

# Din ve TOPLUM

4 Aylık İlmî Dergi

Cilt/Vol: 4 • Sayı/No: 1

ISSN 1307-5314



- Örtülü Bir Dinsizlik Şekli Dünyevilesme
- Müslümanlar, Dünyevilesme ve Sonuçları
- Dünyevilesme: Dindarlıkta Öznenin Değişimi
- Dünyevilesme : Benliğimizin İsrafı
- Din Sekülerleşme Karşısında Güç Mü Kaybediyor?



# Din ve TOPLUM

4 Aylık İlmî Dergi • ARALIK'12

---

## SAYI: 10

# Din ve TOPLUM

4 Aylık İlmî Dergi • ARALIK'12

**Diyanet-Sen Adına Sahibi:**  
Mehmet BAYRAKTUTAR

**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü**  
Cebrail YAKIŞIR

**Genel Yayın Koordinatörü**  
Recep EKMEKÇİ

**Yayına Hazırlayan**  
Revasiye KARAARSLAN AYTEN

**Yayın İdare Merkezi**  
GMK Bulvarı, Şehit Daniş Tunalıgil Sk.  
No: 3/10-11-12 Ankara

**Tel:** 0312 230 46 86

**Faks:** 0312 232 13 99

**Büro Cell:** 0533 657 70 21 - 22

[www.diyamet-sen.org.tr](http://www.diyamet-sen.org.tr)

**Yayın Periyodu:** Yılda 3 sayı yayımlanır.  
**Yayın Türü:** Yerel Süreli / Ücretsiz Dağıtılır.  
01 Aralık 2012

**Grafik-Tasarım**  
Hangar Marka İletişim Reklam Hizmetleri Yayıncılık Ltd. Şti.  
Konur 2 Sk. No.57/4 Kızılay-Ankara  
**Tel:** 0312 425 07 34  
[www.hangarreklam.com](http://www.hangarreklam.com)

**Baskı**  
Öncü Basımevi Basım Yayım Tanıtım Ltd. Şti.  
Kazım Karabekir Cad. Ali Kabakçı İşhanı  
No: 85/2 İskitler-Ankara  
**Tel:** 0312 384 31 20  
[www.oncubasimevi.com](http://www.oncubasimevi.com)



Din ve Toplum, Diyanet-Sen'in  
ilmî, bilimsel, akademik ve sosyal hayata katkısıdır.

## EDİTÖR

Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar (Yeditepe Üniversitesi)

## SAYI EDİTÖRÜ

Prof. Dr. Ahmet Yaman (Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)

## YAYIN KURULU

Doç. Dr. Kazım Arıcan (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Gürbüz Deniz (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)

Doç. Dr. Zülfikar Güngör (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk-İslâm Edebiyatı)

Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, Din İşleri Yüksek Kurul Üyesi)

Doç. Dr. İbrahim Paçacı (İslâm Hukuku, Din İşleri Yüksek Kurul Üyesi)

Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi)

Doç. Dr. Müfit Selim Saruhan (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi)

Doç. Dr. İhsan Tokar (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi)

## DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Yasin Aktay

(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Ömer Mahir Alper

(İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi)

Doç. Dr. Halil Altuntaş

(Tefsir, Din İşleri Yüksek Kurul Üyesi)

Yrd. Doç. Dr. Ayşe Canatan

(Gazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe)

Doç. Dr. İbrahim Coşkun

(Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm)

Prof. Dr. İbrahim Çalışkan

(Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku)

Yrd. Doç. Dr. Süleyman Dönmez

(Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi)

Prof. Dr. Ali Durusoy

(Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık)

Yrd. Doç. Dr. İsmail Erdoğan

(Firat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi)

Prof. Dr. Osman Eğri

(Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi)

Doç. Dr. Mehmet Nuri Güler

(Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku)

Prof. Dr. Mehmet Katar

(Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi)

Prof. Dr. Mustafa Kara

(Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf)

Prof. Dr. M. Fatih Kesler

(Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir)

Doç. Dr. Hüseyin Karaman

(K. T. Ü. Rize İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi)

Doç. Dr. Üzeyir Ok

(Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Psikolojisi)

Yrd. Doç. Dr. Ayşe Sıdika Oktay

(Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi)

Prof. Dr. Mevlüt Özler

(Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm)

Prof. Dr. Kazım Sarıkavak

(Gazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe)

Prof. Dr. Ali Seyyar

(Sakarya Üniversitesi, İ. İ. B. F. )

Prof. Dr. Mehmet Şeker

(Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi)

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Vural

(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet Yaman

(Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku)

Prof. Dr. Hicabi Kırilangıç

(Ankara Üniversitesi, Dil Tarih Coğrafya Fakültesi)

Prof. Dr. Ejder Okumuş

(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

## YAYIN İLKELERİ

### A. YAYINLANACAK ÇALIŞMALAR

İslam dini, tarihi, coğrafyası, bilimi, sanatı, estetiği alanlarında yapılan orijinal araştırma-inceleme yazıları; İslâm'ın temel dini, ilmi, sosyal ve kültürel meseleleriyle ilgili, İslâm'ı gerçek kimliğiyle tanıtmayı hedefleyen önceden hiçbir yerde yayımlanmamış ilmi makalelerin çevirileri.

Türkiye'de ve dünyada oluşan gündemleri takip eden, bunları irdeleyen önerilerde bulunan ve günümüz insanının ve toplumlarının sorunlarına çözüm yolları arayan yazılar, klasik ve modern dönem ilim adamlarının çalışmalarını tanıtan yazılar, Türkiye'de veya yurtdışında yayımlanmış her çeşit kitap hakkında ilmi tanıtım ve tenkit yazıları, sempozyum, panel ve konferans gibi ilmi faaliyetlerin tanıtım, tahlil ve tenkidini içeren yazılar, ilmi muhtevalı röportajlar.

### B. MAKALELERİN YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. Yayın için kabul edilen yazıların her türlü yayın hakkı dergiye aittir. Yazıların daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış ve yayın için bir başka yere verilmemiş olması gerekmektedir. Yazıların ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.
2. Derginin yayını dili Türkçe'dir. Arapça, İngilizce, Fransızca, Almanca gibi dillerdeki özgün yazılar da Türkçe'siyle birlikte veya orijinal dilinde yayınlanır.
3. Yazılar 3 nüsha olarak, 1. 5 satır aralıklı Times New Roman veya Arial fontları ile 12 punto, kağıtların tek yüzüne üst 4, sol 3, 5, alt 3. sağ 2, 5 cm boşluklu en az 5. 000 en fazla 8. 000 kelime olacak şekilde düzenlenmelidir. Daha uzun makalelerin bölünerek yayımlanması hususu dergi yönetiminin takdirindedir. Yazıların bir nüshasını elektronik ortamda da gönderilmesi gerekmektedir.

4. Makaleye eklenen ilave bir sayfada makalenin/yazının başlığı, yazarın adı ve akademik unvanı, yazışma adresi, telefon numarası ve e-posta adresi belirtilmelidir. Dergiye ilk defa yazı gönderen yazarlar kısa hal tercümelemlerini de eklerler.

5. Ön sayfada makalenin İngilizce başlığı, toplam 400 kelimeyi aşmayan Türkçe ve İngilizce özetleyle iki dilde anahtar kelimeler de bulunmalıdır.

6. Makalede kullanılan kaynakların künyeleri dipnotlarda ilk geçtikleri yerlerde-örneklerdeki gibi-tam olarak verilmeli, sonraki geçişlerinde atıf ile yetinilmeli, makale sonuna bibliyografya eklenmemelidir. Eser adı ve kısaltma yazımlarında İslâm'ı ilimler için TDV İslam Ansiklopedisininin (DİA) ve TDK İmla Kılavuzunun yazım ve referans kuralları esas alınmalıdır.

7. Makale gönderim adresi: dinvetoplum@gmail. com

8. Makalelere telif ücreti ödenir.

### YAYIN HAKKI

1976 Copyright Act'e göre, yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların her türlü yayın hakkı dergiye yayımlayan kuruma aittir.

Bu dergide yayımlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden yayıncı ve editörler sorumlu tutulamaz. Din ve Toplum Dergisinde yayımlanan yazılar bilimsel amaçlarla (kaynak göstermek kaydıyla) özetleme ve alıntı yapılabilir. Dergide yayımlanan yazı, şekil ve resimlerden yazarları ilan ve reklamlardan firmaları sorumludur.

## İÇİNDEKİLER

ÖRTÜLÜ BİR DİNSİZLİK  
ŞEKLİ DÜNYEVİLEŞME

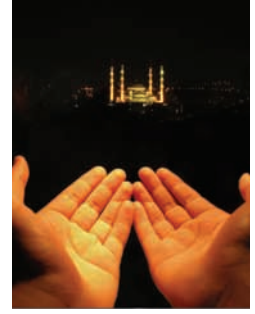
06

Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR

13

MÜSLÜMANLAR,  
DÜNYEVİLEŞME VE  
SONUÇLARI

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ

DÜNYEVİLEŞME:  
DİNDARLIKTA ÖZDENİN  
DEĞİŞİMİ

18

Doç. Dr. Vejdi BİLGİN

30

DÜNYEVİLEŞME :  
BENLİĞİMİZİN İSRAFI

Doç.Dr.Müfit Selim SARUHAN

SEKÜLERLEŞME  
PERSPEKTİFİNDEN YENİ  
DİNİ HAREKETLER

38

Prof. Dr. M. Ali KİRMAN

48

DİN SEKÜLERLEŞME  
KARŞISINDA GÜÇ MÜ  
KAYBEDİYOR?

Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ



DÜNYEVİLEŞMEYE  
İSLAMÎ BİR ÇÖZÜM:  
INFÂK

73

Yrd. Doç. Dr. Yunus EKİN

82

MÜSLÜMANLIK VE  
DÜNYEVİLEŞME

Doç. Dr. Aliye Çınar KÖYSÜREN

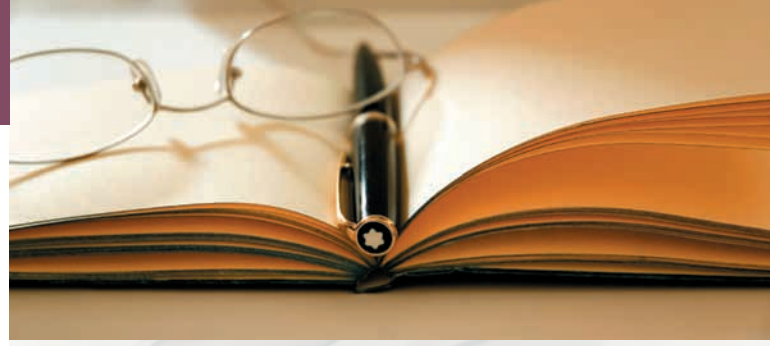


İSLAM VE KÜRESEL  
BARIŞ

73

Prof. Dr. Muhammed Fatih KESLER

# DÜNYEVİLEŞME



Son iki yüzyıldır Batı'da ortaya çıkan sosyoloji, tarih ve psikoloji öğretilerinin çoğu ve baskın anlayışları, insanı ve eşyayı merkeze alan ve tek ölçü kabul eden eşya merkezli bir dünya oluşturdu. Eşyanın insana hükmettiği bir dünya. Pozitivizmden Darwinizme, Freudçu psikanalizmden tarihselciliğe bu akımlar sonucu insanın ve toplumun tanımını üstlendiler. Maalesef, dini de tanımlamayı amaç edindiler. Burada din, ya beşerî bir illizyon, ya da beşerin bir eseridir.

Batı'yı eksen aldığımızda belki de dünyevileşme böyle bir anlam ifade eder. Diğer taraftan Kur'an'ın ilk nüzul edildiği döneme baktığımız zaman Araplarda da bu var. Aslında dinsiz olarak dünyanın anlamı budur. Eşyaya nasıl bakıyorsanız, eşyayı öylece tüketirsiniz. Bunların hepsi dünyeviliğin temel parametreleridir

Bazıları Batı'nın bilimde ve teknolojiye bu seviyeye gelmelerinin sebepleri olarak dünyevileşmeyi gösteriyorlar; fakat bu görüş hem doğru hem de yanlıştır. Doğruluğu, Rönesans ve Reform hareketleriyle birlikte, Batı'da eğitim ve öğretim yavaş yavaş kilisenin tekelinden çıkmaya başlamasıyla açıklanabilir. Hıristiyanlığa göre bu bir dünyevileşme sayılabilir. Yanlışlığı, daha başından beri Hıristiyanların veya kilisenin söz konusu dini, bize göre zaten yanlış bir biçimde tefsir etmelerinden kaynaklanıyor. Bu anlamda batılılar, aslında yanlıştan belki de doğruya dönmüşlerdir denebilir. Ama bu görüşün asıl yanlışlığı, meseleyi sırf dinden uzaklaşmalarıyla açıklanmasıdır. Aslında Batı'nın bugünkü seviyeye ulaşmaları, İslâm'ın öngördüğü bilim ve düşüncenin anlam ve mahiyetinin önemini kavramak ve bu doğrultuda bilimsel ve düşüncevi faaliyetleri gerçek anlamıyla müessese haline, devlet ya da hükümet siyaseti haline getirmeye borçlular

İslâm'ın öğretileri bize göre aklen ve ilmen doğrudur. Modern dünyada olan doğru ve faydalı şeylerle İslâm'ın ortaya koyduğu doğruların çatışması söz konusu değildir ve olmaz. Yeter ki biz, hem dini hem dünyayı birlikte doğru bir şekilde anlayabilelim. Dinin, yani İslâm'ın kendisi insana ve dolayısıyla dünyaya ait ilâhî bir öğretimdir. İnsanların yanlışlarını din ile onaylayıp, onaylatamayız. Hatalar, yanlışlar insana aittir. Din yani İslâm, bunları düzeltmek için vardır; yoksa Müslümanların dünyevileşme yanlışlıklarıyla düzeltilmek için var değildir. Aksi olsaydı, dinin var oluşunun anlamı olmazdı.

Dinin dünyayla ters düşmesi düşünülemez; ancak yanlış veya eksik din anlayışıyla, yine aynı şekilde yanlış bilim, tarih, toplum yani kısaca dünya anlayışlarıyla din-dünya tersliği, zıtlığı ortaya çıkarılmaktadır. Dinin ontolojik varlığı yani insandaki fıtratın varlığı veya tekini din, tenzili din, yani İslâm ile bütünleştirilebildiğinde zaten bizi sürekli ilerlemeye, yeniliğe, doğru koşmaya yöneltcektir. Hadiste de deniliyor ki: "İki günü aynı olan zarardadır." Her gün çalışmak ve her gün yeni bir mesafe kat etmek; işte bunu yakalamak lazım. Din anlayışının bu olması lazım. Dünya aşağı olan bir varlıktır. Ulvî olan, müteal olan değildir. Dünya sadece bir araçtır. Dönüş O'nadır.

Mehmet BAYRAKTUTAR  
DİYANET-SEN GENEL BAŞKANI

# ÖRTÜLÜ BİR DİNSİZLİK ŞEKLİ DÜNYEVİLEŞME

Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar

Yeditepe Üniversitesi

Dünyevileşmeye farklı açılardan bakılarak farklı tanımlar yapılabilirse de, biz bu kavramın tanımına anlamına ilişkin söyleyeceklerimizi, İslam açısından, yani Kur'an ve Sünnet açısından düşünerek söylemekte çalışacağız. Çünkü dünyevileşme sorununu genel açıdan değil; Müslümanların ve İslam toplumlarının bugünkü konumları ve durumları açısından ele alacağız. Kuramsal planda, dini, sosyolojik, psikolojik ve antropolojik açılardan genel bir dünyevileşme meselesinden bahsedilebilir; ancak, her din açısından ve toplum açısından konuyla ilgili özel durumlar vardır. Bu özel durumlar üzerinde durmak, genel ve kuramsal olanlar üzerinde durmaktan daha iyi olacağını düşünüyoruz.

Eğer bir Müslüman veya Müslümanlar için olması gereken bir İslami zihniyet veya zihin tutumundan bahsedilebilirse, bunun bir Müslüman veya Müslümanlarda az olması veya hiç olmaması, bize göre dünyevileşmedir. İslami zihniyetten yoksun olma anlamına bu dünyevileşme de bir dinsizlik şeklidir denebilir. Burada bunun yanlış anlaşılmasını önlemek için, biz dinsizlikle ateizmi bir birinden olabildiği ölçüde ayırıyoruz. Ateizm veya mutlak dinsizlik Tanrı tanımamazlık ola-

rak; dinsizlik ise Tanrı'ya veya bir dine inanmakla birlikte Tanrının sözünü tutmamak ve dinin hayatın çeşitli alanlarıyla ilgili öğretilerine kısmen veya tamamen bigane kalmak; yaşamda onları dikkate almayarak bilerek veya bilmeyerek onları ötelemek ve neticede dine yabancılaşmak olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla ateizm dinsizliktir; fakar her dinsizlik ateizm olmayabilir. Dünyevileşmek, dini inanışları ve değerleri dinde olduğu şekliyle olan amaçlarından ve anlamlarından çıkarıp onları Tanrı için olma yerine dünya için olma ya dönüştürmektir. Hatta görünüşte çok İslami olan şeyler, esasen dünyevileşme olabilir. Bunu Hz. Peygamber'e izafe edilen şu meşhur söz çok güzel açıklamaktadır: "İnanmışınız gibi yaşamazsanız, yaşadığınız gibi inanırsınız." Dolayısıyla bir Müslüman için dünyevileşme, inandığı gibi yaşamamaktır. Bu da, örtülü bir dinsizliktir.

Daha açık şekliyle, dünyevileşme, İslam'ı gösteri, gösteriş ve bilinçsizce anlama, anlamlandırma ve yaşama; neticede de İslam'ı yalanlama biçimidir. Bunu en güzel biçimde Mâ'un Suresi bize özetlemektedir: "Dini yalanlayanı gördüm mü? Bu, yetimin hakkını yemek; yoksulu doyurmaya uzak durmadır.





Namazlarının şuurunda olmaksızın namaz-kılanların halidir; yazıklar olsun onlara ! Gösteriş yaparlar. Hayra da engel olurlar.”

Dünyevileşmeyi güzel biçimde anlatan daha başka ayetler de vardır. Dünya hayatını ahirete tercih etmeyi, dünya hayatının bir oyun ve eğlence olduğunun sanılmasını anlatan bir dizi ayet bunlardandır. “Kuşkusuz dünya hayatı bir oyun eğlencedir. Eğer siz hakkıyla inanırsanız ve Allah’ın buyruklarına karşı duyarlı olursanız, Allah ödüllerinizi verecektir. Sizden mal ve mülk de istemeyecektir.” (Muhammed: 36); “Dünya hayatının geçici menfaatlerine gönül vermeyin ! Esas ganimetler ve kazançlar Allah katındadır.” (Nisâ : 94).

Bu ve benzeri ayetler üzerinde dikkatlice durulursa İslama göre dünyevileşmenin ne olduğu ve Müslümanları dünyevileşmeye iten nedenlerin neler olduğu açıkça görülmektedir. İbadetleri şeklen yapmak ve amaçlarını düşünmemek; dünya mal ve mülküne aşırı bağlılık; makam ve mevki sevgisi. Tabii ki burada en önemli sorun, niçin Müslümanlar bu gibi davranışlarda bulunabiliyorlar sorunudur.

Bu da, hiç şüphesiz imanın mahiyeti ve anlamıyla ilgili bir sorundur. Acaba günde kaç Müslüman kendi kendine: Ben niçin Allaha inanıyorum? Niçin inanmalıyım ? inanamam gerekli midir? gibi soruları soruyor ve düşünüyor? Aslında iman Allah’a bağlılığın



durağan bir durumu değildir; her an , her zaman sorgulanan bir halidir. Evet iman kalbile tasdik ve söz ile ikrardır; fakat bu, tasdik ettim bitti anlamına alınmamalıdır. Her işimiz, her davranışımız, her sözümüz, hayatımız ve ölümümüz, iman olmalıdır. Bu şu ayette çok açık bir biçimde anlatılmıştır: “ De ki : Benim namazım, davranışlarım, hayatım ve ölümüm alemlerin Rabbi Allah içindir.” (En’am : 162). Hayat ve ölüm Allah için olursa, gerçek anlamıyla iman olur. İman’ı hayata İslam ahlakı olarak en güzel biçimde yansıtan vasıtalar ibadetlerdir. Bugün İslam dünyasının her yönden perişanlığının en temel nedeni, hakkıyla ve hikmetleriyle ibadet etmeden doğan İslam ahlakının tam olarak yaşanmadığı dünyevileşmişliktir. İslam ahlakı en

geniş anlamıyla Kur’an ’dır. Hz. Aişe’ye Hz. Peygamber’in ahlakından sorulunca, “ ‘Onun ahlakı, Kur’an ahkaldır.” demişlerdir. Kur’an ahlakı kendi nefesine karşı da olsa, doğruluk ve dürüstlüktür. Çünkü Kur’anda Allah kendi aleyhinize de olsa doğru şahitlik yapınız denilmektedir: “Ey inanalar! Adaleti sağlam tutun! Kendinizin, anne-babanızın ve yakınlarınızın aleyhine de olsa, Allah için doğru şahitlikte bulunun. Allah onlara sizden daha yakındır.....”(Nisâ: 135).

Dünyevileşmeyi ortaya çıkaran, dolayısıyla ibadetlerin ve imanın sözde kalmasıyla anlamsızlaştıran tek neden ise bencilliktir. Bene tapma ve tapınma anlamıyla bencillik Müslümanın en büyük düşmanıdır. Şey-

tan ancak bencillerle dostluk kurabilir; hatta bencillik insanın kendi şeytani olur. Oysa insan Allaha halife olarak yaratılmıştır : “Rabbin meleklerle Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım dediğinde, orada kan akıtacak, karışıklık çıkaracak birisini mi yaratacağın ? Oysa biz Sen’i övgüyle anıp yüceliğini vurguluyoruz. Rabbin de onlar kuşkusuz sizin bilmediklerinizi Ben bilirim demişti.....Meleklerle Adem’in önünde eğilin dediğimizde, İblis hariç, hepsi saygıyla eğildiler. İblis karşı durdu; kendisini üstün gördü ve inkar edenlerden oldu.” Bakara: 30-34)

Burada üzerinde derince düşünülmesi gereken şey, İblis’in nasıl inkarcı ve nasıl İblis olduğudur. İblis Allah’ın varlığını inkar etmiyor; bundan dolayı İblis olmuyor. Kendi bencine taparak , Allah’ın “Adem’e secde ediniz” emrine uymamasıdır. İslam, Allah’a teslim olmak demektir; mümin ve müslüman olmak için iman yeterli değildir; imanla birlikte Allah’ın emir ve yasaklarına elden geldiği ölçüde teslim olmaktır. Teslimiyeti engelleyen şey de bencilliktir. İman aklen Allah’ın var olduğuna ikna olmaktır; ikna olan mümin olabilir; ancak müslüman olmayabilir. Müslüman olmak için Allah’a teslim olmaktır. Teslimiyet konuları iman konusu değil; ahkaki ilgilendiren emirler ve yasaklar konusudur. Bunların bütün hikmetlerini ve anlamlarını insan aklıyla tam olarak anlamayabilir. İşte bunun için de teslimiyet gereklidir. İşte bu nedenle melekler Allah’ın insan gibi bir varlığı için yaratacağına karşı bir itirazda bulduklarında Allah onlara “Sizin bilmediklerinizi Ben bilirim.” Yanıtını vermiştir. Melekler Allah’ın emrine teslim oldukları için Melek, İblis de emrine teslim olmadığı için İblis olmuştur; İslam’dan alması gereken nasibini alamamıştır.



Dolayısıyla dünyevileşme, nefse tapınmak anlamında bir iblisliktir ve örtülü veya gizli dinsizliktir. Bugün İslam dünyası her sözünün başında Allah diyen, bir su görünce abdest alıp camiye koşan dünyevileşmiş müslümanlarla doludur; elbette böyle yapıp da samimi ve teslim olmuş olanlara bir sözümüz olamaz. Nitekim Allah böylelerini de uyar-

**İslam adaletinin,  
paylaşımının,  
kardeşliğinin olmadığı  
yerde Müslüman olsak  
ne yazar!**



mıştır; bir ayette "Boş yere Allah'ın adını ağzınıza almayın ." diyor. Bu durumu, giyotinlenen ünlü İtalyan filozofu Burino şu sözleriyle pek güzel şekilde dile getirmiştir: " Tanrı kendi iradesini gerçekleştirmek için iyi insanları seçer; kötü insanlar ise, kendi iradelerini gerçekleştirmek için Allah'ı seçerler."

İslam adaletinin, paylaşımının, kardeşliğinin olmadığı yerde Müslüman olsak ne yarar! Müslümanlık oynayan dünyevileriz. Hz Peygamber. "Dünya âhiretin tarlasıdır. " demiştir. Bugün kaç Müslüman hakkıyla dünyaya İslam ve âhiret tohumu saçmaktadır !? Yok denecek kadar az değil mi ? Eğer çok olsaydı, İslam dünyasında huzur ve mutlu-

luk dolup taşardı da yeryüzü Cennet misali olurdu. İslam dünyasının bugünkü manzarası, bir Cehennem manzarası değil midir? Demek ki, bugünkü Müslümanlar, en azından çoğunluk olarak dünyaya dünya olarak bakmaktadırlar; bütün değerler dünyalık değerlerdir. Hz Peygamber: " Ameller niyetlere göredir." sözlerini boşuna dememiştir. Örneğin namaz, kıırsın namaz olur; eğer kötülüklerden sakınırsan; namaz kıırsın, namaz olmaz eğer aldatmaya, fıkı-fücur yapmaya devam edersen. Amellerin niyetlere göre olması demek; namazın sadec bilinen şekliyle yatıp kalmamak olduğunu gösterir; namazın amaçları ve hikmetleri gözetilerek kılınması gerektiğini anlatır; diğer ibadetler de böyledir.

Burada bir din utopyası yapmıyoruz: Elbette A'den Z'ye her Müslüman İslami bilinçte bir olmayabilir;A'den Z'ye İslami kamilen yaşayamayabilir; fakat yapabildiğini anlamına uygun ve samimiyetle yapsın yeter: İnanın çoğu kötü şey düzelecektir. Önemli olan insanın benliğini eğiterek benlik eğitiminden geçsin: İnsan benliğini eğitecek en önemli vasıtalar, hakkıyla yapılan ibadetler ve hakkıyla yaşanan İslam ahlakıdır.Çünkü insan benliği veya nefsi icabı iyiliğe ve kötülüğe meyyal yaratılmıştır; bunun için benliğin tasfiyesi tezkiyesi ve arındırılması gerekir. Bunu Allah şöyle vurgulamaktadır: "And olsun nefse ve onu düzenleyene; ona kötü eğilimleri ve iyi eğilimleri yükleyene.Kendisini kötülükten arıdırın kurtuluşa erer. Kendisini kötülüklerle kaptıran zarara girer." (Şems: 7-10). Dolayısıyla nefsi eğitmeksizin dünyevileşme, dünyaya aldanma, en büyük kötülüktür. Bundan kurtulmanın tek yolu samimiyetle iman ve ibadet olarak İslam'ı ve Allah'a gerçek anlamıyla teslim olarak İslam ahlakını yaşamaktır.

İslam dünyasını bugün dünyevileşmeye iten başka en önemli bir faktör de, özellikle İslam ülkelerinin siyasi ve dini önderlerinin ve bir kısım yazar ve çizerinin, ideolojik ve kültürel anlamdaki, İslamî zihniyeti bozucu ve kırıcı Batı taklitçiliğidir. Eldette insanlar Doğu'dan ve Batı'dan bazı şeylerde etkilenebilir; bu tarihte hep görülmüştür. Ancak bugün İslam dünyasında, sözüm ona İslam'ı ihya adına yapılan şeyler, İslamî değerleri, batılı değerlerle değiştirmeye yöneliktir. Allah ve Resulu sıklıkla bu konuda Müslümanları uyarmaktadır: "Ne Yahudiler, ne Hıristiyanlar, sen onların milletine uymadıkça senden asla hoşnut olmazlar. De ki, asıl doğru yol, Allah'ın gösterdiği yoldur. Sana gelen bilgiden sonra, sen onların arzularına uyarsan, yemin olsun ki, Allah sana ne koruyucu, ne de yardımcı olur." (Bakara: 120); " Ey inanalar! Yahudileri ve Hıristiyanları dost edinmeyiniz! Onlar birbirlerinin dostlarıdır. Sizden kim onları dost edinirse o da onlardandır. Allah böylece kendisine zulmeden bir toplumu doğru yola ulaştırmayacaktır." (Mâide: 51). Burada vurgulanması gereken önemli bir husus, her hangi bir Müslümanın her hangi bir Müslüman olmayanla dostluğunun yasaklanması değildir; öyle olsaydı Müslüman erkeklerin Ehl-i Kitap kadınlarla evlenmeleri yasaklanırdı. Ayette geçen ve dostlar olarak çevrilen "evliya" kelimesi, tam olarak Müslümanların siyaset ve iktisattan her türlü dünya işlerini, Hıristiyan ve Yahudilerin eline verme-

**Gerçekten gerçek ahiret inancı, insanı dünyevileşmeden ala koyan önemli bir inanç ilkesidir.**

yin, onları bu konularda veli edinmeyin, velayeti onlara teslim etmeyin anlamlarını anlatır. Nitekim Hz. Peygamber de: "Başkalarına benzeyen bizden değildir." buyurmuştur. Bu uyarılar gerçekten çok manidardır. Çünkü yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, başkalarına benzemek ve benzeşmek, kendisi olmayı yok eder. Müslümanı kendi kendisine, Allah'a ve Hz. Peygamber'e, kısaca İslama karşı yabancılaştırır. Bu şekilde bir yabancılaşmanın başka bir adı da dünyevileşmedir.

Bazılarının aklına şöyle bir soru gelerek bize itirazda bulunabilirler. Dünyevileşmeyi önleyen en önemli ilkenin ahiret inancı olmasını düşünerek, Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta da ahiret inancı yok mudur? İslam'daki manasıyla yoktur. İslam'ı diğer bütün dinlerden ayıran iki ilke varsa-ki vardır- bunlardan birisi, Tevhid'tir; Tevhid sadece Allah'ın varlığına ve birliğine iman değil; İhlas Suresi'nde de vurgulandığı gibi Tekliğine (Ehadiyet) inanmaktadır. İkincisi de, ahiret inancıdır. İncillere ve Tevrata bakınız; ahiret hayatıyla ve mahiyetiyle ilgili kaç tane cümle bulabileceksiniz. Yok denecek kadar azdır. Hıristiyanlara göre zaten bütün Hıristiyanların günahlarına kefareti olarak Hz. İsa kendisini çarmıha gerdirmiştir. Bu anlayışla Hıristiyanlıkta ahiret inancı olsa ne yazar olmasa ne yazar. Cehennem, Hıristiyanlar için değil; Hıristiyan olmayanlar içindir.

Gerçekten gerçek ahiret inancı, insanı dünyevileşmeden ala koyan önemli bir inanç ilkesidir. Elbette kendi dinleri ve değerlerine göre batılılar da dünyevileşmeden yakınabilirler ve yakınmaktadırlar. Ancak bizim dünyevileşmeden anladığımızla, batılının dünyevileşmeden anladığı her zaman birebir örtüşmez. Dünyevileşme meselesine gerek kuramsal ve gerekse pratik açıdan bakarken bu hususu göz önünde bulundurmak gerekir diye düşünüyoruz.

# MÜSLÜMANLAR, DÜNYEVİLEŞME VE SONUÇLARI

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ

Necmettin Erbakan Üniversitesi

Son zamanlarda Müslüman kesimde en çok tartışılan konular arasında "dünyevîleşme" gelmektedir. Bu sadece Türkiye'nin değil, bütün bir İslam dünyasının sorunudur. Dünyevîleşme nedir? Belki tek kelime ile, ebediliği bir başka ifade ile ölümsüzlüğü şimdide, bu dünyada aramanın ismidir. Kur'an-ı Kerim'de geçen birçok ayette dünyevîleşmeye dikkatlerimiz çekilir. Yeri geldiği zaman üzerinde duracağız. Elbette her insanda ebedilik düşüncesi vardır. Bizatihi "ebedilik düşüncesi" kötü değildir. Hz. Peygamber'den gelen bir rivayette, "insan öldüğü zaman salih ameli kesilir, ancak üç kimsenin müstesna: Sadaka-i cariye, faydalı ilim ve kendisine dua edecek salih evlat."<sup>1</sup> Bu da müspet anlamda ebedilik düşüncesidir. Burada asıl bizi ilgilendiren menfi anlamdaki dünyevîleşmedir.

Kendisinde yeterli düzeyde 'takva" duyarlılığı gelişmemiş bazı Müslümanlar, Kur'an'ın "aldatıcı zevk ve geçinme"<sup>2</sup> diye tanımladığı dünyânın câzibesine tutularak "ebedî"liği bu dünyâda aramaya kalkabilirler. Nitekim Kur'an, böyle bir insan tabiatından bahseder: "Fakat

o, dünyaya meyletti ve hevâsına uydu.”<sup>3</sup> Bu ayette, hayatını maddi dünya ile sınırlandıran ve ahlâki değerleri hiçe sayarak dünyayı doya doya yaşamak isteyen bir kimsenin psikolojisi anlatılmaktadır.

İnsanda dünyevîleşmeyi besleyen unsurlar arasında salt servet biriktirme, taraf-tar çokluğu ile övünme, müstağnilik duygusuna kapılma, büyüklük kompleksi, nankörlük, bencillik, iktidar hır-sa ve ahirete imanın zayıflamış olması sayılabilir. Bunlar gitgide tutkularının esîri olmuş ve bakışlarını buraya çevirmiş olan insanlarda Allah’ı unutmaya gibi bir sonucun doğmasına yol açabilir. Çünkü şeytan da Hz. Âdem’e, Allah’ın yasaklarını çiğnetme karşılığında; “Ölümsüzlük ve yok olmayacak bir mülk”<sup>4</sup> tavsiyesinde bulunmuştu. Güçlü âhiret inancıyla donanmayan yüreklerde servet, dinî hassasiyetleri zayıflatmakla kalmaz, seküler bir zihniyetin oluşumuna da yol açabilir. Mâun Suresi’nde böyle bir zihnin haritası çizilir: “Mal toplayarak onu tekrar tekrar sayan, diliyle çekiştirip alay eden kimsenin vay haline! Malının kendisini ölümsüz kılacağını sanır.”<sup>5</sup> Kur’an’a göre, ahreti göz ardı ederek dünyâ hayatını

tek hayat olarak görmek, inkarcılıktır: “Onlar, hayat ancak bizim şu dünyâ hayatımızdan ibarettir, biz bir daha dirilecek değiliz derler.”<sup>6</sup>

İslam dünya kurmaya karşı değildir. Uzağında durulması gereken dünyâ, dışta değil, içimizde, ilgi duyduğumuz tarafta aranmalıdır. Yoksa dünya, Allah’a giden yolda yol gösterici olmak bakımından bir araç olarak çok değerlidir; zira burası, Allah’ın sıfatlarıyla ilişkili bir varlık alanıdır. Dünyânın yeryüzüne bakan cephesi bu yönüyle güzel olup, değersiz ve nefret edilecek bir yer değildir. Kur’an’da uyarı, sadece dünyâ hayatının, âhiret hayatı gözardı edildiği takdirde Allah’la olan ilişkiyi saptırıcı mâhiyetine yöneliktir. Çünkü bu anlamda dünya, sufilerin tanımıyla, insanı, Allah’tan uzaklaştıran şeydir.

Ülgener hocanın dediği gibi<sup>7</sup> İslam dini, kirli ve günahkâr bir varlık olarak “dünyâyı” dışta, yani eşyanın maddesinde değil, içte,

ilgi tarafında arar. Öyleyse, uzağında durulması gereken bir süflî varlık-’dünyâ’ varsa, o içimizde aranacak demektir. İlgî tarafı ile arada gerektiği kadar bir temas boşluğu bırakmaya özen gösterdikten sonra, dış görüntüleri olarak mal-mülk tarafı ile ilişki kurmanın herhangi bir sakıncası olduğu söylenemez. İç dünyamıza hükmetmeye kalkmadıkça yiyecek, içecek, giyecek olarak madde tarafının haram kılınması için bir sebep yoktur: “De ki: Allah’ın kulları için çıkardığı zîneti ve temiz hoş rızıkları kim haram etmiştir?”<sup>8</sup>

Hz. Mevlana, din-dünya ilişkisini “deniz-gemi” metaforuyla anlatır. Nasıl ki su, geminin deniz üzerinde yürümesine yardımcı oluyorsa, Allah’la ilgiyi kesmeme üzerine kurulu bir dünya anlayışı da dinin ayakta durmasına yardımcı olur.<sup>9</sup> Çünkü din-dünya ilişkileri sağlıklı yürüdüğü takdirde, temeli adalet ve şefkate dayalı bir medeniyetin inkişafına yol açar, bu durum, küresel ölçekte barış ve uzlaşî kültürünün egemen olmasını sağlar. İşte Kur’an, Allah’tan kopuşu engellemek



için, sürekli aşkınlık, yücelik ve "öte" fikrini insanda canlı tutmak adına Allah'a karşı sorumluluk bilinci anlamı taşıyan 'takvâ' kelimesini öne çıkarır. Takvâ, insanın ahlâki alanda kendisini korumasına yardımcı olur. Kur'an-ı Kerim'de işlenen ahiret düşüncesi, takva kavramıyla tahkim edilir. İnsan kalbini, zihnini ve gözlerini, aşkın olandan çevirmediği takdirde, güçlü bir ahiret şuuruna sahip olabilir. Kalbini, zihnini ve bakışlarını aşkın olandan kopararak sadece bu dünyaya aşırı tamahkârlıkla bağlana bir kimse ise, ahlaki değerlere karşı kayıtsızlığını derinleştirir. Onun için anlık doyumlar karşılığında bile kutsalın ipliği pazara kolayca çıkarılabilir. Çünkü böyle bir kimse için 'kutsal'ın hiçbir değeri yoktur. Onun için tek yaşam biçimi, hedonizmdir/arzulardır, hazlardır.

Hiçbir toplumsal kural ve ahlaki bariyer tanımayan hedonist kimlik için dünyevi zevkler uğruna her şey mubahtır. Nihilist bir bakış açısına sahip olan bu yaşam tarzı, modern dönemlerin insanını, ahlaki anlamda yaralamış ve asıl vazifesinden uzaklaştırmıştır. Gerek bireysel ve gerekse sosyal hayatta nefsi olabildiğince kışkırtma üzerine dayalı sefihane bu hayat, maalesef insanın ulvi lafifeleri ve aklını nefsi emmarenin tutsağı haline getirmiştir. Bunun sonucu olarak insanın dinle ilgili duyarlılığı ve hassasiyeti olabildiğine zayıfladığı için insafsızlık, yalancılık, hırs, israf, fuhuş,

**Hiçbir toplumsal kural ve ahlaki bariyer tanımayan hedonist kimlik için dünyevi zevkler uğruna her şey mubahtır.**

hiyanet, gıybet gibi Kur'ân tarafından şiddetli bir surette yasaklanmış olan rezaletler ortaya çıkmıştır. Kur'an onların ruh halini şöyle belirtir: "Onlar dünya hayatını seve seve ahirete tercih ederler..."<sup>10</sup>

Bilindiği gibi ünlü sosyolog Max Weber (1864-1920) klâsik tezinde, endüstriyel kapitalizm geliştikçe asketizmin önemini yitireceğini ve dünyevileşmenin kaçınılmaz olacağını vurgulamıştır. Gerçekten de, Batı dünyasında Protestan ahlakı, paylaşmayı devre dışı bırakarak, salt tasarrufu teşvik etmek ve servet birikimini artırmak adına meşrulaştırıcı ve kalkınmacı bir araç olarak dünyevileşmenin önünü açmıştır. İslam da çalışmayı emreder, ama İslam servetin belirli ellerde tekelleşmesine karşıdır.<sup>11</sup> İslam, paylaşma eksensiz olmayan Protestan ahlakının aksine, tasarruf ve biriktirme odaklı tekelleşmeyi önlemek için mevcut sermaye birikimini üretime dönüştürür ya da zekât vermek ve infakta bulunmak gibi, servetin toplumsal hayatta ihtiyaç sahiplerinin ekonomik anlamda güçlendirilmelerinde kullanımına



yönelik teşvikte bulunur. İslam, insana ekonomik teşebbüs özgürlüğü verirken, bir yandan da tekelciliğin gelişmesini kontrol eder, denetler. Çünkü paylaşma ahlakına dayalı manevî öğelerden arındırılmış bir dinî anlayışı, Protestan Hıristiyanlıkta yaşandığı gibi, vahşi kapitalizmin cazibesinden yakayı kurtarması zordur.

İslam düşüncesinde emek, kutsaldır. Kur'an'da birçok âyette kişinin özel mülkiyete sahip olma hakkının varlığı vurgulanır.<sup>12</sup> Bu özel mülkiyet hiçbir zaman insanı, kendisinden ve ortak kaderi paylaştığı toplumundan koparmamalıdır. Aksine, başkasının mülkü ve kölesi olma duygusu, insanı, kendisine ve toplumuna yabancılaştırır. İslam inancına göre, bir kimsenin, "bu benim malımdır" demesinde bir sakınca yoktur ama "ben malıma aidim" demesi doğru değildir. İslam, mü'minin eşya ile olan ilişkisini kesmez; insanın eşyaya karşı olan aşırı düşkünlüğünü terbiye eder. Böyle bir terbiyeden geçen müslümanın, artık herhangi bir serveti cebinde taşıması ve avucunda taşıması caizdir. Ama kalbinde taşıması la yecûz, câiz değildir. Çünkü kalbe servet egemen olduğu zaman, insan onun emrine girer ve hevâsının yönetim ve denetimi altında yürür. Böyle bir kimsenin Allah'la ilişkisi tartışmaya açıktır. Onun için eşyaya egemen olan kimse, manevî özgürlüğünü elde etmiş, eşyanın kendisine egemen olduğu kimse ise tutsaklığa düşmüştür. İşte İslam, mü'mini paylaşma ahlakıyla eşyanın tutsağı olmaktan kurtarır.

Eşyaya tutsak düşen bir cimrinin Allah yolunda harcaması, çevresindeki yoksul ve çaresizleri düşünmesi mümkün değildir. Git gide onun kalbi katılaşıp ve müstekbir niteliğe sahip bir kimse olur. Artık eşya, o kimseyi nefsanî hazların peşinden umutsuzca koştukça koşturur. Gönlü Allah'tan kopuk in-

sanlar ne kadar varlık içerisinde yüzerlerse yüzsünler, açtırlar, doymazlar. Maalesef yaşadığımız çağda vahşi kapitalizmin pençesine düşen mü'minlerin çoğu, seküler bir ruhla donanmış ve neticede infak ve bunun doğurduğu bir sonuç olan sosyal yardımlaşma ve dayanışma eylemini terk etmişlerdir. Bu yeni durum: "Mutfak, tuvalet ve banyo" arasında yeni bir yaşama alanı oluşturmuştur. Globalleşme ile birlikte bütün dünyayı etki alanına katmak isteyen modern proje, Müslümanları da etkilemiştir. Son zamanlarda Müslüman kesimde ahlaki anlamda yozlaşma ve savrulma şeklinde tezahür eden dini ve sosyal alanda gördüğümüz olumsuz değişim örnekleri bunun yeni kanıtlarıdır.

- 1 Müslim "Vasiyet" 3.
- 2 Bkz. er-Ra'd 13/26; el-Mü'min 40/39.
- 3 el-A'raf 7/176.
- 4 Tâhâ 20/120.
- 5 el-Hümeze 104/1-3.
- 6 Bkz. el-En'âm 6/29; el-A'râf 7/51; el-Mü'minûn 23/37; el-Câsiye 45/24; en-Necm 53/29.
- 7 Ülgener, Sabri F., Zihniyet ve Din, İstanbul, 1981, ss. 55-57.
- 8 el-A'râf 7/32
- 9 Mevlânâ, Mesnevi, (çev. Veled İzbudak), Ankara, 1974, I, 74.
- 10 İbrahim 14/3.
- 11 Bkz. el-Haşr 59/7.
- 12 Bkz. el-Bakara 2/179, 275, 282; en-Nisâ 4/2, 4, 7; el-Mâide 5/38.

**İslam düşüncesinde emek, kutsaldır. Kur'an'da birçok âyette kişinin özel mülkiyete sahip olma hakkının varlığı vurgulanır.**

# DÜNYEVİLEŞME: DİNDARLIKTAKİ ÖZNEİNİN DEĞİŞİMİ

Doç. Dr. Vejdi Bilgin

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

## Bir Kavramın Türkçedeki Gelişimi

“Dünyevileşme” kavramı son yıllarda özellikle popüler dinî literatürümüzde yaygın bir şekilde kullanılmaya başlandı. Kavram aynı zamanda sosyolojik bir kavram olan “sekülerleşme”nin Türkçe tercümesi olarak da kullanılıyor.<sup>1</sup> Söz konusu tercümenin kökleri Osmanlı dönemine kadar gidiyor. Sözlüklerde sekülerizasyona “umur-ı uhreviye hizmetinden tefrik ve umur-ı dünyeviye hizmetine tahvil,”<sup>2</sup> veya “ruhaniyetten dünyeviyete tahvil,”<sup>3</sup> şeklinde mana verilmiş. Bu, günümüz Türkçesiyle ruhban sınıfının elinden alıp ruhban olmayan sınıfa vermek anlamına gelmektedir ki, henüz sosyolojik bir terim olmaktan öte kilise mallarının kamu malı haline getirilmesini ifade eden tarihî bir açıklamadır. Görüldüğü üzere burada sadece “dünyevi” kelimesi kullanılmıştır. “Dünyevileşmek” fiili ise 20. yüzyılın sonunda Türkçeye girmiş ama bilimsel literatürde tam olarak benimsenmemiştir. Bugün biz akademik çalışmalarda ve ders kitaplarında “sekülerleşme” biçimindeki kullanımın daha çok tercih edildiğini gö-

rüyorum.<sup>4</sup> Kanaatimizce bunun önemli bir nedeni İlahiyatçı veya dinî eğilimli bilim adamlarının<sup>5</sup> Anglo-Sakson dünyadan gelen bir kavramı Arapça kökenli bir karşılıkla kullanmalarıdır. Şu bir gerçektir ki, Batı'da çok popüler olan sekülerleşme tartışmaları Türk bilim literatürüne yakın dönem din sosyologları aracılığıyla girmiştir. Zira ülkemizdeki felsefe ve sosyoloji bölümleri "din"i artık tartışılması bile anlamsız eski bir problem olarak görmekteydiler. Bunu uzun yıllar boyunca söz konusu bölümlerde bir din felsefesi veya din sosyolojisi zorunlu dersinin olmayışından çıkarmak da mümkündür. Bir başka sebep ise yakın döneme kadar Türkiye'de din konusundaki akademik ve popüler ilginin din-devlet ilişkilerine yönelik olmasıdır. Bu yüzden ilk dönem din sosyolojisi kitaplarından olan Taplamacıoğlu'nun eserinde Fransızcadan dilimize geçen "laiklik" kavramı işlenir ve konu din-siyaset ilişkileriyle sınırlandırılır. İngilizceden gelen "secularism"e Türkçe bir karşılık verilmez.<sup>6</sup> Ancak Freyer'in eserinde Weber'in görüşleri bağlamında "sekülerizasyon"a "dünyevileştirmek,"<sup>7</sup> Ülken'in sözlüğünde ise "dünyalık-kılma, dünyalaşma, dünyalaştırma"<sup>8</sup> gibi yakın anlamlar verilir, ki günümüz açısından önemlidir. Bunun yanında "laiklik" kavramının "din ayrısı" veya "din özgenliği" olarak daha önce Türkçeye çevrilmiş olması da önemlidir.<sup>9</sup> Zira yakın dönem sosyal bilim sözlüklerinde sekülerleşme kavramına dünyevileşme dışında bir anlam verildiğini de görmekteyiz: "Dinsel bağımsızlaşma."<sup>10</sup> Önceden beri var olan bu Türkçe karşılık esasında sekülerleşmeye daha uygundur. Zira "dünyevileşme"nin anlamı ilk bakışta kendini ortaya koymamaktadır. Şüphesiz kavramlar semantik dairesi içinde bilinirler ama "dünyevileşme" –aşağıda belirteceğimiz üzere- Türk literatüründe sekülerleşmeden farklı bir anlama kaymıştır. Anlam olarak uygunluğuna rağmen, belki de iki kelimedenden oluşmasından dolayı, "dinsel bağımsızlaşma" yerine daha çok "sekülerleşme" kelimesi tercih edilmektedir.

"Dünyevileşme"nin Farklı Bir İçerik Kazanması

Kanaatimizce günümüz Türkçesinde "dünyevileşme" sosyal-bilimsel anlamdan daha geniş bir anlam ka-

zanmaya başlamıştır ve her iki kelimenin birbirinin eş anlamlısı veya tercümesi olarak kullanılmasında problem vardır. Sosyolojik dünyevileşme (sekülerleşme) kavramı Türk dinî literatüründeki dünyevileşme kavramının içinde, ancak bir bölümüyle yer almaktadır. Burada bir işlem-kaplam ilişkisinden çok kesişen küme ilişkisinden bahsedilebilir. Klasik sosyoloji anlayışında dünyevileşme (sekülerleşme) bireyin bilincinin ve bunun devamı olarak kültür dünyasının dinî otoriteden ayrılma sürecini ifade ederken, günümüz Türk dinî literatüründe dindar insanın, dinî pratikleriyle birlikte yaşadığı kişisel arzularını tatmin etme sürecini ifade etmektedir. Bu, dinî terk ederek değil, dinin içinde ama dinin özünden uzaklaşarak yaşanan bir süreçtir.

Bu tespitimizi destekleyecek tipik örnekler vermek gerekirse, bir yazar esas olarak sade bir mimari ve tefrişata sahip olması gereken camilerin ihtişamlı minareler, mermer kaplamalar, lüks avizeler, özel dokunmuş halılara sahip olmasını "dünyevileşme marazı"nın içine düşmek olarak değerlendirmektedir.<sup>11</sup> Akademisyen bir yazar ise, dünyevileşmenin

**Kanaatimizce  
günümüz Türkçesinde  
"dünyevileşme" sosyal-  
bilimsel anlamdan  
daha geniş bir anlam  
kazanmaya başlamıştır  
ve her iki kelimenin  
birbirinin eş anlamlısı  
veya tercümesi olarak  
kullanılmasında problem  
vardır.**



kesim daha önce tecrübe etmediği yeni olgularla karşılaştı. Modern cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte siyasi ve sosyo-ekonomik elit içerisindeki dindar insanların sayısında önemli bir düşüş gözlemlendi. Eskiden dersiamlik, kadılık, hatta nazırlık yapmış kişilerin çocukları yeni şartlar içerisinde modern bir hayat sürmeye başladılar

laikleşme ya da sekülerleşme değil, dindar için kalp kararması, nefis-i emmarenin baskın hale gelmesi, zihin dünyasındaki med-cezir hali olduğunu söylemekte; bunun tezahürlerinin ise makam-asalet tutkusu ile servet tutkusu olmak üzere iki ana ekseninde görüldüğünü ifade etmektedir.<sup>12</sup> Benzer bir yaklaşıma göre dünyevileşme, inanç ve yaşantı arasındaki tutarsızlığın, bir başka ifadeyle hayat tarzının zihniyet ve kimliği şekillendirmesidir. Bunun somut örnekleri kişisel çıkarları doğrultusunda hareket eden, hayatın çeşitli alan ve dönemeçlerinde dinî hassasiyeti göstermeyen “dünyevileşmiş” Müslümanlardır.<sup>13</sup>

Yukarıdaki tipik örneklerde görüldüğü gibi “dünyevileşme,” kökleri İslam’ın “dünya”ya bakışına kadar gitmekle birlikte Türk dinî literatüründe ortaya çıkan yeni bir kavramdır. Semantik dairesini düşündüğümüzde sosyolojik olmaktan ziyade dinî bir kavram olduğunu, ancak dindarın davranışını çözümlenmede sosyolojik bir araç olarak kullanılabileceğini söyleyebiliriz. Aslında kavramın ortaya çıkışı da bu çözümlenme ihtiyacına bağlanabilir. Zira özellikle 1990’lardan sonra dindar

lar ve dinî kimliklerini özel hayatlarıyla sınırlı tuttular. İlginç bir şekilde bürokrasi ve siyaset içinde dinî kimlik görünmez iken, modern cumhuriyetin yeni gelişen üst ekonomik sınıfı içinde de dinî kimlik görünmemekteydi. Bunların tezahürleri aynıydı: Üst düzey bir bürokratin beş vakit namaz kılması alışık bir durum olmadığı gibi, büyük bir şirketin genel müdürünün de beş vakit namaz kılması alışık bir durum değildi. Gözle görülür değişim 1970’lerde MSP’nin iktidar ortağı olmasıyla başladı ve bu dönemde “takunyalı bürokrat” denen bürokratlar ortaya çıktı. 1980’den sonra Anavatan Partisi bu süreci devam ettirdi. Türk siyasetindeki dört eğilimi birleştirme iddiasında olan partinin içinde eşi başörtülü olan bakan adayları söz konusu oldu. 1994’te yapılan mahalli seçimlerde Refah Partisi’nin İstanbul ve Ankara başta olmak üzere 26 şehirde belediye başkanlığını kazanması, 1995’teki genel seçimden de birinci parti olarak çıkması ve 1996’da hükümeti kurması dünyevileşme tartışmalarının başlangıcı için dönüm noktası sayılabilir. Bu tarihten sonra Refah Partisi çeşitli kapatma

davalarından geçtiyse de yerel yönetimlerdeki iktidarını her zaman sürdürdü. 2002 yılında yapılan genel seçimlerde Adalet ve Kalkınma Partisi umulmadık bir başarı elde etti. Bu durumu 2004'te yapılan mahalli seçimlerdeki büyük başarı perçinledi. Bu siyasi tabloya baktığımızda dindar insanların 1994'ten itibaren gittikçe artan bir oranda iktidarın içinde olduklarını söyleyebiliriz. Bu sürece paralel biçimde, daha sonra "Anadolu kaplanları" veya "İslamî burjuvazi" gibi isimlerle isimlendirilecek bir işadamları grubunun Türkiye ekonomisinde söz sahibi olmaya başladıklarına da şahit olduk. Böylelikle üniversite yıllarında İslam adına büyük hayaller taşıyan "bilinçli" gençler olgunluk çağlarında siyasi, bürokratik ve ekonomik açıdan gençliklerinde tasavvur edemeyecekleri ve aslında arzu da etmeyeceklerini düşündükleri bir konuma geldiler. Bu sürece Özal'la birlikte başlayan ve mevcut hükümetle devam eden, Türkiye'nin iktisadi anlamda kalkınmasını da özellikle eklemlenmek gerekir. Artan refah ve bu refahı paylaşma imkânlarına ortak olmak bizim için kilit noktadır. Eğer Türkiye iktisadi anlamda küçülseydi dünyevileşme endişesi kitlesel değil, bireysel bir problem olarak görülecekti. Dünyevileşme kavramı işte bu kitlesel değişimin sorgulanması amacıyla ortaya çıkmıştır.

#### "Dünya"ya Bakıştaki Değişim

Dünyevileşme kavramının temelinde Müslümanların dünyaya bakışı yatar. Hemen bütün dinlerde olduğu gibi İslam'ın da genel manada dünyaya bakışı olumsuzdur. Ancak İslam, yine genel bir bakış açısına göre, dünya ve ahret arasında denge kurmuştur. Yahudiliğin dünyaya yönelik yapısının aksine Hıristiyanlık ahirete yönelik bir tutum içinde

**Dünyevileşme kavramının temelinde Müslümanların dünyaya bakışı yatar. Hemen bütün dinlerde olduğu gibi İslam'ın da genel manada dünyaya bakışı olumsuzdur.**

olmuş, İslamiyet ise ifrat ve tefrit arasında bir orta yol tavsiye etmiştir. Bu orta yol bugün, "Hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için, yarın ölmeyecekmiş gibi ahiret için çalışın!" hadis-i şerifiyle slogan biçiminde ifade edilir. "Bugün" demektir zira fiili olarak aslında dinin söylediklerinden öte din müntesiplerinin anladıkları önemli olduğundan uzun İslam geleneğinde dünyaya bakış konusundaki hâkim anlayış farklıdır. İslam dünyasında 10. Yüzyıldan itibaren apaçık bir şekilde dünyaya karşı tavır alışın idealleştirildiğini ve insanlara telkin edildiğini görmekteyiz. Bu anlayışa göre ideal olan ahiret için azık hazırlamak, dünya için ise sadece aile fertlerini geçindirecek ve başkalarına muhtaç olmayacak bir düzeyde eylemde bulunmaktır. Hatta dünya maişetini terk edip tamamen Allah'a yönelen insanlar yüceltilmiştir. Bu anlayış, ortaçağlar boyunca Hint coğrafyasından Hıristiyan dünyaya, oradan İslam dünyasına kadar neredeyse evrensel bir tutumu yansıtmaktadır. Örneğin Budizm halkın ticaret, ziraat ve askerlik yapması ve bu şekilde servetini artırmasını olumsuz görmez. Ancak kişi servet konusunda çok ihtiraslı olmamalı, ne zarara üzülmemeli ne de kâra sevinmemelidir. Konu rahiplere gelince durum değişir. Zira Budist rahip hayatının, bekârlık ve sükûnet yanında üçüncü kuralı fakirliktir. Rahiplerin hiç malla-

rı olmaz, mağaralarda veya manastırlarda yaşarlar ve yiyeceklerini dilenerek temin ederler.<sup>14</sup> Ortaçağ Hıristiyanlığında dünyadan kaçış idealleştirildiği için, toplumdan soyutlanmış ermiş kişiler Hıristiyan halkların gözünde her zaman örnek alınan ve saygı duyulan kişiler olmuş, pek çok varlıklı insan da hayatlarının son zamanlarında mallarını terk edip keşiş elbisesi giyerek ölümü beklemişlerdir. Tipik bir örnek olarak, varlıklı bir tüccar olan Lyon'lu Pierre Valdés 1170 yıllarında, Matta İncili'ndeki, "Eğer eksiksiz olmak istersen, git, varını yoğunu sat, parasını yoksullara ver... sonra gel beni izle," (Matta, 19: 21) sözünü bir emir olarak algılayıp İsa'nın yaşamına benzemeye çalışarak sadakayla geçinen, vaaz veren gezgin bir fakirlik hayatına başlamıştır. Valdes'in kurmuş olduğu ve halk arasında Lyonlu Fakirler olarak tanınan Valdensien keşiş topluluğu da kısa zamanda Avrupa'ya yayılmıştır.<sup>15</sup> Fakirlik üzerine kurulu zahidane hayatın daha ilk yüzyıllardan itibaren İslâm dünyasında da görüldüğü söylenebilir. İbrahim b. Edhem sekizinci yüzyılda yaşamıştır (öl. 778) ve hayat hikâyesi yukarıda verdiğimiz örneklerle çok benzerdir. Rivayetlere göre İbrahim b. Edhem çok zengin bir ailenin, bir rivayete göre de Belh Sultanı'nın oğluydu ve genç yaşında bütün mülkünü terk ederek fakirlikle dolu bir haya-

**Özellikle sufiler arasındaki dünyaya karşı olumsuz tavrın daha da yaygınlaşmaması için bazı mutasavvıflar ve âlimler bu düşünce ile mücadeleye girmişlerdir.**

tı tercih etmişti. Memleketinden uzakta geçimini bekçilik, ırgatlık gibi işlerle temin eden babası vefat ettiği zaman da mirasından hiçbir şey almamıştı.<sup>16</sup> İslam dünyasında sonradan yazılan eserlerde de dünyaya olumsuz bir tavır takınmanın fazilet olduğuna dair görüşler ağırlık kazanmıştır.<sup>17</sup>

Özellikle sufiler arasındaki dünyaya karşı olumsuz tavrın daha da yaygınlaşmaması için bazı mutasavvıflar<sup>18</sup> ve âlimler bu düşünce ile mücadeleye girmişlerdir. Örneğin İbnü'l-Cevzî mal biriktirmenin insan hayatındaki önemi ve malın hepsinin dağıtılmaması konusunda hadislerden örnekler verdikten sonra, kişinin başkasına muhtaç olmamak ve gelecekteki muhtemel sıkıntılı günler için hazırlıklı olmak, dostlarına ikramda bulunmak, hayırlarda bulunmak niyetiyle çalışıp para biriktirmesinin pek çok nafîle ibadetten hayırlı olduğunu, sadece sahabilerin değil peygamberlerin bazılarının bile servetleri olduğunu söylemektedir.<sup>19</sup> Fakat halk üzerinde tasavvufun cazibesi çok güçlü olduğundan âlimlerin mücadeleleri gittikçe sönükleşmiş ve nihayetinde 14. yüzyıldan sonra Sünni İslam genel olarak dünyaya karşı bir tutumu olan tasavvufî düşünceye teslim olmuştur.<sup>20</sup>

Dünyaya karşı olumsuz tavrın ve buna bağlı eylemlerin idealleştirilmesi, Melamilik örneği gibi istisnalar dışında,<sup>21</sup> modern zamanlara kadar gelmiştir. Günümüze baktığımızda ise, özellikle Osmanlı Devleti'nin son yıllarından itibaren başlayan bir uyanış ve ilerleme düşüncesinin<sup>22</sup> eski telakkiyi neredeyse tamamen yıktığını söyleyebiliriz. Nitekim ortaçağlara damgasını vuran tasavvufî düşüncenin günümüzdeki pek çok temsilcisinde bile çalışmaya karşı olumlu bir tavır olduğunu, bu çerçevede eski Melamiler gibi

zengin tarikat mensuplarını ve hatta liderlerini görüyoruz. Peki, yaşanan bu süreç bir dünyevileşme olarak mı kabul edilecektir?

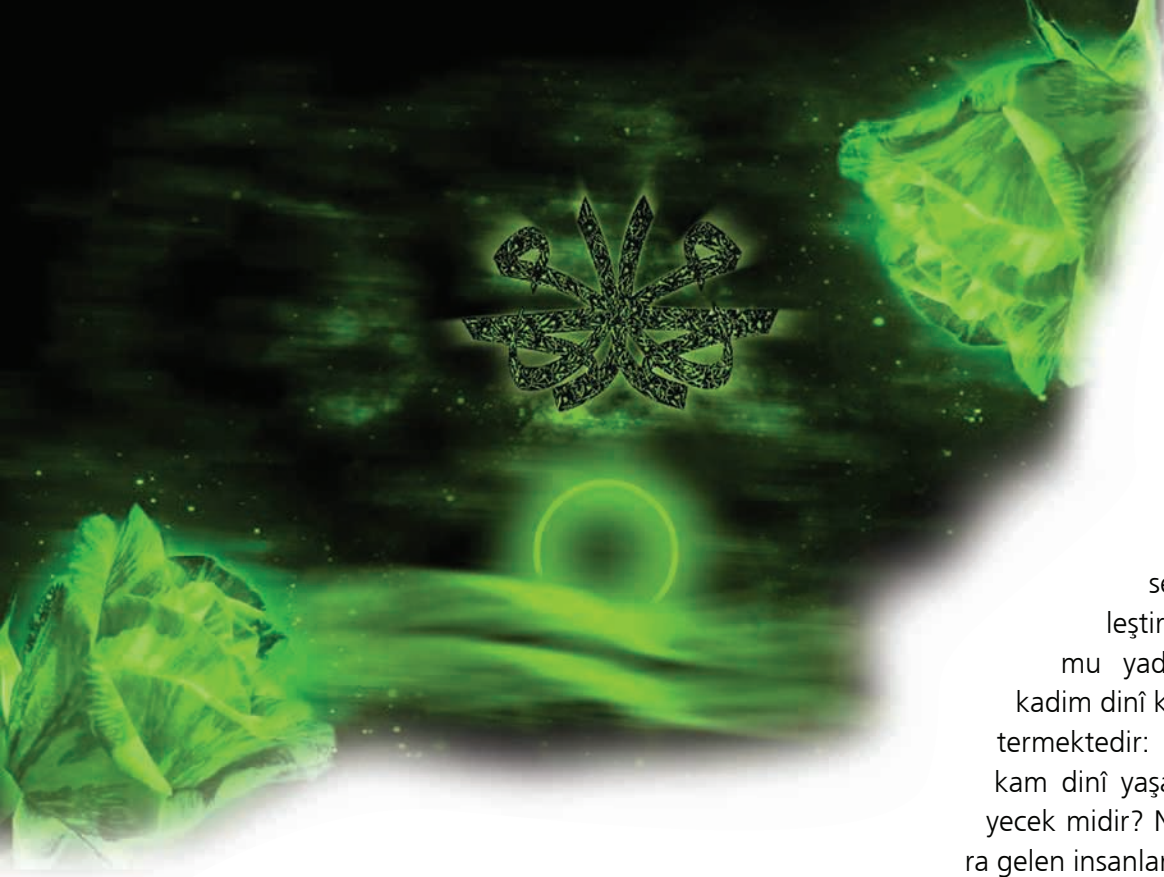
### Kavramların Yol Açtığı Düşünsel Karmaşa

Düşünmenin aracı olarak kavramlar bir taraftan yeni problem konusu yapacağımızı veya yeni problematik haline getirebileceğimiz konusunda ipuçları sunarken, diğer taraftan konuyu inceleme yollarını ve muhtemel sonuçları öngörürler. Kavramlar çoğunlukla masum değildir ve içerisinde değer yargılarını barındırırlar. Bu yüzden bir kavramı kullanmadan önce sadece sözlük anlamına bakmak yetmez; terim olarak semantik dünyasını ve tarihsel gelişimini de göz önüne almak gerekir. Kavramlar bazen de bize yalancı problemler sunarlar. Gerçekliği tartışmalı bir kavram gerçek dünya hakkında bizim beyhude çabalara girmemize neden olabilir. Bu durum, özellikle bir kavramın yabancı bir kültüre adaptasyonunda daha fazla karşımıza çıkar. Acaba Oscar Lewis'in kuzey ve güney Amerika toplumlarındaki "getto"lardan hareketle ortaya koyduğu, gelecek kaygısızlığı, cinayet, hırsızlık, uyuşturucu müptelalığı, aile değerlerinde çözümlenme gibi karakteristiklerle ortaya çıkan<sup>23</sup> "yoksulluk kültürü" bizim gecekondularımıza ne kadar uyarlanabilir? Sosyal bilimlerde hiç de masum olmayan böyle bir karışıklığı klasik sekülerleşme anlayışının adaptasyonunda görürüz. Sekülerleşme, 1950'lerden sonra Batılı sosyal bilimciler tarafından ortaya konmuş bir teori olmakla birlikte kökü



Max Weber'e (öl. 1920) kadar gider. Weber insanların gittikçe eylemlerini daha rasyonel bir biçimde açıklama eğiliminde olduğunu, yani sekülerleştiklerini iddia etmekteydi. Teorinin düşünsel kökleri ise çok daha eskidir. İngiliz deist filozof Woolston 1700'lerin başında, dinin gelecek iki yüz yıl içinde yok olacağını iddia etmekteydi ve daha sonra bu tür fikir serdeden pek çok kişi çıkmıştır.<sup>24</sup> Berger tarihsel anlamda sekülerleşmenin, genelde iddia edildiği gibi Protestanlıktan çok daha önce, Eski Ahit'le yani Hz. Musa dönemiyle başladığını iddia eder. Buna göre, Musevilik bütünüyle dinî/kutsal varlık, nesne ve davranışlardan meydana gelen bir dünya telakkisini yıkmış; Tanrı'yı kâinatın dışına çıkarıp, beşeri tarihi (peygamberler tarihini) merkeze alıp, büyüsel inançları reddedip dünyevi hükümleri içeren bir kanun koyarak dinin ilk sekülerleşmesini sağlamıştır.<sup>25</sup> Bu yaklaşım açıkça ilk insanın fetişist ve politeist bir inanca sahip olduğu, daha sonra tek-tanrıcılığa yöneldiği şeklindeki evrimci anlayışın sonucudur. Oysa "din"e göre yaşanan süreç bir





sekülerleşme (dinden uzaklaşma) değil, dinin hurafelerden arındırılıp aslına döndürülmesidir. Zira her peygamber dine bulaşan şirk unsurlarını temizlemek ve insanları doğru yola iletmekle görevlendirilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Protestanlığın sakramentlerin (Hıristiyanlığın temel ibadetlerinin) sayısını azaltması, ruhban sınıfının otoritesini sınırlandırması, azizlerin, şehitlerin, ikonaların manevi nüfuzunu reddetmesi de iddia edildiği gibi bir sekülerleşme değil, dinin aslına dönüşüdür. Nitekim Osmanlı'nın son aydınları gündelik hayatın her yönünü kuşatan ve İslam'ın temel kaynaklarından çıkarılması mümkün olmayan pek çok inançla mücadele ederken, bunu toplumun dinî düşünceden sıyrılması amacıyla değil, "din"e dönmeleri amacıyla yapmaktaydılar.<sup>26</sup>

Sekülerleşme kavramı gibi, dünyevileşme kavramı da bizim düşünme biçimimizi etkilemektedir. Bugün dindar insanların dünyevi bazı makamlarda bulunması ve dünyevi kazanç içinde olması temelde bir dünyevileşme

olarak kabul edilemez. Bu olağan bir durumdur ancak çok uzun bir zaman boyunca dindar insanlar harici ve dâhili sebeplerden ötürü düşük konumları benimsediklerinden (hatta içselleştirdiklerinden) yeni konumu yadırgamaktadırlar. Burada kadim dinî kaygı kendini hemen göstermektedir: Acaba zenginlik ve makam dinî yaşantıyı olumsuz etkileyecek midir? Nitekim yüksek konumlara gelen insanlarda çok detaylı araştırmalara girmeden rahatlıkla gözlenebilen adaptasyon ve istikrar problemi bu kaygıyı haklı çıkaracak niteliktedir. Kanaatimizce makam ve servet sahibi olmak dünyevileşmenin doğrudan kendisi değildir, esas dünyevileşme dinî kaygının ikinci plana itilmesi, insanların birey-merkezli bir düşünceye sahip olmaları ve dini genellikle kişisel mutluluğun bir aracı gibi görmeleridir. Burada toplumun tarihte görülmemiş yepyeni bir durumla karşı karşıya olduğunu ve dünyevileşmenin bireysel değil kitlesel olduğunu rahatlıkla iddia edebiliriz.

Dünyevileşme: "Özne"nin Değişimi

Dünyevî olana meyil insanın tarihiyle başlar. Fakat İbrahimî dinlerin dünyaya hâkim olduğu çok uzun dönemler boyunca "dünya" bir toplumsal değer olarak kabul görmemiş, dünyaya yönelen salt "birey" de yüceltilmemiştir. Bu durum Hıristiyanlığın hâkim olduğu ortaçağ Avrupa'sında rahatlıkla görülebilir.<sup>27</sup> Batı düşüncesindeki önemli dönüm noktalarından olan Aydınlanma felsefe-

si insanın artık aklını kullanabilecek rüşt çağına girdiğini iddia ederken<sup>28</sup> Tanrı'nın otoritesini de reddetmekteydi. Artık dünyaya yön verecek olan ilahi emirler değil, insani istek ve düşünceler olacaktı. Aydınlanma Tanrı'ya inkâr etmez ama genel olarak sahip olduğu deist anlayış ile geri plana iterek "birey"i ön plana çıkarır. On dokuzuncu yüzyıl ise büyük çoğunlukla Tanrı düşüncesini de reddederek "birey"i mutlak anlamda özgür bırakacaktır; bir başka ifadeyle bireyin kendisinden başka sorumluluk hissedeceği aşkın bir varlık bırakmayacaktır. Birey, bireyin özgür düşüncesi, bireyin hak ve özgürlükleri modern batı düşüncesinin temelini oluşturur.

Bireyci anlayışın toplum hayatında gözle görülür etkileri olmuştur: Birey düşüncesini özgürce açıklayabilir, istediği inanca sahip olabilir ve istediği an değiştirebilir, medeni durumuyla ilgili istediği değişikliği yapabilir (Katoliklerde dinen boşanmanın yasak olduğu düşünülürse bu durum oldukça önemli bir değişimdir), kendisi için uygun gördüğünde çok zararlı bir maddeyi kullanabilir, hatta kendi hayatına son (ötenazi) verebilir. Bugün tıp otoriteleri tarafından bir haftalık ceninin bile canlı olduğunun teyit edilmesine rağmen kürtaj hakkının tanınması bireyin yüceltilmesinin en uç örneğidir. Bu ve benzeri uygulamalarda kendini gösteren birey merkezli düşünce her toplumda ve her birey üzerinde modern felsefenin arzu ettiği oranda gerçekleşirse dahi, modernlik-öncesi ile muka-

**Türkiye Batı'ya en yakın ve en fazla çekim alanında olan bir ülke olarak bu gelişmelerden etkilenmiştir.**

yese edilmeyecek oranda bir değişim söz konusudur ve bu değişim hukuki olarak da güvence altına alınmıştır.

Konunun din boyutuna geldiğimiz zaman, şüphesiz sekülerleşme teorisyenlerinin iddia ettiği gibi insanlar dinî düşüncelerini terk etmeseler bile dinin kurumsal yapısından önemli ölçüde kurtulmuşlardır. Batı'da kiliseye gitme oranları çok düşüktür ve genelde de önemli zaman dilimlerine münhasırdır.<sup>29</sup> Kilisenin boşanma, kürtaj, eşcinsel evlilikler, ötenazi gibi konulardaki çağrılarını hükümetler ve toplum nezdinde ciddi bir karşılık bulmamaktadır. Yükselen bir trend olarak "özel dindarlık"ta birey, vaktiyle Aydınlanmacıların yapmak istediği gibi dinî inancını kendini belirlemede, ama Aydınlanmacılardan farklı olarak<sup>30</sup> mevcut dini kendisine göre yorumlayarak veya harmanlayarak bir yaşantı sürdürmektedir. Dinî kayıtsızlık da bu dönemin tezahürlerinden bir tanesidir. Kişi inancı için mücadele etmediği gibi, bir başkasının inançlı veya inançsız olmasıyla pek ilgilenmemekte, genel bir kayıtsızlıkla çoğulcu bir düşünceyi benimsemiş gözükmektedir. Burada insan ve toplum hayatına artık Tanrı değil, birey yön vermektedir ve din bireysel mutluluğun bir yardımcı aracından başka bir şey değildir.

Türkiye Batı'ya en yakın ve en fazla çekim alanında olan bir ülke olarak bu gelişmelerden etkilenmiştir. Üstelik toplumumuzun Batı toplumlarına göre çok daha dindar oluşu daha karmaşık bir durum ortaya çıkarmıştır. Bir başka ifadeyle dinini yaşamak isteyen çok daha büyük bir kitlenin değişimi söz konusudur.

Ülkemizde toplumun dine bakışını etkileyen önemli faktörlerin başında hemen her-

**İkinci ile bağlantılı  
ama mutlaka ayrıca  
zikredilmesi gereken  
üçüncü bir husus dindar  
camianın duymuş olduğu  
komplekstir.**

kesin içinden geçtiği pozitivist anlayış gelir. Modern dünyadaki ulus devletlerin belirleyici kriterlerinden bir tanesi eğitim-öğretimin toplumun her kademesine ve her bölgesine yayılmasıdır. Bu durum aynı zamanda modernizmin tek biçimci yapısına<sup>31</sup> uygun insan çıkarma amacına hizmet eder. Batı'da pozitivizme ciddi eleştiriler yapılmasına karşın ülkemizdeki modern eğitim müfredatı bu felsefeyi ısrarla sürdürmüş, idealist öğretmenler halkın "geri" âdet ve düşüncelerini terk etmesi için uğraş vermişlerdir.<sup>32</sup> Bu politikanın toplum üzerinde hedeflenen amaca ulaşmadığı bellidir ancak yine de dini gözlenebilen varlıklara ve nedenlere indirgemek isteyen insanlar çoğalmıştır. Bu felsefenin etkisindeki birey mucizenin doğal yollarla açıklanmasına, cinlerin birer enerji olduğu iddiasına, namaz, abdest, oruç gibi ibadetlerin tıbbî hikmetlerine daha meyillidir. Teslimiyetçi değildir; sorgulamakta ve kendi mantığına büründürebilirse kabul etmektedir.

İkinci olarak hem eğitim müfredatları hem de kitle iletişim araçları yoluyla sürekli empoze edilen modern değerlerle din arasında bir uzlaşma ortaya çıkmıştır. Bu aslında Batı'da da gözlenen durumun devamıdır. Zira modernlik projesinde din yer almamaktaydı ancak toplumlar dinî inançlarını devam ettirdiler ve post-modern toplum teorisinde din geri döndü. Ülkemizde de modern bireyin dindar olabileceği öngörülmüyordu ancak bugün gelinen noktada inat ve ısrarla modern olmak isteyen dindar bireyleri görmekteyiz. Bu bir

tarafından modern değerlerin adeta reddedilemez bir dogma gibi sunulmasından, diğer taraftan dindar insanda gelişen kompleksiten kaynaklanmaktadır. Şüphesiz tam olarak modern anlamda olmasa da, İslam'ın temel kaynak ve uygulamalarında insan hakları, hayvan hakları, hukukun üstünlüğü, eğitime verilen değer, hatta serbest piyasa ekonomisi gibi öğeleri bulabilmenin modernlik-İslam uzlaşısında önemli etkisi söz konusudur. Bu uzlaşının bazı konularda abartı olduğunu kabul etmemiz gerekir. Modern bir değer olarak "özgür düşünce" veya "birey olma" ile dinin uzlaşması acaba ne derece mümkün olabilir?

İkinci ile bağlantılı ama mutlaka ayrıca zikredilmesi gereken üçüncü bir husus dindar camianın duymuş olduğu komplekstir. Bu ülkede uzun yıllar boyunca dindarlık toplumun alt tabakasıyla, geleneksel düşünce ve yaşam tarzıyla özdeşleştirilmiştir. Bu durumda toplumca saygın görülen konulara ulaşmak isteyen dindar dinî kimliğini saklamak veya toplumda saygı uyandıracak bir şekilde ortaya koymak, yani bir çeşit telafi mekanizması geliştirmek zorunda kalmıştır. Mustafa Kutlu'nun Ya Tahammül Ya Sefer'indeki Profesör Asım Bey, belirli mevkilere gelebilmek için dinî kimliğini gizleyen tipi hikaye eder. Bugünlerde tekrar gündeme gelen 1970'lerin Huzur Sokağı'ndaki Bilal dindardır ama okulun parlak bir öğrencisidir. Bu ikinci anlayış kompleksin yaygın ve propagandası



en fazla yapılan ifadesidir. "Dindar birisi olarak okulun en çalışkanı, yabancı dili en iyi bileni, teknolojiyi en iyi kullananı, iş hayatında en başarılısı, hatta giyiminde en şık olanı olacaksın!" Bu yaklaşım bir kuruntuya da dayanmaz, zira 1990'larda bile bir dindarin evinde veya İmam Hatip Lisesinde bilgisayar gibi cihazların olmasını garip bulan insanlar söz konusuydu.

Bugünün insanının dine bakışını etkileyen bir diğer faktör dinî tartışmaların, özellikle 1990'lardan itibaren kitle iletişim araçları vasıtasıyla halkın gözü önünde alenen yapılmasıdır. Bu dönemde bazı akademisyenler ve ilahiyatçılar özel televizyon kanallarında namazdan hacca ve kurbanı, örtünmeden, kadınların erkeklerle beraber saf tutmasına, mezarlarda Kur'an okunmasına kadar pek çok konuyu tartışmaya başladılar. Dikkat çekici biçimde bu tartışmalar 28 Şubat 1997 sonrasında da kesilmeden devam etmiştir.<sup>33</sup> Son iki yılın en popüler tartışma konusu olan teravih namazı ve imsak vakti kamuoyu tarafından çok iyi bilinmektedir.

Nihayetinde dindar insanı etkileyen son bir faktör olarak çoğulcu anlayışı özellikle belirtmeliyiz. Çoğulculuk özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, bir taraftan ülkelerindeki göçmenler diğer taraftan da eski düş-

man komşularıyla geçinmek zorunda kalan Batı Avrupa'da revaç bulan bir anlayıştır. Felsefi anlamda kökü hakikatin doğasının farklı şekilde tezahür edebileceği düşüncesine dayanır ve pratikte diğer inanç ve kültür topluluklarına hoşgörülle bakmayı gerekli görür. Çoğulcu toplum anlayışı, etnik, dinsel ve dilsel köklerine bakılmaksızın bütün insanların eşit biçimde bir araya geldikleri bir modeldir. Ülkemizde bu anlayış Batı'dan etkilenmeden ziyade, ülke içindeki siyasi ve hukuki uygulamalara karşı bir refleks olarak kendini göstermiştir. Buna göre, kamusal hayatta baskı altında kalan dindar, kendisinin kimsenin inanç ve yaşam tarzına karışmadığı, dolayısıyla kendisinin de böyle bir hakka sahip olduğu şeklinde bir söylem geliştirmiştir. Kanaatimizce bu söylem şartların sürüklediği oportünist bir yaklaşım olmayıp pek çok kişi tarafından benimsenmiştir.

Bütün bu faktörlerin sonucunda bugünün dindarının teslimiyetinde bile bir "birey" olarak kendisini ön plana çıkardığını söylemek mümkündür. Kanaatimizce de esas dünyevileşme burada, "birey" in hayatın merkezi haline gelişinde ortaya çıkar. Bugün dinî gruplara bağlı olanların dışındaki dindar camiada kendisini dinî bir otorite olarak gören ayrı bir sosyal kategori söz konusudur. Bunlar kitle iletişim araçlarındaki dinî tartışmaları takip eder, bazı neşriyatı okurlar ve neticede bir hükme ulaşırlar. Hatta doğrudan Kur'an mealini okuyup içtihatla bulunanlar söz konusudur. Burada artık İslam'ın orta yolunu temsil eden ulamanın dinî otoritesi kaybolmuş olur. Kişi bir yandan dini yaşamak istemektedir, diğer yandan dinî bir otoriteyi beğenmemektedir. Bu durumun patolojik bir sonucu olarak karma inanç biçimlerinin ya da İslam geleneğinde daha önce görülmemiş anlayışların ortaya çıktığını görüyoruz. Örneğin Kur'an'a iman eden ve ama cinlerin varlığını reddeden veya reenkarnasyona inanan



kişilere rastlamak olasıdır. Bunun yanında İslam'da başörtüsünün bir zorunluluk olmadığı veya kadınların da imamlık yapabileceği gibi yepyeni hükümler telaffuz edilmektedir.

Birey olmakla irtibatlandırabileceğimiz önemli dünyevileşme belirtisi de dinin bireyin kişisel mutluluğu için gerektiğinde kullanılacak bir araç olmaktan başka bir şey olmadığı şeklindeki düşüncedir. Bu düşünce çoğulcu anlayışla birlikte kendi içinde paradoksal görüntülere sahne olmaktadır. Örneğin ibadetini yapan veya inancına uygun giyinen bir ebeveyn, çocuklarının din anlayışlarının onlarca belirlenmesi gerektiğini düşünebilmektedirler. Burada kişinin ne için ibadet ettiği sorusunun cevabı muğlâklaşmaktadır. Eğer bir ebeveyn yarın ahirette kurtuluşa ermek için ibadet ediyorsa aynı şeyi kendi çocukları için istememesi paradoksal değil midir? Dine karşı kayıtsızlık burada apaçık meydandadır.

Şüphesiz bütün bu gelişmeler henüz toplumun bütününde egemen değildir ama hızlı bir şekilde artma eğilimindedir. İngiliz mühenedi Lord Northbourne Batı'daki yeni dini hareketlerin, dinin geri gelmesi olarak değil, dinin özünün değişimi olarak yorumlanmasını gerektiğini söylemişti.<sup>34</sup> Benzer bir durum Türkiye için geçerlidir. Türkiye'de dindarlar artık dini tebliğ ederken, dinin özünü değiştirmeye aday olan yeni anlayışlar ve uygulamalar ile de baş etmek zorundadırlar.

1 Bkz. Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., 7. bs., İstanbul, 2010, s. 517; Ömer Demir, Mustafa Acar, Sosyal Bilimler Sözlüğü, Vadi Yay., 3. bs., Ankara, 1997, s. 196, Mehmet Ali Kirman, Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü, Rağbet Yay., İstanbul, 2004, s. 70. Kavramın ülkemiz din sosyolojisi literatüründe kullanımında Ali Coşkun'un çevirisinin önemli bir etkisi vardır. Coşkun, Berger'e ait bir eserde "sekülerleşme"yi sürekli olarak "dünyevileşme" ile ifade etmiştir. Bkz. Peter L. Berger, Dinin Sosyal Gerçekliği, Çev. Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul, 1993, s. 156 vd.

- 2 J. W. Redhouse, English and Turkish Lexicon: İngilizceden Türkçeye Lugat Kitabı, İstanbul, 1922, s. 670.
- 3 Şemseddin Sami, Kâmûs-ı Fransevî, y.y., trs., s. 1980.
- 4 Marshall'ın sözlüğünde kavramın Türkçeye tercüme edilmeden "sekülerleşme" şeklinde verilmesi bu eğilime işaret etmektedir. Bkz. Gordon Marshall, Sosyoloji Sözlüğü, Çev. Osman Akinhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2005, s. 645.
- 5 Dikkat çekici bir şekilde, henüz Türk Dil Kurumu da dahil olmak üzere hiçbir kişi veya kurumun hazırladığı sözlükte "dünyevileşme" fiili yokken, D. Mehmet Doğan'ın sözlüğünde yer almaktadır. Bkz. D. Mehmet Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, 8. Bs., Rehber Yay., Ankara, 1990, s. 289. Doğan İslâmî câmiinin önemli aydınlarından biri olarak kabul görmektedir.
- 6 Mehmet Taplamacıoğlu, Din Sosyolojisi, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1963, s. 130-131.
- 7 Hans Freyer, İçtimai Nazariyeler Tarihi, Çev. Tahir Çağatay, A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay., 3. Bs., Ankara, 1977, s. 193.
- 8 Hilmi Ziya Ülken, Sosyoloji Sözlüğü, M.E.B. Yay., İstanbul, 1969, s. 89, 420.
- 9 Taplamacıoğlu, a.g.e., s. 130.
- 10 Özer Ozankaya, Temel Toplum Bilim Terimleri Sözlüğü, Cem Yay., İstanbul, 1995, s. 241.
- 11 Hüseyin Gültekin, "Dünyevileşme camilerimizi de tehdit ediyor", [http://www.yeniasya.com.tr/yazi\\_detay.asp?id=7025](http://www.yeniasya.com.tr/yazi_detay.asp?id=7025) [erişim: 26.09.2012]
- 12 Burhanettin Can, "Dindarlık ve Dünyevileşme," EskiYeni, Sayı:13, İlkbahar 2009, s. 81-83; Burhanettin Can, "Dünyevileşme: Makam Tutkusu," <http://www.milligazete.com.tr/makale/makale-203603.htm> [erişim: 26.09.2012]. Benzer bir yaklaşım için bkz. Muhsin Toprak, "Dini Hayatı Kemiren Tehlike: Dünyevileşme," <http://www.yeniumit.com.tr/konular/detay/dini-hayati-kemiren-tehlike--dunyevilesme> [erişim: 26.09.2012]
- 13 Bkz. Muhammed Fesih Kaya, "Dünyevileşme Yanılgısı," [http://www.gunisi.org/haber/dunyevilesme\\_yanilgisi\\_1](http://www.gunisi.org/haber/dunyevilesme_yanilgisi_1) [erişim: 26.09.2012]
- 14 Ekrem Sarıncıoğlu, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, 4. bs., Fakülte Kitabevi, Isparta, 2002, s. 208, 210.
- 15 Gordon Leff, "Waldensians," The Encyclopedia of Religion, Ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing, New York, 1987, c. 15, s. 327.
- 16 Reşat Öngören, "İbrahim b. Edhem," DİA, TDV Yay., İstanbul, 2000, c. 21, s. 293.
- 17 Süleyman Uludağ, "Dünya," DİA, TDV Yay., İstanbul, c.10, s. 23.
- 18 Tasavvuf tarihinde zenginliği fakirlikten üstün gören ve bu anlayışları yüzünden özellikle tasavvuf erbabı arasında tenkitle karşılanan Yahya b. Muaz Razi, Ebu Said Mihenî gibi mutasavvıflar zikredilir. Bkz. Hucviri, Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1982, s. 101, 223, 270.
- 19 İbnü'l-Cevzî, Şeytanın Ayartması Telbîs-i İblîs, Çev. Savaş Kocabaş, Elif Yay., İstanbul, 2003, s. 237-239.
- 20 Fazlur Rahman, İslam, Çev. M. Dağ, M. Aydın, 3. bs., Selçuk Yay., İstanbul, 1993, s. 187, 210.
- 21 Melamilik ve zihniyet çözümlemesi için bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, Melâmilik ve Melâmîler, Gri Yayın, İstanbul, 1992, s. 200-201; Sabri F. Ülgener, Zihniyet ve Din İslâm, Tasavvuf ve Çözümleme Devri İktisat Ahlakı, Der Yay., İstanbul, 1981, s. 81-85.
- 22 Osmanlı Devleti'nin son yüzyılında genel anlamda çalışma ahlakı ve yaşanan değişim konusunda bkz. Vejdi Bilgin, "Geç Dönem Osmanlı Çalışma Hayatı ve Çalışma Zihniyeti Üzerine Bir Çözümleme," İslam ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir, 2008, ss. 159-176.
- 23 Orhan Türkdöğen, Aydınlıktakiler ve Karanlıktakiler (Toplumumuzun Dramı), Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1982, s. 55-60
- 24 Bkz. Rodney Stark, "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme," Sekülerizm Sorgulanıyor, Haz. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, s. 34-35.
- 25 Berger, a.g.e., s. 169-178.
- 26 Örnek olarak bkz. Mehmed Şemseddin, Hurâfattan Hakikate: Hurâfeler ve İslâm Gerçeği, Hz. Ahmet Gökbel, Marifet Yay., İstanbul, 1997, s. 278 vd.
- 27 Aron Gurjeviç, Ortaçağ Avrupası'nda Birey, Çev. İ. İgan, Z. Ülgen, Afa yay., İstanbul, 1995, s. 262-264.
- 28 Immanuel Kant, Seçilmiş Yazılar, Çev. N. Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 211.
- 29 Grace Davie, Modern Avrupa'da Din, Çev. Akif Demirci, Küre Yay., İstanbul, 2005, s. 85-103.
- 30 Aydınlanma felsefesi artık reşit olan insan aklının, "eski" dinleri bir kenara bırakıp, bütün toplumsal kurumlar gibi din kurumunu da kendisinin kurması gerektiğini söyler. Deist John Toland böyle bir girişimde bulunmuştur. Bkz. Marcit Gökberk, Felsefe Tarihi, 6. Bs., Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990, s. 362-363.
- 31 Bkz. Peter Wagner, Modernliğin Sosyolojisi, Çev. Mehmet Küçük, Sarmal Yay., İstanbul, 1996.
- 32 Bkz. Erol Özbilgen, Pozitivizmin Kıskaçında Türkiye, Ağaç Yay., İstanbul, 1994, s. 114-124.26 Örnek olarak bkz. Mehmed Şemseddin, Hurâfattan Hakikate: Hurâfeler ve İslâm Gerçeği, Hz. Ahmet Gökbel, Marifet Yay., İstanbul, 1997, s. 278 vd.
- 33 Dinî tartışmalar konusunda bkz. Vejdi Bilgin, "Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü," U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:12, Sayı:1, 2003, s. 203-204.
- 34 Lord Northbourne, Modern Dünyada Din, Çev.Ş. Yalçın, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s.77 vd.



## DÜNYEVİLEŞME : BENLİĞİMİZİN İSRAFI

Doç.Dr.Müfit Selim SARUHAN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dünya Hayatının Ontolojik ve Etik Değeri

İslâm Ahlâk Felsefesi penceresinden bakıldığında, insanın dört temel çabası vardır.Beslenmek, üremek,barınmak ve anlamak.Diğer canlılarla beslenme, üreme ve barınma çabamızda ortaklık taşırken,anlama çabası sadece insana özgüdür. Anlama çabasının olmadığı bir hayat, bitkisel ve hayvani bir düzeyi nitelendirir.Anlamaya giden yol bilgi-den ,davranışa giden yolda anlamadan geçer. Anlamak, inanmayı kapsar. İnanmak anlamaya karar vermektir. İnsanın beslenip ürettiği barındığı ve anlamaya çalıştığı ortamın adı hayattır. Dünyevileşme tartışmalarının kaynağında kanaatimce yatan temel kaygı, anlama çabasından uzak ,beslenme üre-

me ve barınmaya odaklanmış bir hayat tarzıdır.Anlama ve inanmanın dışlandığı bir ortam, insani düzeyden bir düşüşü sıradan bir dünyevileşmeyi göstermektedir.İnsanın yüzü serüveni aslında tümüyle bir anlama çabasıdır. Anlam buldukça insan yoluna devam eder. Anlam yoksa hayatta yoktur. Anlam bulma, insanın yaşamla barışıklığıdır. Allah,insan ilişkisi söz konusu olduğunda ilahi dinlerde, misak ahit, sözleşme olgusu öne çıkar. İşte bu ahit alma aslında insanın hayatta anlam yüklemesidir. Anlam arayışı özgürlüğü bulmaktır. Bu özgürlük bizim İslam filozoflarının saadet tanımlarıyla daha anlam kazanmaktadır. Birey, bilgiyle aydınlanıp duyu-sal lezzetlerin geçiciliğini idrak edip onlara iltifat etmeyince akli lezzeti arar.Ay altı aleme

iltifat etmez.Ay altı aleme bağıllık tutsaklıktır.Ay üstü aleme olan iştihak özgürlüktür.Ay altı alemde kevn ve fesad yani oluş bozuluş vardır.Renkler vardır.Oysa ay üstü alem renkleri barındırmaz.Renk sizlik vardır.Allah'ın doğal boyası vardır.İşte Ruh,ay altı aleme iltifat etmeyip ay üstü aleme yöneldiğinde bir sevinç duyar.Bu sevinç olgunluğun,saadetin ve özgürlüğün sesidir.

İslâm Ahlâk felsefesi erdemli bir yaşamın ilkelerini göstermektedir. Hayat karşısında di rayetli bir duruş ve bakış açısı kazandırmaktadır. Böylece mutluluğa, zevke, iyi ve kötüye, hüzün ve kedere, daha bilgece bakabiliyoruz.Zihnimizin derinliklerinde metafiziksel spekülasyonlar yaparken, ruhumuzun karanlık sokaklarını bilgi ve erdemlerle aydınlatmanın ilkelerini öğreniyoruz.Bu dünyada, birey olarak yalnız yaşayamayacağımızı toplum içinde yaşayarak olgunlaşabileceğimizi öğreniyoruz. İslam ahlakı adalet, emanet ve ihsan ilkeleriyle mücehhez olarak organize olmamız gerektiğini bildiriyor.Kozmik metafizik uygarlığın yansıması olarak yeryüzünde bir medeniyet kurma görevimiz olduğunu anlıyoruz.

Kur'an'da "hayat" hakkında ifadeleri incelediğimizde görürüz ki; bu dünya hayatı ileriki bir hayata basamaktır. Bu dünya hayatı belli görünüşlerden ibaret, geçici, aldatıcı bir hayattır. Kalıcı hayat, bu dünya hayatından sonra başlayacaktır. Hayat, canlılık demektir. Dünya, insanın imtihan yeridir. İslâm düşüncesi açısından, Allah'ın güzel isimlerinden biri de "Hayy"dır. Canlılık ve dirilik anlamlarına gelir.Hayat, tek boyutlu değildir. Sadece görünen bu âlemlle sınırlı değildir. Hayat görünen ve görünmeyen iki âlemin bütününden oluşan bir sistemdir.

"Şüphesiz bu dünya "hayat"ı geçicidir. Ama âhiret doğrusu işte o kalınacak yurttur"( Mümin, 40)"Dünya hayatı sadece oyun ve oyalanmadır. Âhiret yurdu, sakınanlar için daha iyidir. Düşünmüyor musunuz?"( En'am, 6/32)

Dünya kelimesi,d-n-y, köklerinden türemiş, bayağı, aşağı, alçak anlamlarına gelmektedir.Kur'an da el hayatü't-dünya ifadesi geçmektedir.(İsfehani,er Ragıp, "el Müfredat fî garibi'l Kur'an,1986, s. 375)

Üzerinde yaşadığımız küre mânâsına gelecek şekilde, Kur'an da arz kelimesi kullanılır. (En'am 6/101, A'raf 7/54, Yunus 10/3, Nebe 78/6) Tasavvufî edebiyat ve gelenekte, bu yüzden dünya kelimesinin istilâhî anlamından hareketle de, dünya hayatına ve nimetlerine karşı bir iltifatsızlık söz konusudur. Dünyaya iltifatın, insanı hürriyetten uzaklaştırıp esarete yaklaştıracığı düşünülmüştür.

Şüphesiz İslâm, görünen hayatın olumsuz yanlarını gösterirken, ondan kopuk, kayıtsız bir hayatı da kabullenmez. Dünya hayatı, âhiret hayatının elde edileceği bir ortamdır. O halde dünya hayatına gerekli saygı ve itina göstermek Peygamberin bir hadisinde yer aldığı üzere, hiç ölmeyecekmişçesine ona sahip çıkmak, İslâm'ın hayatı kavramadaki titizliğini gösterir. Kur'an, dünya hayatını kötülemez. Dünya hayatının algılanışını ve yaşayış biçimlerini eleştirir.Kur'an açısından bakılacak olursa, dünya hayatı saygıya değerdir.Kur'an,dünya hayatının ontolojik değerinden sıklıkla söz eder.Hayat, Allah tarafından yaratılmıştır.(Mülk,67/2) Kutsallığını buradan alır. Dünya hayatını gözlemlemek ondaki incelikleri nazar etmek, insanı Allah'ın varlığıyla birleştirmektedir.Dünya,Allah tarafından insanın emanetine verilmiştir.İnsanın



yeryüzünde halife oluşu,biz insanların yeterince anlayamadığımız hikmetleri içermektedir.İnsanın yeryüzünde halife oluşu ile ilgili meleklerin “kan dökcek” ve “ bozgunculuk çıkaracak” ifadelerine karşın Yüce Allah’ın “Ben sizin bilmediklerinizi bilirim” vurgusu üzerinde düşünmek gerekmektedir.Bu vurgu, insanın hakiki görevinin beklenenin aksine bozgunculuk ve kan dökmek değil islah ve yaşatmak olduğuna işaret eder gibidir. (Bakara 30/2) Kur’an, insana yaşama sevinci sunar. İnsanı hayattan ve çalışmadan küstüren bir anlayışa ve dinlere karşı çıkar.Dünyayı anlamlı kılan insanın yapıp etmeleridir. İnsan, çalıştığı ürettiği ve paylaştığı ölçüde değerlidir. İnsan karşılaştığı olumsuz durumlar-

da iradesinden asla vazgeçmeyecek insanların bütün haklarına saygılı olacaktır. Kur’an, insanlara yeryüzünün genişliğini anımsatarak herkesin yaşama sevinci içinde iyilikte yarışmalarını esas alır.(Zümer,39-10;Nisa,4-97)

İslam açısından dünya hayatının etik bir değeri söz konusudur. Dünya hayatı insanın ahiretini kazanacağı bir değerler alanıdır.Bu değerler alanında insanın özgürlüğünün ve ahlaki bir varlık oluşunun temel gereklerinden biri olan seçme özgürlüğü ile karşılaşırız. Dünya bir açıdan da kazanımlar alanıdır. Kur’an da Allah,geceyi istirahat ,gündüzü çalışma (Nebe,10-11) alanı olarak tayin etmiştir.Cuma suresinde Yüce Allah müminleri çoşkulu adımlarla ibadete davet etti-



## İslam Dini, mülkün helal yollarla alın teriyle kazanılmasının bütün insanların uyumunu sağlayan bir özellik olduğunu ortaya koyar.

ği gibi namaz bitiminde yeryüzüne dağılarak Allah'ın bağışladığı sonsuz ikramları kazanıp paylaşımlarına davet etmektedir.(62/9) Bu açıdan Kur'an da dünya hayatının bir oyun ve oyalanma (Hadid,20-21) olduğuna dair yapılan vurgu, dünyanın sunduğu imkanların gelip geçici olduğuna dairdir.İnsan, mutluluk adına neye sarılıyorsa dünyasal planda o,zeval bulmaktadır. Kur'an da İbrahim Aleyhisselamın diliyle iade edilen " batıp giden, geçici şeyleri sevmem"(Enbiya,87) gerçeği uhrevi, rabbani bir eğitim sürecinden geçmeden dünyevi planda neyin doğru neyin yanlış olduğuna neye ne kadar değer verileceğine hakkıyla bilgi sahibi olamayacağımızdır. "Dünya hayatı sizi aldatmasın"(Fatır,5) ayeti açıkça insanın akıl ve hikmet gözüyle bakmadığı sürece aldanmaya kanmaya elverişli bir varlık olduğunu göstermektedir.Kur'an açısından Yüce yaratıcı dileylene verir."Her kim dünya hayatını ve onun zinetini isterse (sağlık,otorite,rızık evlat ve mal) onlara dünyada iken çalışmalarının karşılıklarını tam olarak veririz"(Hud,15-26)Her bireyin manevi ve sosyal hakları kadar ekonomik hakları da bulunmaktadır. Buna göre, her bireyin mal edinme üretme ve paylaşma temel hakkı, yani vazgeçilmezi vardır. Mal edinme hakkı her bireyin mal edinme özgürlüğü anlamına gelmektedir. İslam dini, insanın doğasında bulunan mal edinme duygusuna sık sık dikkatleri çekerek bu duygunun insanın ahlaki özelliklerini yıpratmamasını öğütlemektedir. Kur'an da, "yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma, güzel atlara,deve,sığır,koyun

keçi gibi hayvanlara,ekinlere,karşı aşırı şehve beslemek insanlara güzel gösterilmiştir." denilmektedir.(Ali İmran,114.ayet)

İslam Dini, mülkün helal yollarla alın teriyle kazanılmasının bütün insanların uyumunu sağlayan bir özellik olduğunu ortaya koyar. Ekonomik güç, toplumun yararı ve üretime yönelik kullanılmalıdır. İnsanların ekonomik güçlerini ellerinde tutup piyasaya sürmelerini doğru görülmemiştir. (Tevbe,349) İnsanın insan oluşunun en temel göstergelerinden ve vazgeçilmezlerinden biri ise insanın çalışmasıdır. (Necm,53/99)

İlahi irade, insana dünyada hedef koymuştur.Bu hedef, dünya ve ahireti kazanmaktır.Mümin,dünyasal payını unutmayacaktır. ( Kasas,28/77) Ama bu dünyasal payı unutmama çağrısı para kazanma hırsını özendirmekten ziyade biz insanların Allah'ın bize sonsuz bağışladığı ihsan ve iyilikler gibi insanlığın hizmetinde olmamıza matuftur.Ayetin devamı, payın insanlığın hizmeti için kullanılması açısından önemli olduğunu vurgulamaktadır.Bununla birlikte bu ayetin müminlerin mal ve mülk kazanmak için meşru bir dayanak olarak gösterilmesine karşı çıkan kaygılı yorumlara da rastlamaktayız.Bu yorumlara göre "dünyadan payını unutmama" çağrısı mal kazanmaya bir davet olarak algılanmamalıdır.

İslamın Evrensel İlkesi: Ameller Niyetlere Göredir.

Bu itirazı cevaplamak için İslam düşüncesinin eylemleri belirleme noktasında en anahtar ilkelerinden biri olan "ameller niyetlere göredir" ilkesi üzerinde durmamız gerekir. Bu ilke, İslam düşüncesi açısından bireyin bütün davranışlarındaki içtenliğin, doğruluğun ve tutarlılığın kaynağını oluşturmaktadır.

Amel, davranışı nitelemektedir. İnsan davranışlarının iyi, kötü, doğru ya da yanlış ola-

rak değer kazanmasını belirleyen şey o fiili, yapmaya yönelik insanın zihnindeki amaç, yani niyettir. Niyet; isteği, hedef belirlemeyi içeren bir anlam çerçevesine sahiptir. Kişinin bir davranışı gerçekleştirirken o fiili yapış gayesi belirleyici olmaktadır.

İslam ibadetlerinin tasnifinde mal ve beden ile yapılan ibadetler vurgusunu hatırlamakta yarar vardır.Özlüce ifade etmek gerekirse malı ibadetin yerine getirilmesi için gerekli olduğu durumlar vardır. Mal gaye değer değildir. Mal ile yapılan ibadetler insanın ruhsal özgürlüğünün yolunu açar. Bu açıdan dünyevileşme korkusu kimi zaman ayetlerin yorumlanmasında mesafeli bir çizgiye alimlerimizi çekebilmektedir.İnsan aşkın alemden gelen ruhuyla beden hapisanesinde ve dünya zindanında olabilir.Fakat bu kafes ve zindandan kurtuluşun yolu gerçek ve en üst düzey iyiliğe ulaşmanın yolu Kur'an'ın şifa dolu ayetlerinin ışığında sevdiklerimizden infak etmek değil midir?

İslam ve dünyevileşme konusunu ele alırken başlıca tartışma alanlarından biride kazanma etiğidir. İslâm ahlâkında yer alan emir ve yasaklar bireyin psikolojik, sosyolojik, fizyolojik, etik, estetik yönlerini doğal mecrasında akıtmayı hedeflemektedir. İslâm iktisat felsefesinin içeriğini besleyen ahlâk felsefemiz yer ve gökte ve bunların arasında bulunan kaynakların mutlak sahibinin Allah olduğunu vurgulayarak, insanlardan bu ilâhî mirası eşit ölçüler içinde kullanmalarını ister. İslâm'ın dünya uygarlık tarihindeki en önemli katkılarından biri de yapıp etmeleriyle tercihi ve dünyayı şekillendirmesiyle özgür bir insan modeli sunmasıdır. İslâmî özgürlük anlayışı Adam Smith, John Stuart Mill gibi toplum filozoflarının özgürlük kavramından ayrılır. Onların ortak anlayışında bi-

reyin özel mülkiyet hakkı, toplumsal çıkarlara maksimum katkıda bulunabilecek kurumlar dizisini oluşturur. İslâm'da bireysel mülkiyet sınırlanır. Mülk, Allah'ındır.İnsan "hâlife" sıfatıyla doğal bir sahip olmaktan çıkar.İslâm iktisadını ahlâkla ilişkili olarak değerlendirdiğimizde onun ilkelerini Kur'an ve hadisten aldığını, zaman ve zemine göre esneklik özellikleri taşıdığını, emeği esas aldığını, toplumun ihtiyaçlarını göz önünde bulundurduğunu, üretimin arttırılmasını hedeflediğini ve hepsinin ötesinde gerektiğinde "öteki" ile malı paylaşmayı özendirdiğini ve bu paylaşımın bir ibadet olarak hem Yaratıcıya hem de kendimize karşı bir sorumluluk olduğunu bulmaktayız.

Benliğimizin İsrafı:Dünyevileşme

İsraf, kelime olarak s-r-f kökünden türemiştir. Bu kelimenin sınırı aşmak, hata, görmezden gelme, gaflet, aşırıya kaçmak gibi anlamları bulunmaktadır. İslâm düşüncesinde ise bu





kavram, yaşamın her sahasında dinî, dünyevî, sosyal, psikolojik, ekonomik, kültürel alanlarda, din ve aklın orta yol çizgisinden çıkmayı ve sapmayı ifade etmektedir. Ahlâk kitaplarımızda israf ortada olan cömertliğin, cimrilikle beraber aşırılıklarından biridir. İsrâf, cömertlikten sapmayı ifade eden aşırı harcama ve elden çıkarma tutumudur. İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn'de Gazzâlî israfı, din, âdet ve toplumsal gereklerin ölçüsü dışında harcama olarak belirleyerek bir şeyin yaratılış gayesi dışında kullanılmasını israf olarak nite-ler. Cürcanî, et-Tarifât'ında israfı, gereksiz yere fazla mal harcamak, harcamada sınırı aşarak saçıp savurmak olarak tanımlarken, Kur'an'da yer alan tebzir ifadesini de kullanır. Edebu'd-Dünya ve'd-Dîn'de Maverdî, israf ile tebzir arasındaki ayırımı dikkatleri çekerek doğru yerlerde haddinden fazla harcamaya israf, yanlış yerlerde haddinden fazla harcamaya da tebzir demektedir.

Kur'an bağlamında israf, şirk ve zulüm, tevhid inancından sap-

mayı ifade ettiği gibi, insanın kendisine kötülük etmesi, kişiliğini olumsuz yönde harcıyıp tüketmesi, dinsel, hukuksal ve ahlâkî değerleri terk etmek ve nihayet insanın mal ve imkânları saçıp savurması anlamlarını içerir.(A'raf, 7/81; Yunus, 10/83; eş-Şuara, 26/151-152; Yasin, 36/19; Zümer, 39/53; el-En'âm, 6/141; el-A'raf, 7/81; el-İsrâ, 17/33; Nisâ, 4/6; Furkan, 25/67; Lisânu'l-Arab, "s-r-f"; et-Tarifât, "israf"; el-Mu'cem, "s-r-f".; Kallek, Cengiz, "İsraf", TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 23, s. 179)

Modern iktisatçılar da İslâm'da israf yaşağının temelinde üretim ve tüketim arasındaki dengiyi bozmamak ve tüketimi "ihtiyaç" temelinde oturtmanın yattığını belirtirler. İslâm, yeni bir gelir yaratan hem de adil bir bölüşmeyi sağlayan harcamayı öngörür. Kur'an düşüncesinde İsrâf, kişinin benliğinde israf gitmesi ve kişinin sahip olduğu mal ve eşya da israf etmesi başlıca iki boyutu oluşturur. İnsanın en temel sorunu tatminsizliği ve kendine yabancılaşmasıdır. Bunu ona bizzat hatırlatan Allah'tır. İnsan Allah'ı unutursa kendi benliğini ve kendi benliğinin mutluluk ve huzur yollarını unuttur.(Haşr,19)

#### Kişinin Benliğinde İsrafa Gitmesi

Kur'an-ı Kerim, israf konusunda yeni bir bakış açısı kazandırır. Buna göre kişi kendi kişiliği hakkında da israfı kaçabilmektedir. Zümer Sûresi 53. ayette " kendileri aleyhine israf etmiş, kullarım" ifadesini Elmalılı Hamdi Yazır, "insanın yaptığı bir fiilde haddini aşması ve kendisine karşı cinayet işlemesi" olarak yorumlamıştır.( Yazır, Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, c. 6, s. 268)

Kişinin benliğinde israf gitmesi, Kur'an bağlamında insanın fitratıyla, doğasıyla ilişkisini kesmesi, ruh ve bedeninin doğal akışını tersine çevirmesidir. İnsan, adalet ve

dengeden, cömertlik ve ihsandan, inanç ve çalışmadan uzaklaştıkça bir anlamda kendisine yabancılaştıkça doğru çizgiden çıkar, kişiliği zedelenir. İcini, özünü ve bir birey olarak gerçekleşme ve gelişme imkânını öldürmüş olur. (İsraf ale'n-Nefs). (Saruhan, M.S, "İslam Ahlakında İsrâf ve Cimriliğin Tedavisi", İslami Araştırmalar Dergisi ,İktisat Özel Sayısı.cilt 16,sayı 4, 640-647, (2003),

Yabancılaşma, patolojide kişiliğin kısmen ya da tamamen kaybedilmesini ifade eden bir terimdir. Hegel'de, kendi dışında hissedilen, varlıklarda kaybolmuş, mahrumiyet içindeki ruhun halini ifade eder. Sartre'da zihni yabancılaşma deliliktir. Yabancılaşan kendisi değildir. Dinsel anlamda şirk, birtakım varlıkları zihinde putlaştırmaktır. Ahlâkî açıdan ise bizce doğal özelliklerini dışlayıp psikolojik ve sosyolojik açıdan kişinin kendisi, dışında her şeyin olumsuz etkisi altında kalmasıdır.(Bolay,S.Hayri,Felsefî Doktrinler Sözlüğü,Ankara1979,s.8)

Kişinin Mal ve Sahip Olduğu Maddî Değerlerde İsrâfı

Kur'an, insandan üretim ve tüketim sürecine katılımını ister.( Bakara, 2/29; A'raf, 7/10; Ra'd, 3; İbrahim, 32-34; Mülk, 15.)

Bu üretim ve tüketim süresince insanın ne kendisine ve ne de çevresine zulmetmesini ister. Orta yol ilkesinden hareket edilmesini ister. Orta yol ilkesinin altyapısında insanın ruh ve beden sağlığının korunması ve geliştirilmesi yer almaktadır. Kur'an, hem israf ve hem de cimrilik konusunda insanları uyarak insanı ideal çizgiye çekmeyi hedeflemektedir. İnsan, zaman zaman temel ihtiyaçlarını yerli yersiz harcayabildiği gibi, ihtiyacı olmayan şeyleri de harcamaktadır. İnsanlar arasındaki ekonomik uçurumun engellenmesi amacıyla kişiler hem israf ve hem de cimrilikten uzak durmalıdır. (Bakara, 2/219, 273; İnsan, 8-9; Haşr, 7-8; Tevbe, 60; Mücadele, 4; Enfâl, 41)

İslam Ahlakında Dünyevileşme Karşısında İffet Kanaat ve Zühd

Dünyevileşmeyi önleyen erdemlerin başında iffet ve kanaat sahibi olmak gelir. Kindî, iffeti, beden ve ruhun korunması, geliştirilmesi için, gerekeni yapmak ve ortadan kaldırılması gerekeni kaldırmak ve gereksiz olanlara da ilgisiz kalma erdemi olarak tanımlar. Ahlâkî açıdan iffet, ifrata kaçmamayı, itidali gösterir. Akıl, şehvet ve öfke kuvvetlerinden, şehvet kuvvetinin itidali olan iffetin, eksikliği, ifratı şereh (bayağı haslara düşkünlük) aşırılığı, tefriti ise humuttur. (Haz duyar-sızlığı) behimi nefis, diğer bir ifadeyle şehevî güç, bilgisizliğe, ihtiraslara, boyun eğmesiy-le ifrat ve tefrite kaçır. Oysa, eksiklik ve aşırılıklarını "akıllı nefsin" bilgi temyizine ve ayırıcılığına tabi kılsa iffet erdemi ile tanışır.(Ebû Rîde, Kindî s. 276-278; İbn Miskeveyh, T.A, s. 38-39)

Haya,iffetin türlerinden olup, insana hay,diri bir bilinç sahibi olma imkanı verir. Arzuları dizginlemek, iffetin, şehvet gücünün dengelenmesi yönünü gösterir. Arzuların dış görünüşüne aldanmadan kalıcı olanın, daimî olanın bilgisine sahip olarak kendimizi muhafaza etmeyi gösterir. Ahmet Rifat'ın ifadesiyle "şehvetine yenilen kimse, açık denizlerde, dalgaların oyuncağı haline gelmiş bir sandala benzer. Fırtına da ne pusula ne de dümen işe yaramaz."( Ahmet Rifat, Tasvir-i Ahlak, s. 214-215.)Vakar, İffet türlerinden olan ve ağırbaşlılık anlamına gelen bir erdemdir. Hafifliğin ve şahsiyetsizliğin karşıtıdır. Kendisini bilen, haddini ve sorumluluğunu bilen kimse ağırbaşlı olur. Karşılaşmış olduğu durumlarda sorumluluğunun bilinciyle, ikbal ve idbarın gerçek mahiyetini bildiğinden kendisini kaybetmez.

Kanaat, insanın bir açıdan payına düşene razı olması ve hırs ve tutkularını dizginleyerek elindekilerle yetinmesi ve ikna olmasıdır.Kanaatkar olmayan kişi tatminsiz olandır.



İmkanlarıyla ikna olmayan bir kimse, bencilliğin kıskançlığın tutsağında hırsla ve tamaha kapılarak hem kendine hem de başkalarına zarar vermeye başlar. Kanaatkarlık iffet sahibi olmaktır. Ragıp El İsfehani kanaat ve zühd kavramlarını açıklarken kanaati daha manevi bir düzlemde ele alırken zühdün bu manevi halin eyleme dönüşmesinden ibaret olduğunu açıklar. Zühd kanaatin bir sonucudur. (Çağrıcı, "Kanaat" TDV, 24.c, s. 290)

Zühd tasavvufî edebiyatta, dünyaya olan ilgi, istek ve arzunun terk edilmesi olarak tanımlanır. Zühd, tasavvufî hayatta hürriyetle aynı anlamı havî görülmektedir. Kişi, dünyaya ve nimetlerine bağlı olduğu ölçüde, hürriyet açısından yetersiz sayılmıştır. Hürriyet, dünya ve onun sunduğu nimetlerden müstağni olma durumu olarak görülmektedir.

Tabakatü's-Sufiyye adlı eserinde Sülemî, tasavvuf istilahında farklı bir anlam içeren fakr kavramını şöylece tanımlıyor: "Fakr, hiçbir şeyin insana sahip olmamasıdır." Sülemî, fakrı, hürriyetle aynileştirir. Fakr, köle olma durumudur. Bireyin tüm eşya ile bir açıdan hikmet, adâlet, iffet, şecaat gibi dört er-

demin çerçevesi içinde ilişkiye girmesidir. Rezaletlerden uzak bulunmasıdır. Sülemî'nin, fakrı, hürriyet, yani köle olmama durumu ile özdeşleştirmesinin yanında, tasavvufî edebiyatın önde gelen kalemlerinden Serrac, el Lüma, adlı eserinde sözünü ettiğimiz fakrı, mukarreblerin hürriyet düzeyi olarak işaret etmektedir. (Sülemî, a.g.e., s. 215; Es-Serrac, a.g.e., s. 46)

Ragıp el İsfehanî, el Müfredat isimli alfabetik eserinde, hürriyeti, kulluğun zirvesi olarak tanımlar. İsfehanî'nin bu tanımı, hürriyetin tasavvufî düşüncedeki ahlâkî boyutunu ve anlayışını sergiler. Hürriyet, tasavvufî düşüncede "ahlâklanma" ve "ahlâkî güzellikler" ile bezenmek olarak görülmektedir. "Ahlâklı insan" ile "hür insan" terimi aynıyet taşımaktadır. Hürriyet, masivadan kurtulmak, kendimizi bulmak, aslî varlığımız olan Allah'a ulaşmamızı engelleyen, bizi özümüze yabancılaştıran her şeyden kurtulmaktır. (el İsfehanî, Ragıp, el Müfredat, Ubudiyyet mad. Kuşeyrî, Risâle, s. 364)



## SEKÜLERLEŞME PERSPEKTİFİNDEN YENİ DİNİ HAREKETLER

Prof. Dr. M. Ali KIRMAN

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

### Giriş

Din Sosyolojisi literatüründe din ve sekülerleşme ilişkisi değerlendirilirken yapılan analizlerde çoğu zaman dinî hareketler özellikle de batı toplumlarında ortaya çıkmış olan yeni dinî hareketler olgusu üzerinden çıkarımlarda bulunduğu görülmüştür.<sup>1</sup> Bir diğer ifadeyle, son yıllarda modern dünyada dinin yeri, önemi ve fonksiyonlarıyla ilgili değerlendirmeler yapılırken dinî hareketler veya gruplar önemli bir veri kaynağı olarak düşünülmüştür. Zira dünyanın büyüsmünden arınmasına yol açacak yoğun bir sekülerleşme süreciyle insan aklına verilen aşırı önemin ortaya koyduğu sonuçlara bir tepki/cevap olarak

çıktıkları anlaşılan yeni dinî hareketler aynı zamanda sekülerleşme tezine meydan okuyan ciddi bir tehdit unsuru olarak görülmüştür.

Bu yazıda yeni dini hareketler ve sekülerleşme ilişkisi, bu konudaki engin tartışmalara girmeksizin, iki boyutta ele alınacaktır. Yeni dinî hareketler, klasik sekülerleşme tezini geleneksel dindarlıktan uzaklaştırdığının göstergesi olarak yorumlayanlar ile bu hareketleri sekülerleşme tezinin yeni paradigmaları sonucu ortaya çıktığına dair görüşler çerçevesinde değerlendirilecektir.

## Yeni Dinî Hareketlerin Ortaya Çıkışı

Kıta Avrupasında 16. yüzyıldan itibaren bilim, sanat ve kültür vb. pek çok alanda zihniyet değişikliğine işaret eden Rönesans, Reform ve Aydınlanma hareketleri önemli ve kapsamlı değişimleri de beraberinde getirmiştir. Bu anlayış çerçevesinde ileri düzeyde sanayileşmiş toplumlarda ortaya çıkan modernleşme, postmodernleşme ve küreselleşme süreçleri insanın evrenle ilişkisini, dünyaya bakışını, din algısını ve tanrı inancının değiştirmesine ve yeniden tanımlanmasına yol açmıştır.

Modernleşme paradigmalarına yönelik eleştirilerin arttığı II. Dünya Savaşı sonrası süreçte dünya çapında yaşanan hızlı ve kapsamlı değişimlere paralel olarak özellikle sanayileşmiş Batı toplumlarında birçok yeni dinî hareket ortaya çıkmış ve kısa zamanda tüm dünyada yaygınlık kazanarak "küresel bir olgu" haline dönüşmüştür. "Yeni dinî hareket" kavramı, çoğu 1950'lerden sonra ortaya çıkan, 1970'lerden itibaren de yaygın bir ilgi görmeye başlayan ve söylemlerinde coşkulu bir dinî, ruhî ve felsefî yaşantı vadeden birbirinden farklı oluşumları ifade etmek için kullanılmaktadır (Barker 1992:9). "Yeni dinler" ya da "dinî uygulamaların yeni ifade biçimleri" olarak da nitelenen bu hareketlerin, üyelerine, hayatın anlamı, eşyanın tabiatı gibi en temel sorulara nihâi bazı cevaplar sunan dinî ve felsefî bir dünya görüşü önermelerinin yanı sıra yine onlara aşkın bilgi, ruhî dinginlik ve iç huzura erme, potansiyellerini ortaya çıkarma ve nihayet manevî yönden olgunlaşma ve gelişme gibi elde edilebilir bazı yüksek gayeler için vasıta ve imkanlar sağladıkları ve böylece ilgi ve iltifat gördükleri bilinmektedir. Bu hareketlerin ortaya çıktığı Batı toplumlarında aynı zamanda sekülerleşme ve bireycilik eğilimlerinin yaygınlığı, eğitim ve gelir düzeyinin yüksekliği gibi faktörler nedeniyle insanların ya bireysel olarak öz-

Yeni dinî hareketlerin ortaya çıkışı genel olarak modern toplumlardaki değişim süreciyle birlikte ele alınmıştır.

gür ve rasyonel tercihlerde bulunmaları veya bir takım zaaflarından yararlanılarak cezbedilmeleri suretiyle dinî bağlılıklarını değiştirmeleri söz konusu olmuştur.

Yeni dinî hareketlerin ortaya çıkışı genel olarak modern toplumlardaki değişim süreciyle birlikte ele alınmıştır. Zira modernleşme sürecinin toplumsal düzeyde rasyonelleşme yönünden yapmış olduğu katkılar ve bu katkıların bir sonucu olarak teknik ve altyapı alanında gözle görülür bazı imkân ve fırsatların ortaya çıkarılması açısından önemli gelişmelere yol açarken bu gelişmelerin dinî ve manevî alana yansımaları da olmuştur. Bir değerlendirme yapıldığında, modernleşmenin temel bileşenlerinden olan rasyonelleşme, sekülerleşme ve bireycilik gibi eğilimler, geleneksel inanç ve değerlerin gücünü zayıflatırken, oluşan boşlukların farklı biçimlerde doldurulmaya çalışıldığı görülür. Anlaşılan 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hızla değişmeye başlayan dünyada Batı insanı bir anlam ve kimlik krizine düşmüş, ancak kilisenin temsil ettiği mevcut din anlayışından da tatmin olmadığı için yeni arayışlara girmiş ve bu çerçevede yeni kutsallıklar, yeni dindarlık biçimleri ortaya çıkmış ve bu tür yeni dindarlıkları temsil eden birçok yeni dini hareket ortaya çıkmıştır.

Aydınlanma döneminden itibaren kutsal değerlerden yüz çeviren ve geçmişinden kopan modern Batı toplumları artık yeni bir takım kutsallıklar ile karşılaşmıştır. Anlaşılan 1960'larda yeni dinî hareketlerin ortaya çıkışıyla birlikte başlayan karşı kültür hareketi, daha ziyade Batı toplumlarında materyalist



## Yeni dinî hareketlerin ortaya çıkışı genel olarak sekülerleşme süreciyle ilgili olarak ele alınmıştır.

anlayışa ve yaşam tarzına ve ona eşlik eden sekülerleşen etosuna karşı bir tepkiyi ifade etmekteydi. Bu hareketin peşine düştüğü “yeni bilinçlilik hali” (Bellah 1976) ve anlam arayışı, çok çeşitli ve tuhaf görünüşler sergilemesine rağmen temelde dinî bir nitelik arz etmekteydi. Her ne kadar bu yeni kutsallıkların insanın manevî ihtiyaçlarına cevap verebilecek düzeyde olup olmadığı, sahte kutsallıklar olduğu iddia edilmekte ise de modern insanın bir arayış içinde olduğunu göstermektedir. Son yıllarda büyük bir çekim alanı oluşturarak yaygınlaşan yeni dinî oluşumlar hakkında çeşitli iddialar ileri sürülmekte ve bu iddiaların bir kısmını geçerli kılacak veriler söz konusu ise de, bu hareketlere yönelen insanların manevî bir takım ihtiyaçlarına cevap olabileceği gerçeğini göz ardı etmemek gerekmektedir.

İleri düzeyde sanayileşmiş batı toplumlarında ortaya çıkan yeni dinî hareketler hakkında farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Fonksiyonist perspektife göre bu hareketler, modernleşme sonucu toplumda fonksiyonu azalan kurumlarla bireyler arasında ilişki ve entegrasyon sürecine katkı yapan oluşumlar olarak olumlu yönde değerlendirmektedir. Sosyologların bir kısmı da bu tür hareketlerin herhangi bir kültürel özelliği ve entegrasyon sağlama gücü ve kapasitesi olmayan marjinal ve reaksiyoner oluşumlar olarak nitelendirmektedirler. Anlaşılan yeni dinî hareketler din sosyolojisi alanında oldukça geniş tartışmalara konu olmuş bir olgudur.

### Sekülerleşme ve Yeni Dinî Hareketler

Yeni dinî hareketlerin ortaya çıkışı genel olarak sekülerleşme süreciyle ilgili olarak ele alınmıştır. Bilindiği gibi sekülerleşme, tanımlar konusunda ortaya çıkan çeşitliliğe rağmen, bilim ve rasyonel düşüncenin gelişmesiyle ortaya çıkan gelişmelerin bir sonucu olarak dinin kurumsal ve toplumsal rolü ve öneminin giderek azaldığı modern toplum-

lardaki değişim sürecini tanımlamada kullanılmaktadır (bkz. Kirman 2005).

Modernleşme sonucunda yaşanan süreçlerin etkisiyle kurumsal dinden kopuş, farklı dindarlık anlayışlarının doğuşu gibi süreçler sekülerleşme-yeni dinî hareketler tartışmalarını gündeme getirmiştir. Çünkü yeni dinî hareketler, modernleşmenin dönüştürücü etkisi ve sekülerleşmenin din-toplum üzerindeki etkisi ile yakından ilişkilidir. Anlaşılan sekülerleşme ve yeni dinî hareketler ilişkisi oldukça tartışmalıdır. Bu tartışmalar genel olarak iki temel esasa dayalı sürdürülmektedir: Yeni dinî hareketler sekülerleşme sürecinin zayıflamasının bir sonucu olarak mı ortaya çıkmıştır yoksa bu sürecin kendisini yenilemesi ve modern dünyada da varlığını sürdürmesinin bir göstergesi midir? Bu bağlamda cevaplanması gereken soru şu şekilde de ifade edilebilir: Bu hareketler dini olanın sekülerleşmesinin mi yoksa seküler olanın kutsallaştırılmasının mı bir göstergesidir?

Anlaşılan yeni dinî hareketler ile sekülerleşme ilişkisi oldukça paradoksal bir mahiyet arz etmektedir. Yeni dini hareketler bir kesim tarafından esas itibarıyla sekülerleşmenin tezahürü olarak görülmekle birlikte diğer yandan da bu hareketlerin sekülerleşme sürecini bir şekilde tersine çevirmeye yönelik bir tepki olarak ortaya çıktığı ileri sürülmüş ise de, bu süreci durdurma ihtimalinin zayıf olduğu genel kabul görmektedir.

Modernleşme ve sekülerleşme süreçleriyle birlikte bireylerin kutsal algılamalarında değişimler yaşanması, onları kurumlaşmış dinlerden farklı ve alternatif oluşumlara, yeni dindarlık biçimlerine yöneltmiştir. Anlaşılan se-

küçerleşme, yeni dindarlık biçimlerinin oluşmasında (Kirman, Baloğlu 2012) ve yeni dinî hareketlerin ortaya çıkmasında etkili olmakla birlikte aynı zamanda bu hareketlerin ve dolayısıyla dinin sekülerleşmesine de yol açtığı anlaşılmaktadır. Yeni dinî hareketler ve yeni dindarlık oluşumları, dinin toplumsal öneminin azalması sürecinin bir göstergesi olarak anlaşılmaktadır. Bununla birlikte din kurumu yaşanan toplumsal değışmelerden etkilenmiştir ve etkilenmeye de devam etmektedir.

Sekülerleşme ve yeni dinî hareketler ile ilişkisi bağlamında ele alınması gereken bir diğer önemli boyut da, bu hareketlerin gerek üye toplama tekniklerinde ve gerekse kendi aralarında kullandıkları dil ve sembol seçiminde sekülerleşmenin etkilerinin açıkça görülmesidir. Zira bu hareketler, üye kazanmada çağdaş bir dil ve semboller ile daha doğrudan manevi bir yol, özellikle de rasyonel olarak geliştirilmiş yöntemler kullanmaktadırlar. Bir diğer ifadeyle bu hareketler gerek üye toplamada ve gerekse fon oluşturma ve yayıncılık gibi organizasyonel faaliyetlerde ve diğer yardımcı aktivitelerde oldukça rasyonel olabilmektedirler ve seküler bir dil kullanmaktadırlar (Kirman 2010:45, 64).

Yeni dinî hareketler ve yeni dindarlık biçimleri gibi olgular, modern dünyada dinin yaşamaya devam ettiğinin ve dolayısıyla sekülerleşme teorisinin öngörülerini yanlışladığının bir göstergesi olarak da değerlendirilmektedir. Sekülerleşme teorisine yönelik eleştirileri değerlendirirken öncelikle sekülerleşmenin bir teori olmadığı; ampirik verilerin sekülerleşmenin öngörülerini doğrulamadığı; 1960'lı ve 70'li yıllarda hızla yayılan yeni dinî hareketlerin ortaya çıkması ve dinî bir canlılık, özellikle radikal ve siyasal dinî akımların ortaya çıkışı gibi gerçeklere vurgu yapılmaktadır. Zira özgürlük, görecelik ve çoğulculuk karşısında batının "hristiyan kolektif bilinci" bütünleştirici olmaktan çok çözümlen-

ye yol açtığı ifade edilmektedir. Bu bağlamda bazı yeni dinî hareketler, tanrıyı dünyaya, yani aileye, ekonomiye ve hatta siyasete geri getirmek suretiyle dünyayı ve onun kurumlarını yeniden kutsallaştırmak isterler.

Sekülerleşme tezinin destekçileri ise, sözcüğü Bryan Wilson (1982) yeni dinsel hareketlerin, gençlik kültürlerinin ve karşı kültürlerin çeşitliliği, çoğulluğu ve parçalanmış niteliğinin, aslında kilisenin toplumsal otoritesini kaybettiğini kanıtlayan olgular olduğunu öne sürerler. Anlaşılan, klasik sekülerleşme tezinin savunular din olgusunu kilise olarak kabul etmekte, yani din ile kiliseyi özdeşleştirmekte ve buradan hareketle de kiliseyle temasın kesilmesi oranlarını sekülerleşme sürecini doğrulayıcı olarak görmektedirler. Sekülerleşme tezine karşı çıkanlar ise, din olgusunu, insanlarda var olan kutsal ihtiyacıyla ilişkilendirmektedir ve din olgusunun, doğaüstüne, iç inanca, dini öğretilere bağlanmaktadır.

Bazı sosyologlar, Wilson'un çalışmalarına dayanarak, sekülerleşme teorisinin yanlış olduğunu söyleyen görüşlerin, yeni dini hareketler olarak görülen alternatif yapılanma ve oluşumlarla devam eden sekülerleşme süreci arasında doğrusal bir bağlantı kurarlar ve daha ileri giderek sekülerleşmeyi kültürlerin bir diğer ifade ile yeni dini hareketlerin yükselişi için bir açıklama olarak kullanırlar. Oysa Wilson, ezoterik yeni dini hareketlerin ortaya çıkışı ve yükselişini sekülerleşmenin zayıflığı veya sekülerleşme tezinin tersine çevirmenin bir işareti olarak görmez. Yeni dini hareketlerin yükselişini, sekülerleşmenin boyun eğmezliğinin tezahürü olarak değerlendiren Wilson'a göre, yeni dinleri sekülerleşme sürecinin bir ispatı olarak görür. Ona göre yeni dinî oluşumlar, din alanının modern toplum için giderek önemsiz hale geldiğinin bir göstergesidir.

Toplumların sekülerleşme açısından birbirinden oldukça farklı özellikler sergiledik-

leri bilinmektedir. Öyle ki başta ABD olmak üzere birçok toplumda sekülerleşme ve kut-sallaştırma, klasik diyalektik anlayışı çağırır-tırır bir şekilde, birbirini beslemekte ve desteklemektedir. Anlaşılan toplumsal yapılarda sadece düz hatlı çizgiler ve yörüngeler yok-tur; aksine bir dizi karmaşık bağlar ve bir-birini besleyen döngüler vardır (Gellner 1999). Bir diğer ifadeyle, söz konusu iki temel süreç birbirinden kesin çizgilerle tamamen ayrılmış olarak değil, 'salınım' ile anlaşılmalıdır; zira ayın zamanda onların sonuçları da, durumsal veya tesadüfî olmaktan ziyade birikimlidir. Salınım tezine göre toplumlar dinden uzaklaşma ile dine yöneliş arasında salınır dururlar. Bu yüzden sekülerleşme dini canlan-malarla bitirilecektir.

Bugün sosyologlar arasında kabul gören yaklaşımı şu şekilde özetlemek mümkündür: Toplumlar var oldukça dinî inançlar farklı biçimler olsa da varlığını sürdürecektir. İnsanın genetik yapısı değişmedikçe, kişi başına düşen ölüm oranı bir olmaya devam ettikçe insan hayatında fizik dünyanın sınırlarını aşan bir anlam arayışı devam edecektir. Mesela konuya insanın antropolojik tabiatı itibarıyla dindar olduğu teziyle yaklaşan din sosyologları, yeni dinî hareketlerin ortaya çıkıp yaygınlaştığı 1960'lı ve 70'li yılları değerlendirirken "Tanrının öldüğü alanın aynı zamanda Tanrının yeniden çığınca inşa edildiği alan" olduğu şeklinde bir ifade kullanmışlardır (Hadden 1989:18). Anlaşılan Tanrıyı ve dini ortadan kaldırma arzusundaki sekülerizmin en güçlü olduğu bir dönem aynı zamanda Tanrıyı doğuran bir dönem olmuştur.

Dolayısıyla dine devamlı bir talep vardır; sadece arz ediciler değişmektedir. Durkheim'ın sekülerleşme tezi meşhurdur; düşüncesinde bir evrilme vardır. Bilimsel düşünce dini düşüncenin yerini alacak, fakat "bölük pörçük ve eksiktir; yavaş ilerler asla bitmez fakat hayat beklemez". Dinin insanlığın anlam

sorunuyla ilgili vazgeçilmez bir rolü olduğunu söyleyen Rodney Stark ve William Bainbridge'e göre (1985) din, doğaüstü kabuller ve yeri doldurulamaz açıklamalar taşımaktadır. Bu ikili pazar benzetmesini sık kullanırlar. Eski ve yeni dini gruplar yeni pazar payları kazanma, eldekileri kaybetmeme ve genişletme mücadelesi verirler. Canlanma ve yenilik din pazarının temel özellikleridir. Sekülerleşme dini söndürmekten ziyade uyarır. Dini gruplar kolay kolay ölmeyecektir. Bireysel ve organizasyonel seviyede din, bitecek gözükmemektedir.

### Türk Toplumunda Sekülerleşme ve Dinî Cemaatler

Türk toplumu yaklaşık iki asrı aşkın bir zamandan beri modernleşme tecrübesi yaşamaktadır. Bu süreç Cumhuriyetle birlikte daha hızlanmıştır. Cumhuriyet dönemine baktığında özellikle 1950 ve 1980 sonrası dönemlerde sosyal, siyasal ve ekonomik alanda yaşanan değişimlerin dinî ve kültürel alana da yansımaları söz konusu olmuştur.

Türk toplumunda 1980 sonrası dönemde yeni dindarlık biçimleri kamusal alanda daha çok görünürlük kazanmıştır. Örneğin yapılan





bir araştırmada eğitim kurumlarındaki cinsiyet ayrımını İslamî olarak değil, bilimsel olarak aıklanđıđı görülmektedir (Kömeçoğlu 2000:188). Örtünme meselesinde de moda olgusunun etkisiyle “tesettür emirdir” den “tesettür güzeldir” denilen bir dönüşüm süreci yaşanmaktadır (Atay 2004:83). Anlaşılan Türk toplumunda sekülerleşmenin teza hrlerine 1980 ve 90’lı yıllarda daha sık rastlanmaktadır. Hatta bir paradoks gibi görünse de, dinî bir geçmişi olduğu bilinen mevcut iktidar döneminde toplumsal alanın hemen her düzleminde önceki dönemlere kıyasla görece daha fazla bir sekülerleşme tecrübesi yařanđıđı tespitleri yapılmaktadır.

Dinî gruplar ve cemaatler özelinde de sekülerleşmenin izlerine rastlamak mümkündür. Bu bağlamda Türkiye’de dinî grup, tarikat, cemaat, vakıf gibi adlarla anılan çeşitli oluşumların, 1950’li yıllardan itibaren fakat özellikle 1980 sonrası uygulanan ekonomik ve siyasal politikaların bir sonucu olarak sayı ve faaliyet yönünden büyük bir geleişim içinde oldukları ve kamusal alanda daha fazla gr-

nrlk kazandıkları bilinmektedir. Bir anlamda Türkiye’nin son derece dinamik olan toplumsal, kültürel, ekonomik, siyasî ve dinî yapısıyla doğrudan alâkalı olan, ancak hakkındaki bilimsel düzeyde çok fazla bilgi bulunmayan bu olguyu sağlıklı bir Şekilde analiz edilmesi mecburiyeti söz konusudur.

Bugün modern bir demokratik devlet olma yolunda hızla ilerleyen ve küreselleşme dalgasından nasibini alarak oldukça köklü ve önemli bir değişim süreci içinde cemaatten cemiyete doğru bir geçiş toplumu özelliği taşıyan Türkiye’de yaşanan değişmeler bir yandan dinî alanda bir canlanma, fakat aynı zamanda sekülerleşmeyi de beraberinde getirmiş gözükmektedir. Bu durum özellikle dinî gruplar örneğinde çok daha belirgindir. Türkiye’deki dinî grupların 1980 sonrası dönemde, özellikle 1990’lı yıllardan itibaren etkisini giderek daha çok hissettiren küresel Şartlar altında tıpkı bir ticarî firma gibi yapılanmak suretiyle eğitim, kültür, medya, sağlık, spor, sinema, müzik gibi alanlara yönelmiş oldukları gözlenmektedir. Bir di-



ğer ifadeyle, varlıklarını sürdürmek için sekülerleşme sürecine girmek zorunda kalan tarihat ve benzeri oluşumların önemli bir bölümü, her ne kadar eski sufî teşekküllerin bir devamı olsa da, günümüzde kamusal görünürlük adına, artık, geleneksel yapılanmanın terk edilmeye başlandığı; sadece bununla da kalınmayarak söylemlerin de değiştiği; bu çerçevede toplumsal alanda kendilerini ifade edebilecekleri meşruiyet kanalları bulma arayışı içinde bir takım sosyo-kültürel fonksiyonların üstlenilmiş olduğu, ancak yine de dinî-mistik fonksiyonlarını ihmal edilmediği; yalnızca, değişen şartlara uyum sağlanmış olduğu görülmektedir. Cumhuriyetle birlikte yaşanan değişim sürecinde zaman içerisinde evrilerek yapısal ve fonksiyonel bir dönüşüm sürecine giren ve artık küresel şartlara adapte olmaya özen gösteren söz konusu oluşum-

lar, benimsemiş oldukları seküler dil ve etkin yöntemler vasıtasıyla kamusal alanda görece daha fazla görünürlük elde etmiştir. Söz gelimi dinî gruplar, özel hastane, poliklinik, sağlık merkezleri, işsizlere yardım ve barınma imkanı gibi “sosyal ve ekonomik yardımlaşma ve dayanışma”; bilimsel araştırma, özel okullar, kolejler, öğrenci yurtları, pansiyonlar ve kurslar gibi “eğitim-öğretim kurumu”; gazete, dergi ve kitap yayınlama ve bilimsel toplantılar düzenleme gibi “kültür ve araştırma merkezi” olma şeklinde çeşitli fonksiyonlar üstlenmiş oldukları ya da özel radyo ve televizyon yayını yapma, günlük gazete ve periyodik dergi çıkarma gibi “kitle iletişim” alanında faaliyetlerini sürdürmektedir. Anlaşılan Türkiye’de dinî grup ve cemaatler önceki dönemlerle karşılaştırıldığında görece daha seküler bir çizgide yer almaktadır.

## Sonuç

● Sekülerleşme ve yeni dini hareketler tartışmaları değerlendirildiğinde, yaşanan bir modernleşme sürecinin olduğu ve bu süreçten toplumdaki diğer kurumlar gibi din kurumunu da etkilenmiş olduğu sonucuna varılabilir. Nitekim modernite hakkında araştırma yapan meşhur sosyologlardan Talcott Parsons ve Peter Berger, bu tür grupların doğuşuyla ilgili analizlerini, toplum yapısında meydana gelen değişmelerle ilişkilendirerek temellendirmişlerdir. Yeni dinî hareketlerin doğmasında moral belirsizliğin rolü ile ilgili tartışmaları tamamlamak üzere modern dünyanın toplumsal yapılarında gözlenen değişikliğin de önemli olduğunu belirtmekte yarar vardır. Hızlı toplumsal değişimle ilişkili olarak anlam arayışlarına girmiş olan bireyler alternatif kanalların yükseldiği gözlen-

mektedir. Bir diğer ifadeyle, modernleşmeyle birlikte yaşanan gelişmeler neticesinde yerleşik dinler mensuplarının taleplerini karşılayamamış ve yeni dinî oluşumlar ortaya çıkmıştır. Anlaşılan bireyler, yoğun seküler atmosferden kurtulmak için anlam arayışlarına girmişlerdir. Anlam arayışlarında, bireyin ihtiyaçlarını önem veren modernleşmeyle uyumlu oluşumlar tercih edilmiştir. Dolayısıyla bireylerin kurumlaşmış dinden uzaklaşmaları, onların kutsal fikrinden tamamen vazgeçtikleri anlamına gelmez. Hem modernliğin hem de kutsalın bir arada yaşaması klasik sekülerleşme tezinin tartışılmasına yol açmıştır.

Bazı sosyal bilimciler de yeni dinî hareketlerin sayısında gözlenen artışın sekülerleşmenin bir delili olduğunu belirtmektedirler. Sözelimi Berger'e göre seküler bir toplumda doğaüstüne inanç, her hangi bir dinî form

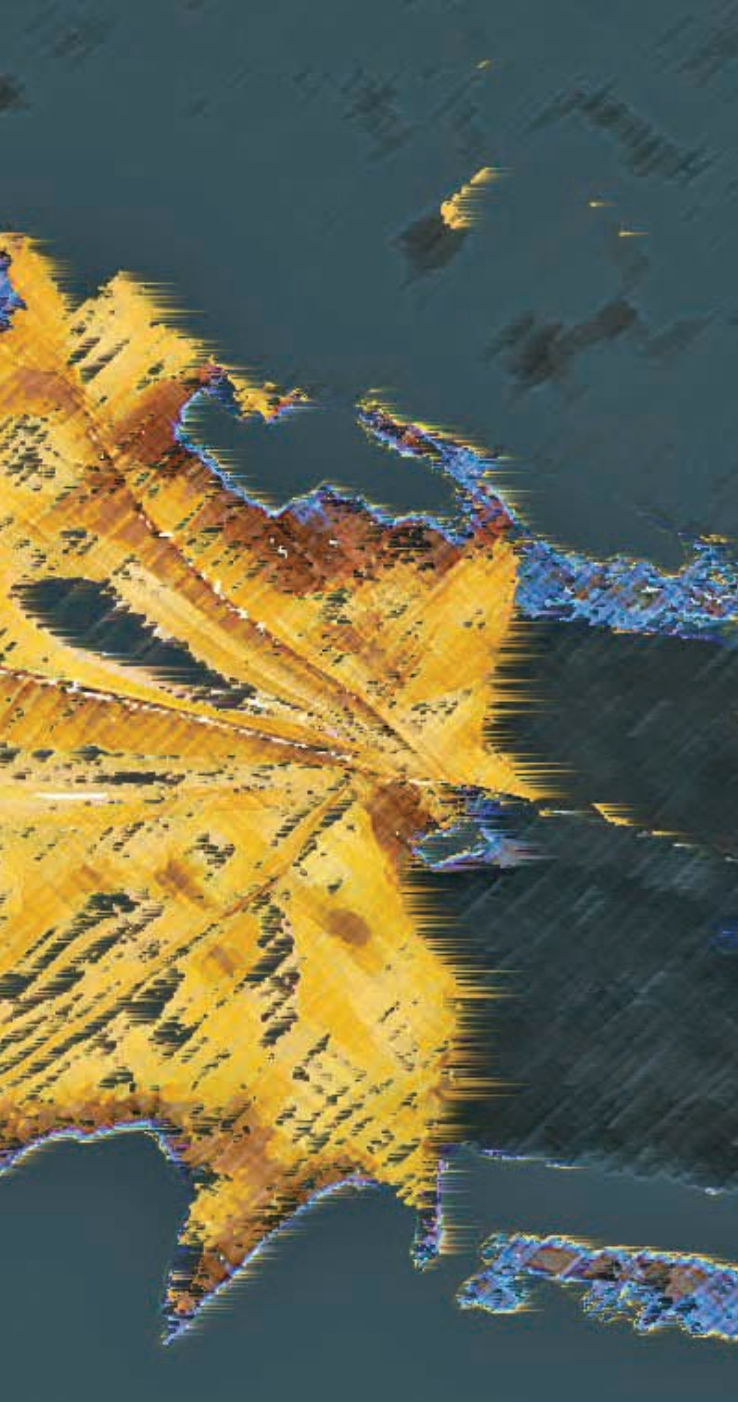
altında varlığını sürdürebilmektedir. Benzer bir görüşü benimseyen Bryan Wilson da, dinî grupları sekülerleşme tecrübesi yaşayan toplumların bir özelliği olarak değerlendirir ve dinî değerlerin toplumsal önemini kaybetmeye başlamasıyla bu gelişmelere tepki olarak dinî grupların sayısında bir artışın gözlenebileceğinden söz eder. Öte yandan Wilson, bu tür grupların sayısında belli dönemlerde gözlenen artışa bakarak, bunların toplumun moral entegrasyonunda önemli katkıları olabileceği yolundaki iddialara da itibar etmeyerek bu hareketlere mensup olanların kendi kapalı, küçük dünyalarında yaşadıklarını belirtmiş ve bunların topluma her hangi bir katkılarının olamayacağı sonucuna varmıştır. Böylece, bu tür hareketlerin sekülerleşme sürecine engel olamayacağını, dolayısıyla bunların seküler toplum karşısında geçici karşı koyuşlardan başka bir şey olmadığını vurgulamak istemektedir.

Türk toplumunda da yaşanan modernleşme tecrübeleri gerek geniş dindar kitleler nezdinde gerekse dinî cemaatler boyutunda sekülerleşme yönünde bazı gelişmelere yol açmıştır. Bunun bir sonucu olarak Türkiye’de dinî grup, tarikat, cemaat, vakıf gibi adlarla anılan çeşitli oluşumlar, özellikle 1980 sonrası uygulanan liberal ekonomik ve siyasal politikaların bir sonucu olarak sayı ve faaliyet yönünden büyük bir gelişim göstermişler ve kamusal alanda her geçen gün daha fazla görünürlük kazanmışlardır.

Küreselleşme sürecinde kurulan dinî pazarlarda dinî grupların birer ticarî firma gibi faaliyet göstermelerinin kendilerine bir takım avantajlar sağladığı söylenebilir de, önlerine yeni ve ciddi bir takım sorunlar ve riskler ortaya çıkardığı da açıktır. Bu durumda dinî grupların aşması gereken en temel sorun, ideolojik düzlemde yaşanmaktadır. Zira din ekonomisinin temelini oluşturan şey, dinin, insanların tercihine konu olabilen bir mal



veya meta konumuna dönüştürülmüş, daha doğrusu indirgenmiş olmasıdır. “Mal”, bazıları için ürküten, bazılarını gücendiren bir kavramdır. Dinî mallar, somut olmayıp, soyuttur. Seküler malların tersine doğaüstü güçlere dayanır. Bunun bir takım yararları olduğu gibi sakıncalı yönleri de söz konusudur. Dinî mallar, her ne kadar ticarî bir firmanın ürünleri gibi sınırlı kaynaklara, işgücüne ve talebe göre üretilir ve pazarlanır ise de, esas itibarıyla risklidir. Zira onların varlığı ve yararı imana dayanmaktadır (Kirman 2005b).



Bu bağlamda dinî gruplara düşen en büyük görev, kutsal ve soyut bir karaktere sahip dinî ürün ve hizmetlerle maddî bir varlığı ve piyasa değeri olan bir ticarî mal arasında ne gibi bir ilişkinin veya benzerliğin sözü konusu olabileceğini; eğer böyle bir ilişki varsa, o zaman bunun derecesini tespit etme olacaktır. Bir diğer ifadeyle, dinî pazarda arzı endam eden grupların her şeyden önce dinî bir temele dayanma ile seküler faaliyetlerde bulunmayı ideolojik açıdan telif edebilmeleri gerekmektedir. Böyle bir uzlaştırma ve sentezleme çabası, mevcut üyeler kadar potan-

siyel üyeler, hatta sıradan insanlar için de büyük bir önem taşımaktadır. Zira kutsal ile kutsal dışının ayrıldığı modern dünyada yaşayan insanlar, dinî ihtiyaçlarını karşılamak için gittikleri pazarda aldatılma ve dolandırılma riskini en aza indirmek amacıyla bilgilenmek istemektedirler.

### Kaynakça

- Atay, T. (2004), *Din Hayattan Çıkar*, İstanbul, İletişim Yay.
- Barker, E. (1992), *New Religious Movements*, 3<sup>rd</sup> edition, London, HMSO Publications
- Bellah, R. (1976), "New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity", *The New Religious Consciousness*, London: University of California Press, 333-352
- Gellner, E., 1999, "İslamiyet Üzerine Bir Sarkaç Teorisi", çev. Ü. Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, İnsan Yay., 580-591
- Hadden, J. K. (1989), "Desacralizing Secularization Theory", *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, New York: Paragon House, 3-26
- Kirman, M. A. and B. Baloğlu (2012), "New Forms of Religiosity within Secularization Process in Modern Turkey", *World Journal of Islamic History and Civilization*, 2 (3): 158-165
- Kirman, M. A. (2005a), *Din ve Sekülerleşme*, Adana, Karahan Yay.
- Kirman, M. A. (2005b), "Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar", *İslamiyat*, 8 (1): 101-111
- Kirman, M. A. (2010), *Yeni Dinî Hareketler Sosyolojisi*, Ankara, Birleşik Yay.
- Kömeçoğlu, U. (2000), "Kutsal ile Kamusal: Fethullah Gülen Cemaat Hareketi", *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, der. N. Göle, İstanbul, Metis Yay., 148-193.
- Köse, A. (2002), *Sekülerizm Sorgulanıyor*, İstanbul, Ufuk Yay.
- Özay, M. (2008), *Sekülerleşme ve Din*, İstanbul, İz Yay.
- Stark, R. and W. S. Bainbridge (1985), *The Future of Religion*, Berkeley: University of California Press
- Wilson, B. (1992), *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press
- 1 Sekülerleşme ve yeni dinî hareketlerle ilgili Türkçe literatür için bkz. Kirman, M. A. (2005a), *Din ve Sekülerleşme*, Adana, Karahan Yay.; Kirman, (2010), *Yeni Dinî Hareketler Sosyolojisi*, Ankara, Birleşik Yay.; Özay, M. (2008), *Sekülerleşme ve Din*, İstanbul, İz Yay.



# DİN SEKÜLERLEŞME KARŞISINDA GÜÇ MÜ KAYBEDİYOR?<sup>1</sup>

Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ,  
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi

## GİRİŞ

Sekülerleşme, modernleşmeyle birlikte gündeme gelen, ele alınan, işlenip tartışılan bir konudur. Kahir ekseriyeti Müslüman olan Türkiye, iki yüz, özellikle de yüz yıldır kaybettiği zamanını, çağını bulma, kendi zamanını üretme süreci içinde tecrübe ettiği modernleşme ve laikleşme serüveniyle sekülerleşmeyle yüz yüze gelmekte, belki de yüzleşmektedir. Sekülerleşme konusu, Müslümanların ve doğal olarak toplumumuzun varlık yokluk mesabesinde hayatî bir meselesidir. Şu halde konu, her bakımdan önemlidir.

Anlaşıldığı kadarıyla sekülerleşme, laikliği de kuşatacak bir anlama sahiptir. Fakat pratikte laiklik sekülerleşmenin bir kurum olarak devlete ilişkin yönünü ifade ederken sekülerleşme devleti de içerecek şekilde toplumun bütününe ilişkin olmaktadır.

Sekülerleşmenin ne olduğunu, ne anlama geldiğini biraz daha yakından tanımak gerekirse; “bu çağ” veya “şimdiki zaman” anlamındaki Latince saeculum kökünden gelen ve “bu çağ” veya “şimdiki zaman” içerisinde bu dünyadaki vakıalara işaret eden, dünyanın bu belirli bir zaman veya çağdaki durumunu, yani dünyeviliği ifade eden secular kavramından türemiş bulunan sekülerleşme, sosyal bilimlerde, dünyeviliğin sosyolojik bir süreç olarak haya-

ta geçmesi, özellikle modern toplumlarda dinin sosyal hayatın çeşitli kesimleri üzerindeki etkilerinin giderek azalması, başka bir ifadeyle toplumun, toplum ve kültür sektörlerinin dinî kurum ve sembollerin egemenliğinden çıkarılması, modernleşme ile birlikte hem sosyal hem de bireysel düzlemde dinin gerilemesi,<sup>2</sup> dinî kurumların, aksiyonların ve bilincin sosyal önemlerini kaybetmesi,<sup>3</sup> konvansiyonel dinin güç kaybına uğraması, kutsalın anlamının daralması, kutsal sosyal yapının, kendisi tarafından kutsal olmayan kontrol ve etkileşimler kalıbına dönüştürülmesi süreci;<sup>4</sup> beşere ve dünyaya özgü hale gelmesi, dünyanın büyüden arınması, yani dünyevileşmesidir.

Din-devlet veya kilise-devlet ayrılığından çok daha geniş bir anlamda dünyevileşmeyi ifade eden sekülerleşme süreci ve de bunu savunan sekülerleşme teorisi, bilimsel gelişme, rasyonelleşme ve modernleşme ile birlikte dinin bireysel alışkanlıklardan sosyal kurumlara varıncaya dek hayatın bütün boyutları üzerindeki etkisinin dramatik bir biçimde azaldığını veya gerilediğini işaretlemekte ve öne sürmektedir. Sekülerleşme teorisine göre din, artık modern toplumlarda söz sahibi olmayacak, modern kültürel repartuara işe yaramaz bir şekilde eklenilen bir nesne konumuna düşecektir.<sup>5</sup>

Denilebilir ki sekülerleşme bir tez veya teoridir ve bu teori, dinin toplum hayatında gerilemesini ifade eden bir sürecin varlığını ileri sürmektedir. Esasen sekülerleşme teorisi kısaca şöyle özetlenebilir: Toplum ne kadar rasyonelle ve modernize olursa, o kadar dinden uzaklaşır, yani sekülerleşir.

Klasik sosyolojik din yorumlarına bakıldığında, toplumların dinin belirleyici olduğu geleneksellikten din dışı, hatta dini dışlayan modernliğe ve rasyonelliğe (Weber), cemaat tipinden cemiyet tipine (F. Tönnies) bir evrilme ve evrim geçirdiklerinin ve dolayısı-

la toplumsal hayatta artık sekülerlik ve sekülerleşmenin etkin olduğu ve gittikçe de dinin oldukça etkisizleştiği bir sürecin gerçekleştiğinin savunulduğu görülür.

Yalnızca toplum içinde gerçekleşen bir değişimi değil, ayrıca toplumun temel örgütlenmesinin bir değişimini de ifade eden sekülerleşme,<sup>6</sup> acaba bu haliyle doğrulanmış, empirik bulgulara dayanan bir tez midir? Gerçekten sekülerleşme ile birlikte din geri çekildi mi ve çekilmeye devam etmekte midir?

İşte bu çalışma, bu sorulara cevap etrafında sözkonusu sekülerleşme tezinin yanlışlanması bağlamında dinin sosyal hayatta etkin bir varlık gösterdiği gerçeğini, sosyal hayatın değişik boyut ve alanlarında başvuru alan dinî meşrûlaştırım ve de çeşitli toplumlarda kendini gösteren dinî canlanmayla ilişkili olarak ele almayı amaçlamaktadır. Bu amaç çerçevesinde öncelikle meşrûiyet ve dinî meşrûlaştırım kavramlarından ne anlaşıldığı ifade edildikten sonra modernleşme anlayışının temel noktaları ele alınmakta ve daha sonra modernleşme yaklaşım kapsamında veya ona paralel bir teori olarak dinin sekülerleşme karşısında geri plana çekilmek veya sönme durumunda olduğu biçimindeki tezin yanlışlığı, dinî meşrûlaştırım ve dinî canlanma ekseninde ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Çalışmanın başında belirtmelidir ki dinin işlevselliğine vurgu yaparak dinî meşrûlaştırım çerçevesinde ortaya konulan açıklamalar, dini sırf insanî, dünyevî ve kurumsal temele oturttuğumuz şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira dinin bu dünyayı ve sosyali aşan metafiziksel, maverâî/aşkın (transandantal) bir boyutu bulunmaktadır. Benzer bir şekilde din-toplum ve din-dünya ilişkileri ele alınırken, sırf toplum veya sırf dünya ve devlet gözlüğüyle değerlendirme yapmamak gerektiğini düşünmekteyiz. Aşkın boyutu gözardı edilerek yapılan tüm din izahlarının ise eksikliklerle ma-

lul olacağı şüphesizdir. Dinin tek yanlı ve sınırlı karakteri ile yapılacak bir din sosyolojisi, sosyolojik şartlardan çıkarılacak olan dinin özünü de tamamen bozacaktır.<sup>7</sup> Dolayısıyla din-toplum, din-dünya ve din-devlet ilişkisini ele alırken dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan biri, dini sırf topluma, dünyaya, sosyolojik alana ve sosyolojik izaha indirgemenin, onun insan üstü-dünya ötesi boyutunun bulunduğunu gözardı etmeden ve buna bağlı olarak dinin dünyaya ve topluma karşı aldığı tavrı akıldan çıkarmadan anlamaya çalışmak ve izah etmek olarak önümüze gelmektedir. Dinin fert ve toplumla ilişkilerini salt işlevleri açısından ele almak, ancak indirgemecilikle (redüksiyonizm) izah edilebilir.<sup>8</sup> Mircea Eliade'ın (1907-1986) da vurguladığı gibi dini, sırf fert, toplum veya herhangi bir dışavurumsal boyutuyla izah etmek; dinin kendine özgü derin anlamını görmemek, dinin aşkınlığı ile kutsal boyutunu gözden irak tutmak, dini toplumun gölgesi yapmak,<sup>9</sup> dini insanmerkezciliğe varacak bir indirgemecilikle açıklamaya çalışmak<sup>10</sup> ve dinî davranış ve tavırları kendi öz dinî muhtevalarından uzaklaştırmakla eşdeğerdir.<sup>11</sup>

Yine dinin işlevselliğine vurgu yaparak dinî meşrûlaştırım çerçevesinde ortaya konulan açıklamalardan hareketle, dinin, özünde iyi veya kötü her türlü sosyal olay ve olguyu meşrûlaştırdığını savunduğumuz gibi bir sonuç ta çıkarılmamalıdır. Burada dinî meşrûlaştırım bağlamında ifade edilen hususlar ve getirilen örnekler, sosyal gerçeklik merkezli olup dinin insanlar tarafından çeşitli biçimlerde istismar konusu edilebileceklerini göz ardı etmemek gerekmektedir.

Ancak belirtmek gerekir ki burada zorunlu olarak, yani yazarın çalıştığı alanın bir gereği olarak din, sosyolojik perspektiften ele alınmaktadır. Bu çalışmada araştırmacı, kendini din sosyolojisinin sınırları içinde tutarak konuyu ele almaya çalışmaktadır. Araştırma-





cı dini indirgememekte veya sınırlandırmakta, kendini belli bir alanla, belli bir alanda dini ele almakla sınırlandırmaktadır.

Ayrıca çalışmanın şu can alıcı yönü de ifade edilmelidir ki çalışma boyunca kullanılan veya tespit edilen dinî meşrûlaştırım ve dinî canlanma, normatif bir anlamla yüklü olarak değil, nesnel bir anlam içeriğiyle donanımlı olarak kullanılmaktadır. Çalışmanın anlaşılması bakımından bu hususun hep göz önünde bulundurulması önemli gözükmemektedir. Dini canlanma ve meşrûlaştırımı normatif olarak savunmak, olumlulamak ve bu yolla sekülerleşme karşısında dini savunmak, dini kurtarmaya çalışmak, dini gerileme veya yok oluştan çekip çıkarmak gibi bir güdü veya gayeden hareket edilmemekte, sadece sosyal bir gerçekliği bir sosyolog olarak okumaya çalışmak amaçlanmaktadır.

## MEŞRUIYET VE DİNİ MEŞRULAŞTIRIM

### Meşrúiyet

Meşrúiyet, genel olarak konuşmak gerekirse, sübjektif ya da objektif alanlarda ortaya çıkan veya var olan bir durumun gerçekliğinin, verili bir bilgi vasıtasıyla fert, toplum veya sosyal düzen katında geçerliliğini<sup>12</sup>, izah olunmuşluğunu<sup>13</sup> ve haklılığını ifade eden bir mekanizma veya kurumdur.

Uzun vadeli bir sürecin sonucu olarak (the result of a long-term process)<sup>14</sup> kendini gerçekleştiren meşrúiyet sosyo-politik bir kavram olarak ise, yönetimi altındaki insanlar üzerinde yönetme hakkına sahip olduğu bilinciyle otoritesini kuran yönetimin (otorite, hükümdar veya devlet), yönettiği toplum tarafından rıza, sükûnet ve uzlaşma içerisinde onaylanması ve tanınması şeklinde kendini gösteren yönetsel güç kurumu olarak tarif edilebilir.<sup>15</sup>

Bu açıklamalar doğrultusunda birey, grup veya toplumun, kendi içinde, kendi zihin

**Modernleşmeci yaklaşım, toplumsal değişimin belli bir yönde gerçekleşen özel bir türünü belli bir ideolojik bakış açısına göre ele alan modelleri ifade etmektedir.**

ve bilinç evreninde haklılaştırdığı davranışa meşrû davranış, meşrûiyet elde ederek geçerlilik kazanmış olan düzen veya otoriteye meşrû düzen veya meşrû otorite diyebiliriz.

Meşrû düzen, toplumsal etkinlik veya toplumsal ilişkinin şekillenip yönlendirilmesinde merkezî öneme sahiptir. Zira toplumsal etkinlik veya ilişki, kendisine katılanlar tarafından meşrû bir düzenin varlığı tasarımına göre yönlendirilir. Düzenin meşrû olarak görülmesi, düzenin geçerliliğini sağlar.<sup>16</sup>

Meşrû düzenin geçerlilik kazanması, bizi meşrûlaştırım kavramına götürür. Düzen kendini meşrûlaştırım yoluyla meşrû olarak ortaya koyar.

Meşrûiyet kazandırma anlamında izah etme, haklılaştırma<sup>17</sup> ve tasdik edip geçerli kılma<sup>18</sup> süreci olarak meşrûlaştırım, kurumsal düzeni, objektifleşmiş anlamlarına kognitif onay vererek "izah eder; pratik zorunluluklarına normatif bir değer atfederek haklılaştırır<sup>19</sup> ve geçerli kılar. Biraz farklı kelimelerle; meşrûlaştırım, toplumda yeni durumların araştırılıp bulunduğu veya yürürlükte olan durumların, paylaşılan değer, meşrûiyet veya nitelikleri referans göstermek suretiyle korunduğu bir süreci ifade eder.<sup>20</sup>

Etkin olan meşrûlaştırım, gerçekliğin objektif ve sübjektif tanımlamaları arasında kurulan simetriyi ifade eder. Bu durumda meşrûlaştırımın amacı, objektif veya sübjek-

tif düzeylerde, gerçekliğin muhafazası olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>21</sup> Sosyal olarak kurulu düzen veya sosyal gerçeklik, meşrûlaştırımla, makuliyeti için gerekli olan psikolojik ve sosyolojik temelin varlığını devam ettirir.<sup>22</sup>

### **Dinî Meşrûlaştırım**

Weber'in geleneksel meşrûiyet tiplemesini de kapsayacak şekilde dinî meşrûiyet, meşrûluğun dinden ve dinî kaynaklardan, üstten, aşkın olandan, dinin renk verdiği gelenekten elde edildiği meşrûiyettir. Bu durumda T. Luckmann'ın "üst"ten geleneksel meşrûlaştırım<sup>23</sup> tiplemesini de içine alan dinî meşrûlaştırım, din ve dinî kaynaklar yoluyla haklılaştırım, açıklama ve geçerlilik kazandırma anlamına gelmektedir.

Başka bir ifadeyle dinî meşrûlaştırım, var olan durumu, din ve dinî kaynaklar yoluyla geçerli kılma, haklılaştırım ve açıklamayı ifade etmektedir.

Bilindiği üzere tarih boyunca insanların yaşamlarında hayatî bir güç olarak varlık gösteren,<sup>24</sup> işlevlerine indirgenemeyecek olan, ama pek çok toplumsal işlevi bulunan din kurumu ve fenomeninin,<sup>25</sup> en önemli fonksiyonlarından biri meşrûlaştırım, yani meşrûiyet kazandırmadır. Berger'in deyimiyle din, meşrûlaştırımın tarihî bakımından en yaygın, en derinlikli ve en etkin aracı olagelmıştır.<sup>26</sup>

### **MODERNLİK VE MODERNLEŞME YAKLAŞIMI**

Modernleşmeci yaklaşım, toplumsal değişimin belli bir yönde gerçekleşen özel bir türünü belli bir ideolojik bakış açısına göre ele alan modelleri ifade etmektedir.

Bu yaklaşım içinde yerini alan kuramlar, tek tek ulusal sınırlarla belirlenmiş olan top-

lumlar üzerinde odaklaşmakta olup esasen gelişmemiş, az gelişmiş veya gelişmekte olan biçiminde isimlendirilen toplumların sanayileşmiş toplumlar haline gelmesinin süreçlerini ele alıp belirlemeye çalışır. Bu yaklaşım, sonuçta bütün toplumların Batı'nın modernliğine erişebilmek için yine Batı'nın izlediği çizgiyi takip edecekleri savına sahip olduğu için büyük boy toplumsal değişim kuramlarından sayılabilir. Ve bu durumda modernleşmeci yaklaşım, evrimci yaklaşım içinde değerlendirilebilecek bir değişim tipidir. Daha doğrusu modernleşmeci yaklaşım, evrimci kuramların daha yeni ve geliştirilmiş bir biçimidir.

Bilindiği üzere modernleşme,<sup>27</sup> batılı sosyal bilimciler tarafından, "gelişmekte olan" toplumların, Batı toplumlarına benzer aşama ve süreçlerden geçecekleri anlayışından hareketle oluşturulmuş bir kavramdır.<sup>28</sup> Buradan da anlaşılabilirliği üzere modernleşme, gelişimle ve gelişmiş Batı toplumlarının modernliğiyle içiçe bir süreçtir.

Gelişim sosyolojisinin merkezi bir kavramı olan modernleşme, tarihsel ve çağdaş gelişmemiş toplumların kendisi vasıtasıyla gelişmiş hale gelecekleri düşünülen ekonomik kalkınma ve sosyal değişimin interaktif süreçlerine gönderme yapar.<sup>29</sup>

Durkheim ve Weber'in fikirlerinde köklerini bulan modernleşme teorisi, 1950 ve 1960'larda bir takım sosyal bilimciler, özellikle de en göze çarpanı Talcott Parsons olan bir grup Amerikan bilim adamları tarafından geliştirilmiştir.<sup>30</sup>

Modernleşmenin anlaşılması için öncelikle modernliğin ne tür anlam içeriği ve imalarının olduğunu bilmek gerekmektedir.

Modernlik "Onyedinci yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder."<sup>31</sup>

Modernlik, bilimsel, akılcı, teknolojik ve idarî etkinliğin ürünlerinin yaygınlaştırılmasıdır. İşte bu nedenle modernlik toplumsal hayatın çeşitli bölümlerinin giderek artan farklılaşmasını ve uzmanlaşmasını içerir. Farklılaşmış uzmanlaşan bu bölümler ise siyaset, ekonomi, aile, din, eğitim, sanat vs.dir. Modernlik fikri, toplumun merkezindeki Tanrı'nın yerine bilimi yerleştirir, dinî inançlara, olsa olsa ancak özel alanlarda yer verir.<sup>32</sup>

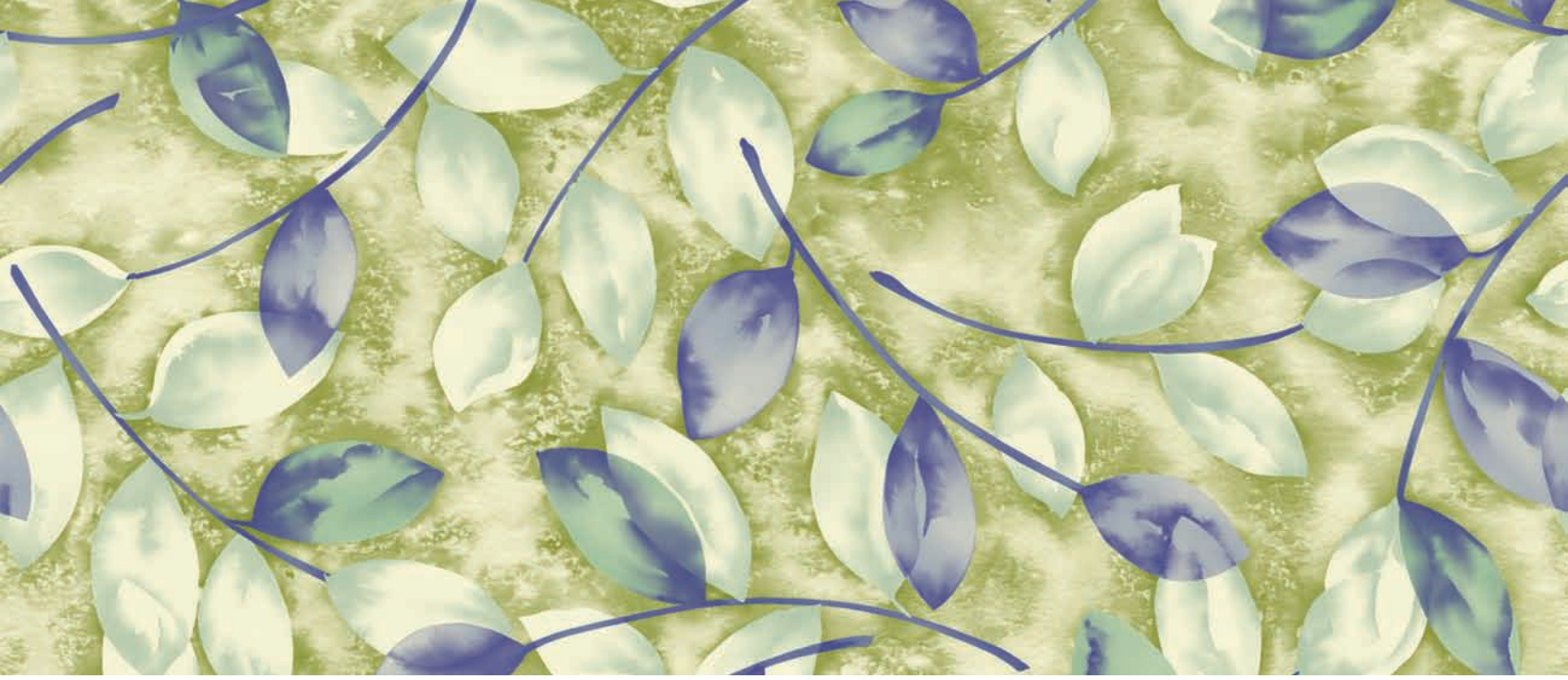
Modern kelimesinin şimdi ile, an ile ilişkisi düşünüldüğünde modernlik ve modernleşmenin en önemli yönünün değişim olduğu anlaşılır. Modernite, anlık olanla, şimdi olanla, değişen ve değişim ile anlam kazanır.

Modernlik bağlamında sosyolojik çalışmaların bir çoğu, pre-modern ve modern toplumlar arasında kesin bir ayrım varsayımına dayanır. Modernlik, ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel boyutlara ayrımlanır. Örneğin modern toplumlar tipik olarak endüstriyel, kapitalist ekonomilere, demokratik siya-

**Modernleşmenin anlaşılması için öncelikle modernliğin ne tür anlam içeriği ve imalarının olduğunu bilmek gerekmektedir.**

sal organizasyona ve de sosyal sınıflar temelinde bir ayrım üzere kurulu sosyal yapıya sahiptirler.

Modernleşme ise, modernlik yönünde hareket etme sürecini, modern olma sürecini, modernliğin bilfiil olma durumunu, bir başka ifadeyle eylem halindeki modernliği, yani geleneksel toplumdan modern topluma doğru evrilme sürecini dile getirir.



Modernleşmeye biraz yakından bakıldığında, onun Batı dışı toplumların, Batılılaşma yönünde yaşadıkları sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel vb. değişimlere karşılık geldiği görülür. Başka bir ifadeyle modernleşmede önemli hususlardan biri, Üçüncü Dünya olarak adlandırılan fakir, geleneksel, gelişmemiş ya da az-gelişmiş ülkelerin, Batı toplumlarının, özellikle de ABD'nin geçtikleri süreçten geçerek modernliğe ulaşma seyirlerini ihtiva etmektedir.<sup>33</sup>

Nitekim meşhur modernleşmeci Eisenstadt'a göre de "Tarihsel olarak modernleşme, 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da gelişmiş olan sosyal, ekonomik ve politik sistemlerin tiplerine doğru değişim sürecidir."<sup>34</sup> Eisenstadt, cemiyetlerin sosyo-ekonomik değişimleri ile sosyal örgütlenmesinin yapısal değişimlerinin 1) ailede temel görevlerin yitirildiği, 2) demokratikleşme sürecinin geleneksel statülerini bozduğu ve 3) laikleşmeyi hızlandırdığı kanısındadır.<sup>35</sup>

Lerner'e göre de modernleşme hemen hemen aynı anlama gelmektedir. Lerner, modernleşmenin temelinde akılcı ve pozitivist bir ruhun benimsenmesinin yattığını söyler. Lerner'e göre modernleşmede Batı modeli evrensel olarak geçerlidir.<sup>36</sup> Modernleşme teorilerinin önemli bir temsilcisi olan Ler-

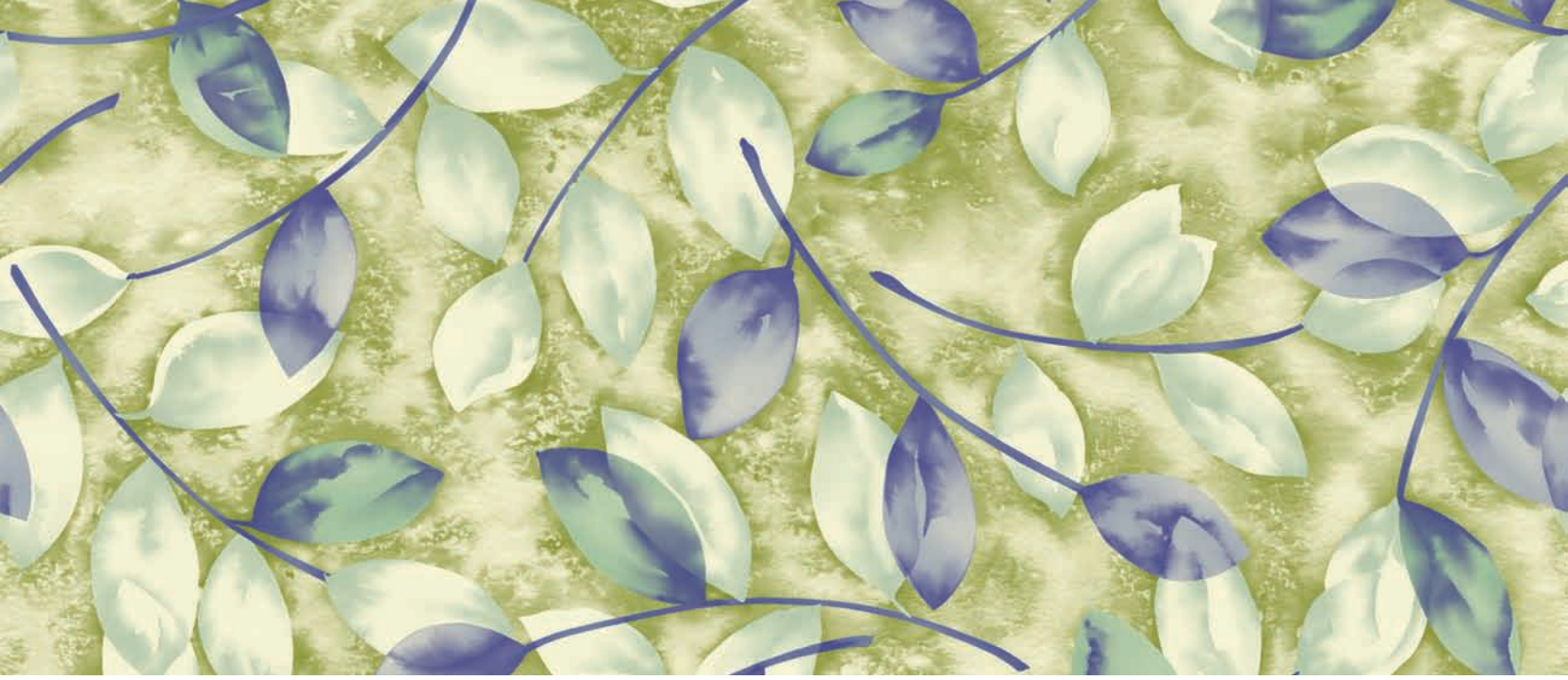
ner, modernleşmeyi geleneksel hayat tarzından katılımcı hayat tarzına yönelen laik bir eğilim olarak kabul eder.

Moore'a göre de modernleşme, geleneksel veya pre-modern bir toplumun, Batı dünyasının ileri, ekonomik bakımdan bolluk içinde ve siyasal açıdan görece bir istikrarı olan ulusların nitelediği teknoloji tipleri ve bunlarla birlikte gelen toplumsal örgütlenme yönünde değişmesidir.<sup>37</sup>

Görüldüğü gibi bu modernleşme anlayışları, modernleşme ile batılılaşma arasında birbir ilişki olduğu düşüncesinden hareket etmektedir.

Michael Adas'a göre modernleşme ideolojisi 1950'lere kadar tam olarak gelişmiş sayılmasa da, aslında bu ideolojinin amaçları çok önceden formüle edilmeye başlanmıştı.<sup>38</sup>

Her halükarda modernleşme yaklaşımı, 1950'lerden itibaren Amerikan sosyal bilim çevrelerinde gelişen, tüm dünya toplumlarının Batı modeli doğrultusunda modern hale gelebileceğini varsayan, özellikle de Amerika'yı modernliğin temsilcisi olarak sunan bir sosyal değişim yaklaşımıdır. Modernleşme kuramı, büyük oranda yapısal işlevselciliğin kuramsal öncüllerine yaslanır ve toplumların modern ekonomik gelişme aşama-



sına ulaşmaları için kültürel ve toplumsal bir değişim sürecine ihtiyaç duydukları yönünde bir inanca dayanır.

Gerçekten de modernleşme yaklaşımı, Amerikan sosyolojisinde, geleneksel toplumların kendisiyle modernliğe eriştikleri global sürecin açıklamasında dominant bir paradımdır. Bu bağlamda modernleşme, hepsi birbirine bağlı dört boyutta ele alınabilir: Bu boyutlardan birincisi, siyasal partiler, parlamantolar, oy hakkı ve gizli oy verme gibi anahtar kurumların gelişimini içeren siyasal modernleşme; ikincisi, genellikle sekülerleşmeyi ve nasyonalist ideolojiye bağlılığı üreten kültürel modernleşme; üçüncüsü, derin ekonomik değişimler -artan iş bölümü, yönetim tekniklerinin kullanımı, gelişmiş teknoloji ve ticari imkanların artması- ile özdeşleşen (endüstrileşmeden farklı anlamda) ekonomik modernleşme ve dördüncüsü ise artan okuma yazma, şehirleşme ve geleneksel otoritenin gerilemesini içeren sosyal modernleşmedir.<sup>39</sup>

Modernleşme kuramlarına yakından baktığımızda, gelişmenin onların merkezi kavramlarından biri olduğu görülür.

Modernleşmeyle bağlantılı olarak gelişim anlayışı, Batı'da çok önemli bir düşünce olarak kendini gösteren evrimci ilerlemeci tarih

ve toplum görüşünün biraz daha „geliş(tiril)miş“idir.

1950'lerden itibaren sosyal bilimlerin anahtar konularından biri olan ve modernleşme kuramı içinde sosyal değişim sürecini nitelendirmek üzere istihdam edilen gelişme kavramı, başlangıçta ekonomik anlam içeriği ve imaları öne çıkarılan bir konu olsa da özellikle sosyolojik bakış açısının açılımlarıyla kavramsal olarak sosyal hayatın hemen hemen bütün alanlarını, sosyal, kültürel, siyasal, ekonomik ve dinî vb. bir çok yönünü kapsamına alacak biçimde kullanılmaya başlanmıştır.<sup>40</sup>

Yine de gelişim ile modernleşmeyi birbirinden ayıran bazı bilim adamları mevcuttur. Gelişim ile modernleşmeyi birbirinden ayıran bazı bilim adamları, gelişim ile sürekli büyümeyi mümkün kılan toplumun ekonomik yapısındaki değişimleri, modernleşme ile de ekonomik değişime refakat eden sosyal, kültürel, siyasal ve psikolojik değişim süreçlerini ifade etmektedirler. Marxist terminolojiyle ifade edilecek olursa denilebilir ki modernleşme üstyapısal, gelişim ise altyapısal bir değişim sürecidir.<sup>41</sup> Evrimci, Batı merkezli gelişim anlayışında ekonomik düzlemde gelişim, fakir ülkelerdeki insanların, ileri sanayi kapitalizmi ülkelerindeki insanların ulaştığı maddi refah düzeylerine erişecekleri süreç



## Batılı olmayan toplumların değişim süreçlerini izah etmek üzere geliştirilen modernleşme kuramı, özellikle bir kaç noktada eleştiriye maruz kalmaktadır

olarak basitçe tanımlanabileceği gibi, biraz daha genelleştirilerek büyük halk kitlelerinin fakirlikten gelişmiş maddi hayat standardına doğru hareket ettikleri sürekli ekonomik büyüme süreci olarak tanımlanabilir.<sup>42</sup> Bu bağlamda gelişimde aslanan, Batı dışı toplumların ilerleme sürecine dahil edilerek Batı seviyesinde bir gelişmişlik düzeyi elde etmelerinin sağlanmasıdır.

Norbert Elias'a göre aslında yirminci yüzyılın ikinci yarısında insanlar, "toplumların gelişimi"nden bahsettiklerinde, genellikle belirli pratik problemlere ilişkin olarak kavramı kullanmışlardır.<sup>43</sup> Ancak bu zamanla ideolojik kullanımlı yerleşik bir kavram haline gelmiş ve Üçüncü Dünya toplumları gelişmemiş, az gelişmiş, gelişmekte olan gibi isimlendirmelere konu edilirken Batı toplumları gelişmiş toplumlar olarak adlandırılmışlardır.

Her halükarda denilebilir ki sosyoloji dilinde sosyal gelişim, toplum yapısında olumlu yönde gerçekleşen değişimi ifade etmek üzere kullanılan –modernleşme gibi- değer yüklü bir kavramdır.

Batılı olmayan toplumların değişim süreçlerini izah etmek üzere geliştirilen modernleşme kuramı, özellikle bir kaç noktada eleştiriye maruz kalmaktadır: Bu eleştiriler çerçevesinde öncelikle modernleşme, Batı'daki gelişime dayanmakta ve böylece etnosentrik bir gelişim modeli olmaktadır. Ayrıca modernleşme, mutlaka endüstriyel büyüme ve sosyal yararların eşit dağıtımına yol açmaz; zira modernleşme, esasen az gelişme ve bağımlılıkla sonuçlanan pürüzlü bir süreçtir. Modernleşme kuramına Marxist alternatifler, geleneksel toplumlara karşı modernliğin olumsuz boyut ve görünülerinin olduğunu vurgulamaktadırlar.<sup>44</sup> Özellikle gelişim ve modernleşmenin neo-Marxist bir eleştirisi olarak doğan bağımlılık kuramı,<sup>45</sup> gelişim ve modernleşme teorilerini bağımlılık temelinde kritize etmektedirler.

Modernleşme yaklaşımının eleştirilen yönlerinden biri de toplumların geleneksel ve modern olarak iki ayrı kategoride ele alınmasıdır. Bilindiği gibi modernleşme teorilerinin temel kalkış noktalarından biri, toplumların geleneksel ve modern olarak iki ayrı toplum tipi biçiminin var olduğu varsayımdır. Oysa toplumsal değişimin kendi mantığı açısından olaya bakıldığında, modern denilen toplumların da geleneksel toplumların bazı özelliklerine sahip oldukları, geleneksel unsurların bir kısmını korudukları görüldüğü gibi geleneksel toplumların da modern toplumların bazı özelliklerini taşıdıkları görülür.

Modernleşme, her ne kadar klasik bakışlardan farklı olarak genelleştirilip soyutlaştırılmış ve bütün toplumların bir yerden daha iyi bir yere doğru ilerlemesini veya genelde sanayileşmemiş geleneksel toplum tipinden sanayileşmiş modern toplum tipine doğru bir değişim sürecini ifade eder biçimde kullanılmaya başlanmışsa da, esasen her zaman batılılaşmaya eş anlamlı olmasa bile çoğu noktada batılılaşmayla buluşmakta ve toplumlar, Batı'nın geçtiği aşamalardan veya süreçten geçerek Batı'nın değerlerini bir şekilde içselleştirerek modernleşme sürecine dahil olmaktadır. Denilebilir ki klasik modernleşme kuramları göre modern olmayan toplumlar, bugünkü modern Batı toplumlarının şu anki durumlarına erişmek için geçtikleri aşama veya süreçlerden geçecekler ve zo-

runlu olarak modern toplumların bugün sahip oldukları sosyal, ekonomik, idari ve siyasî yapılara kavuşacaklardır.<sup>46</sup>

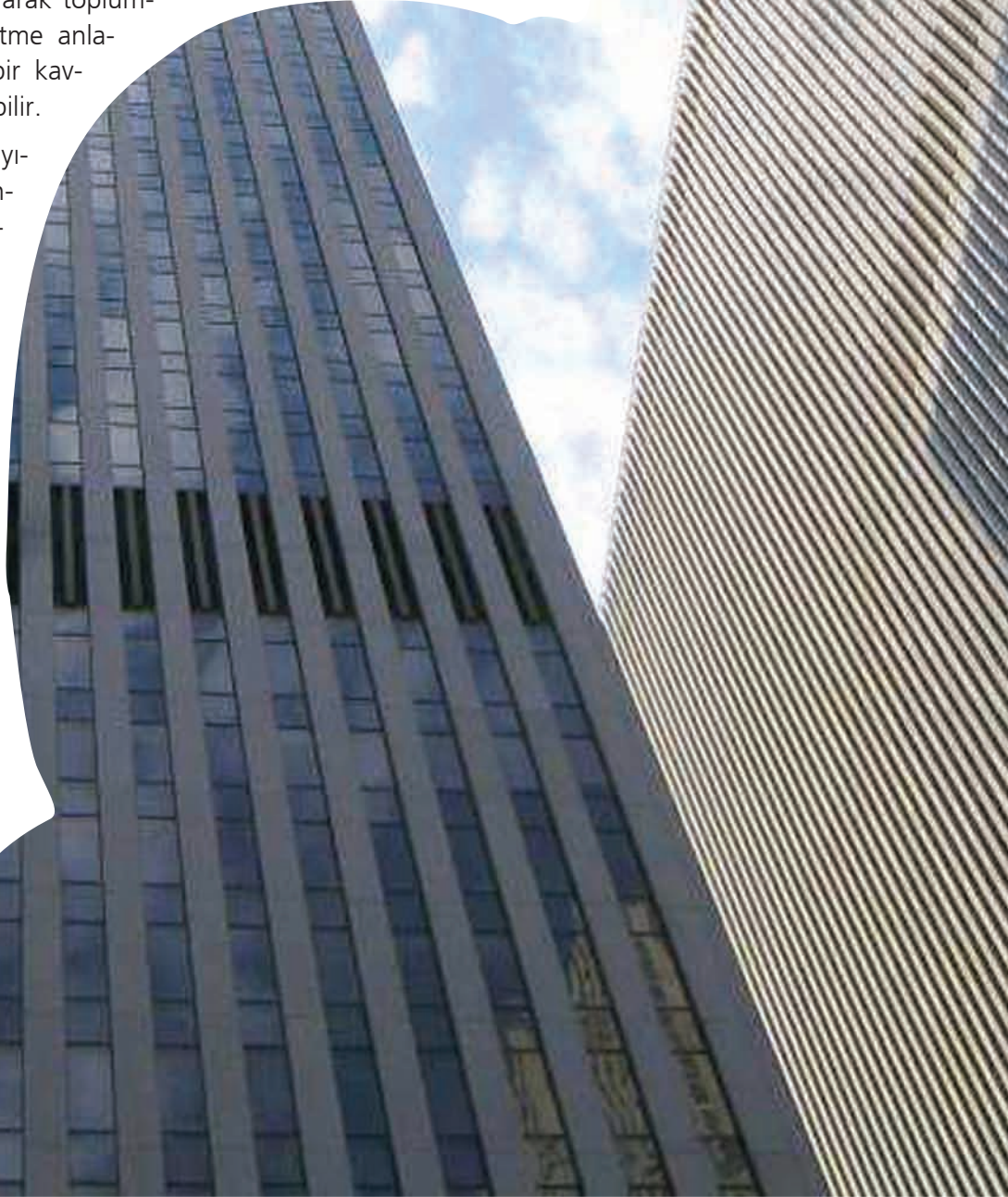
Şu halde modernleşmenin Batı ile olan yakın ilişkisini göz ardı etmek mümkün gözükmemektedir. Sonuçta modernleşmede modernliğin merkezi olan Batı toplumları örnek alınmakta ve modernleşme sürecine giren toplumların Batı toplumlarının geçtiği süreçlerden geçerek modernleşecekleri varsayılmaktadır. Bu anlamda denilebilir ki modernleşme, Batılılaşmanın, Avrupalılaşmanın veya Amerikanlaşmanın bir değişik isimlendirilme biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde modernleşmenin, Batı'nın ve Amerika'nın vasıflarını az-gelişmiş veya gelişmekte olan ülkelere kazandırma girişimi olarak toplumsal değişimin yönünü tayin etme anlamında değer yargısı taşıyan bir kavramsallaştırma olduğu söylenebilir.

Tabii ki bu şekildeki bir anlayışın, objektif ölçütler çerçevesinde kabul edilmesi zordur. Modernleşme sürecinin bir kere başladıktan sonra zorunlu olarak ileriye doğru aksama-dan devam edeceği biçimindeki bir görüş, yaşanan gerçekliklerle uyumsuzdur. Modernleşmede duraklama ve geriye gitmelere de rastlamak mümkündür. Çin, Japonya, Nazi Almanyası, Güney Amerika ülkeleri, özellikle de Şili ve Arjantin, Endonezyo, Malezya gibi ülkelerde modernleşme süreci birbirinden farklı olduğu gibi inişli çıkışlı olmuştur.

Marx, Comte, Spencer gibi gelişimsel sosyolojinin öncüleri, teolojik bir background ile adeta

bir amentü gibi toplumun sürekli bir yürüyüş olarak geliştiğine ve ilerlediğine inanmış, toplumun otomatik olarak az çok sürekli geliştikleri kesin hükümüyle topluma bakmışlardır.<sup>47</sup> Ne ki olaylar durumun böyle olmadığını göstermiştir. Bu nedenle de yirminci yüzyılda ondokuzuncu yüzyıl sosyolojisindeki gelişme teorilerine karşı sıra dışı güçlü bir tepki gelmiştir.

Gelişim teorileri, çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Bu bağlamda kendini gösteren sorulardan biri, "acaba modernleşme ve



gelişim süreci kaçınılmaz bir süreç midir?"<sup>48</sup> şeklinde olmuştur.

Belirtmek gerekir ki son zamanlarda sosyal gelişimin kaçınılmaz olduğunu ileri süren teorilerin çoğu itibardan düşmüştür.

Ayrıca modernleşme çizgisini modernleşmekte olan veya modernleşme çabası içerisinde bulunan toplumların tümüne genellemek de mümkün değildir. Bu toplumların her biri değişik seyirler izleyerek bu noktalara gelmişlerdir.<sup>49</sup>

Bir başka eleştiri noktası da şu ki, modernleşme teorisi, kolonyalizm, emperyalizm gibi faktörlerin Üçüncü Dünya ülkeleri üzerindeki etkisini ihmal etmekte ve bu etkiyi ima eden veya emperyalizmden izler taşıyan modernizm ve modernitenin bu olumsuz imalarını ortadan kaldırmak için bir girişimde bulunmamaktadır.

Bu tavrıyla bağlantılı olarak modernleşmeci yaklaşım, modern olanın daha önceki toplumlardan, yani geleneksel toplumlardan daha üstün olduğu düşüncesinde yoğunlaşır. Modern üstünlük düşüncesinin kökü,

Batı'yı en azından onsekizinci yüzyıldan beri "öteki"lere üstün kılan gelişme fikrinde yatmaktadır.

Tabii ki böyle bir bakış açısının, sosyoloğun referans çerçevesi içinde yeri yoktur veya olmamalıdır. Burada sosyolog, örneğin müslüman bir din sosyoloğunun, sözcülemi bir Hıristiyan mezhebini veya ateizmi inceleyen kendi inançlarının savunusunu yapma duygusunu mümkün olduğunca bir tarafa bırakarak hareket etmesi<sup>50</sup> gibi hareket etmelidir.

Modernleşmeci teoriler, modernitenin, toplumlara huzursuzluk, mutsuzluk, bunalm, anomi, çözülme vs. getirmesini izah edememesi açısından da yoğun eleştirilere maruz kalmıştır.

## SEKÜLERLEŞME, DİNİ CANLANMA VE DİNİ MEŞRULAŞTIRIM

Tüm zamanlar için önemli bir fenomen olan dinî meşrûiyet, dinin ve dinî hareketlerin, genel anlamda Dünya ölçeğinde, özel anlamda ise İslam Dünyası ve Türkiye coğraf-



yasında yeniden canlanması<sup>51</sup> ve apaçık bir biçimde kendini ortaya koymasıyla birlikte siyasal ve toplumsal düzlemde daha çok başvurulan veya başvurma gereği duyulan bir mekanizma olarak kendini göstermektedir. Bu bağlamda canlı bir dinî meşrûlaştırım sürecinde bulunduğu söylenebilir.

Modern zamanlarda her ne kadar din belli alanlara hasredilmeye çalışılmış ve sekülerleşme olgusu toplum üzerinde etkin bir varlık göstermişse de, özellikle bu yüzyılın ortalarından itibaren bütün dünyada dinin canlandığı, dindarlık eğilimlerinde büyük artışlar olduğu gözlenmeye başlamıştır.<sup>52</sup> Türkiye’de de din, öteden beri toplum hayatının önemli ve ayrılmaz bir realitesini meydana getirmekle birlikte kendi içinde son dönemde de bir yeniden dinî canlanmadan ve dindarlık artışından söz etmeyi haklı çıkarabilecek boyutlarda seyretmektedir.<sup>53</sup> Dinin yeniden dönüşü, kutsalın dönüşü, Tanrı’nın intikamı, dinin denetim gücünün artması, gibi adlandırmalara konu olacak bir canlanma trendi içinde din, kendini adeta yeniden var kılmaktadır.<sup>54</sup> Gerek modern ve postmodern Batı toplumlarında, gerekse Türkiye gibi geçiş toplumlarında sanayileşme ve modernleşmeye paralel olarak dindarlık, hatta geleneksel dindarlık formlarında nisbî bir artış da kendini göstermektedir. Özellikle yetmişli yıllardan itibaren de gerek dünyada, gerekse İslam ülkeleri ve Türkiye’de bir dinî artış eğiliminden veya İslâmî bir yeniden uyanıştan söz edilmekte;<sup>55</sup> ibadet yerleri ve ibadete eğilimin artışı, din eğitimi ve öğretiminin yaygınlaşması, dinî akımlar, sûfî tarikatleri ve dinî cemaatler, vakıflar ve derneklerin sayısındaki artış, radikal dinî faaliyetlerde gözlenen canlanma ve dinin özellikle siyâsî hayatta giderek artan önemde bir etken olarak kendini hissettirmeye başlaması gibi hususlar, sözkonusu dinî canlanmanın göstergeleri olarak kabul edilmektedir. İslam dünya-

**Nihai olarak, Hick’in kullandığı kurtuluş/ özgürlük kavramı yanında konuya dair hemen hemen tüm algılar, dindarların büyük bir çoğunluğu tarafından kabul edilmesi mümkün olmayan anlayışlardır.**

sında meydana gelen bazı olaylar, dünyanın dikkatlerini üzerine çekerek makro planda din-toplum, mikro planda ise İslam-toplum ilişkisini bütün boyutlarıyla gündeme getirmiştir. Mısır’da “İslâmî grupların etkinliklerini arttırmaları”, İran’da “İslâmî bir cumhuriyetin kurulması”, Sudan’da “İslâmî siyasal alanda etkin kılma çabaları”, Afganistan’da “Ruslara karşı yapılan ve kazanılan cihad”, Lübnan ve Filistin’de “İslami grupların nüfuzlu eylemleri”, İslam Dünyası’nın çeşitli bölgelerinde ortaya çıkan “İslâmî grup ve mücadelelerin gün geçtikçe daha bir güç kazanmaları”, “Sovyetler Birliği’nin dağılması sürecinde kendini gösteren bağımsızlık hareketleri”, Cezayir’de FİS’in siyasî faaliyet ve kazanımları, Türkiye’de İslâmî grup ve cemaatlerin faaliyetleri ve özellikle Refah Partisi’nin siyasî tırmanışı, Prof. Dr. Necmettin Erbakan’ın Başbakan olması; Ak PArti’nin iktidara gelmesi ve Recep Tayyip Erdoğan’ın Başbakan, Abdullah Gül’ün Cumhurbaşkanı olması gibi olay ve olgular, dinî grup veya cemaatlerin eğitim çalışmaları, ekonomik girişimleri vb., din-toplum, din-devlet ilişkileri olgusunu çok hızlı ve etkin bir biçimde gündeme sokmuştur.<sup>56</sup>

Doğal olarak bu canlanmalar, din-toplum ilişkileri düzleminde dinî meşrûiyetle ilgili meseleleri de beraberinde getirmektedir. Esa-

## Esasen geleneksel zamanlarda geçerli olan dindarlık ve dinselliğin, modern zamanlarda değişime uğradığının görülmekte olduğu doğrudur.

sen bugün din-toplum ve din-devlet ilişkisinin boyutları ne olursa olsun, din tüm sosyal yapı üzerindeki nüfuzunu ve toplumun siyasi hayatında görmezlikten gelinemeyecek denli etkin olma niteliğini sürdürmektedir. Dün olduğu gibi bugün de evrensel bir fenomen olarak din, toplumların hayatında önemli ve dinamik bir yer tutmaktadır.<sup>57</sup>

Esasen Aydınlanma, modernizm ve modernleşme, endüstrileşme, rasyonelleşme, kentleşme ve toplumsal farklılaşma süreçleriyle birlikte din, dindarlık veya dinselliğin zayıfladığı, toplum katlarında etkisizleştiği veya toplumsal hayattaki tesirlerinin tedricen öldüğü yönündeki iddia ve teorilere<sup>58</sup> ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Bilindiği gibi Emile Durkheim ve Max Weber gibi bazı sosyologların çalışmalarında egemen olan bakış, modern toplumda dinin çöküşünü beraberinde getiren bir dünyevileşmenin, bir dindışlaşmanın varlığı düşüncesine dayanmaktadır.<sup>59</sup> Weber tarafından kuramsal olarak ortaya konulan ve E. Troeltsch tarafından da yaygınlaştırılan,<sup>60</sup> sekülerleşme teorisi, gitikçe dinin sosyal hayattan uzaklaşacağı varsayımı üzerine kuruludur. Evrimci ilerlemeci modernleşmeci bakış açısından dini veya din-toplum ilişkilerini ele alan sosyologların çoğu, dinin belirli bir toplumda gerilememesi ve toplumdaki etkinliğini hala sürdürmesini, sosyal ve siyasal gelişmenin veya modernleşmenin başarısızlığına işaret olarak değerlendirmektedirler. Onlara göre ekonomik gelişim ve toplumsal değişim, hayatın kutsallaştırıcı unsurlardan soyutlanmasına ve dindışı bir düşünce ve yaşam biçiminin doğmasına yol açmaktadır. Belirtmelidir ki bu bakış açısında siyasal ve toplumsal düzlemde dinî meşrûiyetin önemi ortadan kalkmış gibi görünse ve sekülerleşme modern topluma damgasını vuran bir olgu olarak dinin toplumdaki nüfuzunu olumsuz yönde etkilemişse de haddizatında bu nüfuzu ortadan kaldı-

ramamış ve din ortaya koyduğu etkin tavırlarla varlığını sürdürmeye devam etmiş, dinî değerlerin yönlendiriciliği sürmüş ve giderek de artmıştır.<sup>61</sup> Dinin farklı biçimlerde ortaya çıkışı ve dinî canlanma olarak ifade edilebilecek durum veya olayların sahnede yerini alışı da sözkonusu düşüncenin geçerli olmadığını göstermiştir. Kaldı ki dinin canlı bir şekilde sahneye çıktığını gösteren olay ve gelişmeler, bir çok araştırmamanın konusu olmaktadır.<sup>62</sup> Ayrıca sekülerleşmenin toplum katında çok etkin ve yaygın olduğunu ve dolayısıyla dinin çöktüğünü veya gerilediğini ispat etmek çok da kolay görünmemektedir.<sup>63</sup>

Weber'in anlayışının tersine T. Parsons'un sosyolojisinde din, çağdaş dünyada elden çıkmamıştır. Parsons, Weber'den farklı olarak modern toplumlarda büyüünün bozulduğu, dinin gerilediği görüşünde değildir; aksine dinin sadece başka bir biçimde yerleştiği veya var olduğu kanaatinde. Parsons'a göre modern sanayi toplumuyla Hıristiyanlık arasında olumlu bir ilişki mevcuttur.<sup>64</sup>

Esasen geleneksel zamanlarda geçerli olan dindarlık ve dinselliğin, modern zamanlarda değişime uğradığının görülmekte olduğu doğrudur. Fakat bu durum, dinin dünyevileşme veya laikleşme karşısında tümenden geri çekilişi, zayıflayışı veya yok oluşu şeklinde değerlendirme yapmayı haklı kılabilecek bir durum değildir.<sup>65</sup> Belki dinin bireylere kutsallık, doğum, ölüm, cinsellik gibi nihaî anlama ilişkin kolayca denetlenemeyen varoluşsal meselelere çözümler getirme-

lerine yardımcı olan bilgiyi sağlayan çok sayıda yarı-dinî ve dinî olmayan anlam kompleksleri halinde dağılıp parçalanmasının, yalnızca dini görünmez kıldığı söylenebilir. Ancak bununla dinin öldüğünü söylemek çok güç. Denilebilir ki rasyonelleşme, metalaşma, dünyevileşme, tüketimcilik, büyüünün bozulması, bireycilik gibi süreçleriyle modernite, dinî duyarlılıkların karanlığa gömülmesine yol açmamıştır. Zira biçimsel düzeyde dinler güçten düşüyor olsalar veya gözükseler bile kutsal-cismanî ayrımlarını cisimleştiren sembolik sınıflandırmalar ve ritüel pratikleri, dünyevî toplumsal süreçlerin bağrında yaşamayı sürdürmektedir.<sup>66</sup> Batı'da toplumsal yaşamın ortak değerlere, özellikle de dinî gönderilere dayanması gerektiğini ileri süren fikir hâlâ gücünü korumaktadır. Bu fikir, İncil'in anayasanın temeli olarak kabul edildiği ve Robert Bellah gibi bir toplumbilimcinin bu ülkedeki toplumsal normların dinî temelini altını çizdiği ABD.'de özel bir güce sahiptir.<sup>67</sup> Netice itibariyle, moderniteyle birlikte dinin zayıflaması veya çökmesinden ziyade dinî meşrûlaştırımın tonunda, başka bir ifadeyle dinin referans gücünde bir farklılaşmanın gerçekleşmesi ve dinin modern bir form içerisinde yeniden, ama belki de farklı boyutlarda tanımlanarak veya kendini göstererek etkin ve işlevsel kılınması sözkonusudur.<sup>68</sup> Modernleşme ve onun beraberinde gelen sekülerleşmeyle birlikte bir çok toplumda bazı dinî kurumların güç ve etkilerini kaybettikleri

**Gerçekte dinî canlanmanın, modernite ve modern kültüre paralel ve de bir tepki olarak gerçekleştiğini söylemek de mümkündür.**

doğrudur; fakat hem eski hem de yeni dinsel inanç ve ibadet biçimleri, bazen yeni kurumsal biçimlerde bazen de aşırı dinsel ifadelerle dönüşmüş haliyle bireylerin hayatlarındaki yerlerini muhafaza etmiştir. Her halükarda dinsel kurumlar, sosyal ve siyasal alanda etkin olmaya devam etmektedirler. Bu noktada denilebilir ki din ile modernite arasındaki ilişkiler, en azından karmaşık bir mahiyet arz etmektedir.<sup>69</sup>

Gerçekte dinî canlanmanın, modernite ve modern kültüre paralel ve de bir tepki olarak gerçekleştiğini söylemek de mümkündür. Yirminci yüzyılda dinin yeniden canlanmasının önemli bir sebebi bu noktada kendini göstermektedir: modernizmin getirdiği kültürün, parçalayıcı, toplumsal bağı ve sosyal bütünleşmeyi tehdit edici özelliği nedeniyle insanlığın bütünleştirici, şeylere anlam kazandırıcı vb. yönlerinin de etkisiyle dine meylettiklerinden söz edilmiştir.<sup>70</sup> Ayrıca modern toplumsal hayatın, birbiriyle uyuşmayan ve tatmin edilmesi mümkün olmayan arzular doğurmasının<sup>71</sup> getirdiği huzursuzluğun, insanları huzur arayışına sevketmesinin de dinin yeniden canlanmasında etken olduğu söylenebilir.

Sözünü ettiğimiz dinî canlanma, hem İslam hem de diğer büyük dinler için geçerlidir. Bu büyük dinlerden herhangi birini benimsemeyen çoğu kişi veya grupların da özel bir takım din ve dindarlık biçimleri içinde dine yöneldiklerinin görülmekte olduğu söylenebilir.

Evrensel bir din olarak İslam, her şeye rağmen modern deneyimin mühim boyutlarında varlık göstermeyi başarmıştır. İslamî canlılık, kimi zaman büyük bir devrim biçiminde, kimi zaman hükümetler düzleminde, kimi zaman da egemen paradigmalardan yönlendirme ve yönlendirilmeleri çerçevesinde ortaya çıkarak dikkate değer bir güç ve ivme kazandığını göstermiştir.<sup>72</sup> İslam planında kendini gös-

## Evrensel bir din olarak İslam, her şeye rağmen modern deneyimin mühim boyutlarında varlık göstermeyi başarmıştır.

teren canlanma, İslam dünyası ve diğer dünya ülkelerinde sözkonusu olduğu gibi örneğin Türkiye’de de sözkonusudur. İnsan toplulukları için evrensel bir fenomen olarak din, Türkiye’nin toplumsal değişim ve dönüşüm stratejisi içinde hâlâ merkezî bir yer ve role sahip görünmektedir.

Değişimin durmaksızın devam etmesine ve siyasal düzlemde dinin belli alanlara hasredilmesine rağmen din, işlevsel ağırlığını ortaya koyarak muhalefet odaklarına anlam kazandırmakta, iktidarlara toplum katlarında geçerlilik sağlamak veya halkın inanç ve pratiklerini harekete geçiren bir meşrûlaştırım mekanizması olarak varlığını sürdürmektedir.<sup>73</sup>

Batı dünyasında da dinî canlanmalardan söz etmek mümkündür. Gerek Amerikan toplumunda,<sup>74</sup> gerekse diğer Batı toplumlarında bir Hıristiyan canlanması olduğu, dinselikte bir artışın gerçekleştiği söylenebilir.<sup>75</sup> Aynı şekilde dağılan Sovyetler Birliği topraklarında yaşayan toplumlar içinde de bir dinî canlanma sözkonusudur. Sovyetler Birliği’nin çöküşüyle Doğu Avrupa ve eski Sovyetler Birliği’nde ateizmi yerleştirmek için bir kaç kuşak boyunca gerçekleştirilen büyük çabaların başarısızlığı ortaya çıkmıştır.<sup>76</sup>

Afrika’da, İsrail’de, Hindistan’da, Çin ve Japonya gibi ülke toplumlarında da dinî canlanmanın varlığı bilinmektedir.

Avrupa toplumlarında dinin düşüşte olduğu, sekülerleşmenin egemen olduğu ve dindarlığın sönmeğe yüz tuttuğu biçiminde gö-

rüşler olmakla birlikte, bu görüşlerin yanlışlığını gösteren durumların gerçeğe daha uygun olduğu, son çalışmalarda Avrupa’da dindarlıkta artış olduğu, hatta Avrupa’da dindarlıkta düşüş olduğu biçimindeki görüşün, geçmişte orada dinin çok daha güçlü olduğu gibi yanlış bir kanaatten kaynaklandığı ve dolayısıyla Avrupa’da bugün en azından geçmişteki kadar geçerli bir dindarlık olduğu ileri sürülmektedir.<sup>77</sup>

Sosyolog Peter L. Berger’in verdiği bilgilere göre “Gerek Roma Katolik Kilisesi’ne, gerekse uluslararası düzeyde dinî tabloya objektif olarak bakıldığı zaman, her yerde muhafazakâr, ortodoks veya gelenekselci hareketlerin yükselişte olduğu mutlaka görülür. Bu hareketlerin en belirgin özelliği, kendilerini ‘ilerici aydınlar’ olarak gören kimselelerin tanımladıkları biçimiyle modernleşme veya çağdaşlaşmaya karşı çıkmış olmalarıdır. Bu hareketler yükselişte iken, moderniteye adapte olmak için büyük bir gayret sarfeden dinî kurum ve hareketler düşüştedirler. Bunun en canlı örneklerinden birisi Amerika Birleşik Devletleri’nde son yıllarda yaşanan orta yol Protestanlığın düşüşü karşısında Evangelicalism’in<sup>78</sup> (Muhafazakâr Protestanlık) yükselişidir. Ama bu noktada ne ABD ne de Protestantizm yalnız değildir.

Papa II. John Paul ile birlikte Roma Katolik Kilisesi’nin gerçekleştirdiği muhafazakâr hamleler, hem diğer Hıristiyan mezheplerinden çok sayıda kişinin bu kiliseye katılmasını sağlamış, hem de özellikle Batı dışındaki Katolik ülkelere yeni bir heyecan ve canlılık getirmiştir. Sovyetler Birliği’nin çöküşünü müteakip de Rusya’daki Ortodoks Kilisesi’nde önemli bir uyanış ve canlanmaya tanık olunmuştur. Aynı şekilde Sovyetler Birliği’nde İslamî bir canlanmadan İslam’a dönüşten de söz edilebilir. Dikkatli bir bakışla Sovyetlerde modernleşme ve sekülerleşme tecrübelerine rağmen İslamiyet’in, sosyal ve kültü-

rel dokunun belirleyici unsurlarından biri olduğu görülebilir. İsrail'deki veya İsrail dışındaki Yahudiler arasında dinî inançlara bağlı grupların hızla çoğalmakta oldukları bilinmekte ve gözlemlenmektedir. İslâm, Hinduizm, Budizm gibi diğer ana dinî toplulukların mensupları arasında da buna benzer muhafazakâr dinî gruplar ortaya çıkmakta, yine Japonya'da Şintoist ve Hindistan'da Sih cemaatlerde belirli bir dinî uyanış gözlenmektedir. Şüphesiz bu gelişmeler hem içerik hem de sosyal ve politik açıdan farklılıklar arz etmektedir. Ama bunların ortak bir yönleri vardır ki, o da dinî bir ilhama sahip olmalarıdır. Bütün bunlar modernleşme ile sekülerleşmenin birbirini takip eden veya birbirinden ayrılmaz fenomenler olduğu fikrinin yanlış olduğunu veya geçerliliğini yitirdiğini ortaya koymaktadır. En azından artık sekülerleşme karşıtlığının çağdaş dünyada sekülerleşme kadar önemli bir fenomen olduğu, açık bir biçimde farkedilebilmektedir.<sup>79</sup>

Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere dinî canlanma ve dinî meşrûlaştırımın yirminci yüzyılın sonlarında daha güçlü ve etkili bir şekilde ortaya çıktığını belirtmek gerek.

Dinî canlanma ve bununla bağlantılı olarak din-toplum ilişkilerinde dinî meşrûlaştırımda yoğunluk veya etkinlik olayı, sosyal kurumlar bazında bir kaç örnekle daha iyi anlaşılabilir:

Örneğin siyaseti ele alırsak; yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren her ne kadar daha ziyade laik devletler yürürlükte olsa da, dinin bir meşrûiyet aracı olarak işlevselleştirildiği, dinî kurum veya kuruluşların devletin ideolojik aygıtı olarak hizmete alındığı görülebilmektedir. Bunun Türkiye için de doğru olduğu söylenebilir. Türkiye'de Cumhuriyet'in kurulmasını müteakip zamanlarda dinin devlet işlerinden, kamu kurum ve kuruluşlarından uzak tutulması yönünde bir politika güdüldürken özellikle çok partili döneme geçildikten sonra dinin sosyal olarak

canlanmasına paralel olarak veya canlanmasının etkisiyle din, kurumsal olarak Diyanet İşleri Başkanlığı ile devletin ideolojik aygıtı görevini görmekte ve ayrıca siyasetçiler, halktan meşrûluk elde etmek için çeşitli biçimlerde dine başvurumaktadırlar.

Ekonomi alanında dinî meşrûiyet olgusu ilginç bir biçim almaktadır. Esasen ekonomi, belki de dinin çok çabuk etkisizleşebildiği bir alan olmakla beraber yirminci yüzyılın sonlarında, Weber'in Protestanlık-kapitalizm ilişkisinde ortaya koymaya çalıştığı şeye<sup>80</sup> benzer bir şekilde dinin ekonomik alanda etkili olmaya başladığı, dindarların ve dinî grupların ekonomik alanda aktif bir biçimde boy gösterdikleri ve bunun ister istemez ekonomik hayatta dinî meşrûiyeti beraberinde getirdiği görülmektedir. Türkiye gerçeğinde olaya

**Afrika'da, İsrail'de,  
Hindistan'da, Çin  
ve Japonya gibi ülke  
toplumlarında da dinî  
canlanmanın varlığı  
bilinmektedir.**

bakıldığında da Anadolu ekonomik faaliyetlerinin sosyal-dinî ekseninde varlık gösterdikleri görülmektedir.

Bu ve benzeri durumlar diğer temel sosyal kurumlar açısından da gözlemlenebilir; fakat konunun sınırları çerçevesinde bu kadar örnekle yetinilebilir.

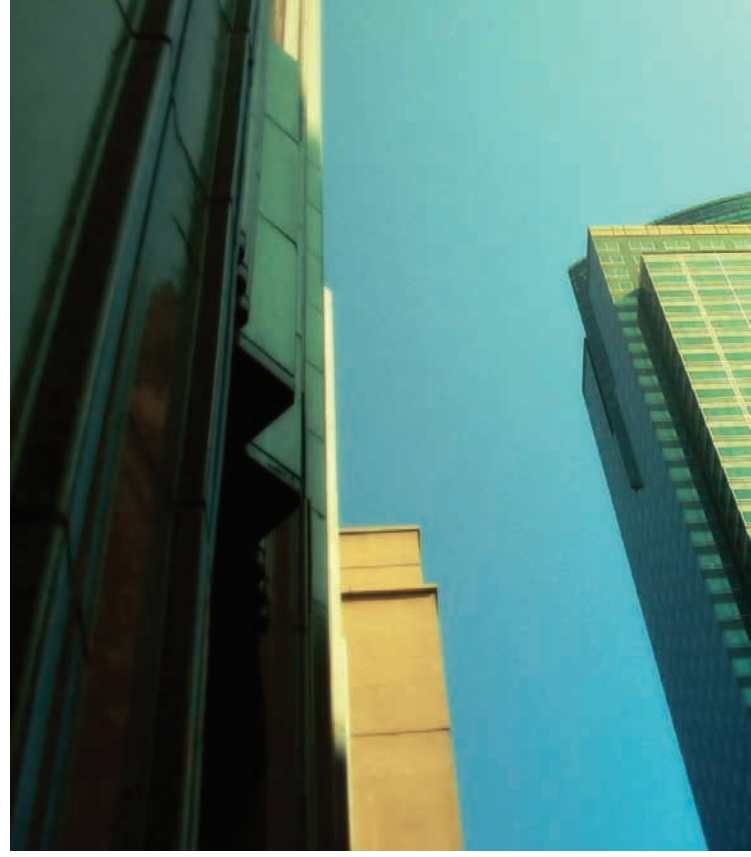
Ayrıca ifade edilebilir ki modernleşme ve sanayileşmeye paralel olarak dinin düşüşe geçeceği, sosyal hayatta ve bireysel bilinçte dünyevileşmenin gerçekleşeceği biçimindeki anlayış, gerçek hayatın bir çok örneğinde yanlışlanmaktadır.<sup>81</sup> Bu bağlamda Türkiye'de yapılan bazı çalışmaların<sup>82</sup> da Türkiye'nin sa-



nayileşmekte olan bazı yörelerinde dinin sanayileşmeye paralel olarak gerileyeceği savının yanlış olduğunu, tersine dinin değişik biçimlerde güçlendiğini, hem istikrarın hem de değişimin bir şekilde motoru olabildiğini ortaya koyduğunu belirtmek gerek.

Bu noktada yeri gelmişken İslam ile ilgili olarak bir hususun altı çizilmelidir ki İslamî bağlamda bir canlanmadan bahsederken sadece siyasal düzlemde bir İslam'dan söz etmek doğru değildir. İslam'ı ve İslamî canlanmayı salt politik bir hareket olarak değerlendirmek yanlış olur. "Onun dinsel teslimiyete vurguda bulunan etkili bir diriliş hareketi olduğu ortadadır. Bu nedendir ki İslam, Kuzey Afrika'dan Güney Asya'ya kadar bir çok müslüman ülkeyi kapsayan bir coğrafyaya sahiptir. Bir çok yerde, özellikle de Hıristiyanlık'la çekiştiği Orta Afrika'da mühtediler kazanmaya devam etmektedir. Yine Avrupa ve Kuzey Amerika'da yeni filizlenen Müslüman topluluklar arasında gözlemlenebilen bir boyut kazanmaktadır. Özet olarak bu hareket, her yerde bir yükselme ivmesi yakalamış, kendini yalnızca dinsel inançlarda değil, belirgin bir yaşama biçiminin sergilenmesi biçiminde de hissettirmiştir."<sup>83</sup>

Weber'in sekülerleşme ve modernleşme tezi, esasen aynı zamanda dinle modernizasyonun zıtlık içinde olduğu varsayımına alternatif bir yorum içermektedir. Weber'in Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu araştırması, Kalvinizmin kapitalizmin ve kapitalist ticarî kurumların doğuşunda önemli bir etken olması temelinde dinlerin modernleşme ve hatta sekülerleşmede etken veya etkili ve işlevsel olabileceğini ortaya koymaktadır. Her ne kadar Weber, modern rasyonalizasyon çarkının bir kez harekete geçirilmesini müteakiben artık kapitalizmin dinsel bir desteğe ihtiyacı kalmadığını, zira modern rasyonel sistemlerin kendi mantığına sahip olduğunu ileri sürmüştü<sup>84</sup> de din dışı salt bir



rasyonalizasyondan, tamamen dinden uzak bir seküler kurum ve kurumsallıktan, din dışı bir salt ekonomik hayattan söz etmek mümkün görünmemektedir. Sosyal hayata ve dinin sosyal gerçekliğine bakıldığında, seküler kurumların, sosyal hayatın seküler alanlarının oluştuktan sonra da dinle ilişkilerini sürdürdükleri, dine başvurabildikleri, dinden destek alabildikleri, kısaca din, dindarlık ve dinselikle modernlik, modernleşme, sekülerleşme ve modern ve seküler kurumlar arasında tam olarak döngüsel olmasa bile gidiş-gelişli bir ilişki olduğu görülebilmektedir.

İfade edilebilir ki kutsala olan ilgi ve inancın artması, yeni dinsel hareketlerin doğuşu, olayları izah etmede dine baş vurmanın ve dinî meşrulaştırımı esas almanın yoğunluğundaki artış gibi hususlar, yeniden kutsallaşma veya dine dönüş süreci olarak algılanmakta, hatta ABD, İngiltere gibi sanayileşmiş ülke toplumlarının gittikçe daha az seküler hale geldiklerinden söz edilebilmektedir. Bütün bu gelişmeler, dinin, dinsel inanç ve değerlerin birey ve toplum hayatından uzaklaştırılmasının mümkün olmadığı gerçeğini gözler önüne sermektedir. O halde dinî grup ve



hareketlerin canlanması ister sekülerleşme sürecinin bir sonucu olarak kabul edilsin, isterse sekülerleşme teorisine karşı bir argüman olarak gösterilsin, sosyal değişimin dinamiği olarak dinsel değerlerle seküler değerler arasında diyalektik bir sürecin varlığı açık bir biçimde görülebilmektedir.

Bu gerçekliklerden ötürü bugünkü sosyolojik teori de modernleşme ile sekülerleşme arasındaki doğru orantılı ilişkiyi sorgulamaya başlamıştır. Modernleşmeci zihniyet, toplumsal bağların moral-manevî temelini zamanla rasyonelleşeceği üzerine inşa olmuştu. Buna göre toplumlar modernleştikçe, sosyal bağların moral ve manevi temelini sarıyan sekülerizasyon, o temel en önemli harcı olan dini de etkisiz kılacaktı. Oysa başta Amerika olmak üzere bir çok toplumda bunun tersi oldu. Gerçekten de artık gözlemlenebilmektedir ki modernleşme mutlaka dini zayıflatmamakta, hatta tam tersine bir çok yerde güçlendirmektedir. Modernleşmeyle birlikte dinin etkisi azalmamış, tersine artmış, sekülerleşme bireyselleşmeyi tam olarak sağlayamamış, cemaatleri canlandırmıştır.<sup>85</sup> Bu çerçevede işaret edilebilir ki modernite-

nin, insanların problemlerini çözmede yetersiz kalışı, hatta bir çok problemin bizzat kaynağı oluşu, dinsel canlanmanın modernleşmenin bir sonucu olarak algılanmasına da yol açmıştır.

Şu halde denilebilir ki dinin gerilemesini öngören sekülerleşme teorisi, en azından zayıf bir teoridir. Sekülerleşme teorisinin zayıflığını veya yanlışlığını çeşitli biçimlerde ortaya koymaya çalışan pek çok sosyal bilimciden söz etmek mümkündür. Bu cümleden olmak üzere David Martin, Richard K. Fenn, Michael Hill, Pierre E. Glasner, Parsons, J. K. Hadden, Karel Dobbelaere, Robert N. Bellah, Robert Towler, Peter L. Berger vs. zikredilebilir. Bunların içinden ikisinin görüşlerine örnek olması bakımından kısaca değinmek olasıdır.

Örneğin Jeffrey K. Hadden, bir konferansında sekülerleşme teorisinin gerek başlangıcı gerekse olası sonuçları bakımından zayıflığını ortaya koyan açık, hatta ikna edici yorumlarda bulunmuştur. Hadden, öncelikle sözkonusu teorinin, birbiriyle ilişkili bir sistematik öneriler bütünü olmadığını, doğru kabul edilen bir ideolojiyi temsil eden varsayımlara dayandığını, gerek doğuşunda gerekse bugünkü haliyle bir teoriden çok bir doktrin olduğunu savunmuştur. Ona göre sekülerleşme düşüncesi, sosyal bilim çevrelerinde adeta kutsallaştırılmış ve iman üzere kabul edilen bir inanç sistemi haline getirilmiştir. O nedenle sekülerleşme ideolojisi, anlam içirğinde var olan "şimdi" üzerine gerçekleştirilen bir izah olmaktan çok "geçmiş" üzerine oluşturulan inançlara dayanmaktadır.

Hadden'in sekülerleşme tezi üzerine ikinci eleştiri noktası şu dört maddede odaklanmaktadır:

1. Sekülerleşme teorisi, mantıksal yapısı bakımından kendi içinde zayıftır. Temelsiz düşünceler kompleksinden ibarettir. (Böyle bir eleştiriyi 1967'de Shiner dile getirmişti).

2. Yaklaşık yirmi yıldan fazla bir zamandır yapılan araştırmalar, sekülerleşme tezini desteklememektedir. (Aynı eleştiriyi 1977’de sekülerleşme teorisini bir mit veya söylence olarak tanımlayan Glasner yapmıştı).

3. Sekülerleştiği kabul edilen toplumlarda yeni dinsel hareketler ortaya çıkmış ve bu hareketler günümüze kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir.

4. Din, bugün dünya siyasal arenasında çok önemli

bir güç olarak yer almaktadır.<sup>86</sup>

Robert N. Bellah da sekülerleşme teorisini çok ilginç bir nitelendirmeye eleştirmektedir: Sekülerleşme teorisinin, bilim ile din arasında sadece mekanik bir ilişki olabileceği, yani birinin yükselmesiyle diğerinin düşeceği, dolayısıyla modern dünyada bilimin yükselmesiyle ters orantılı olarak dinin düşüş kaydedeceği biçimindeki iddiası, deneye dayalı bir sonuçtan çıkarsanmış değildir. Bu iddia, modern toplumun mit olarak nitelendirilebilecek bir teorisidir. Çünkü teori tutarlı bir “gerçeklik” görüntüsü ortaya koymayı amaçlayan bir işlev üstlenmektedir. İşte bu açıdan bakılınca sekülerleşme teorisini hiç de

bilimsel değil, aksine dinseldir. Bellah’a göre din, marjinal veya tarihe ait bir şey olmaktan ziyade, bugün tekrar kültürel hayatımızın ortasındaki yerini hızla ve etkin bir biçimde almaktadır.<sup>87</sup>

Bütün bu söylenenler de anlaşılabilirliği gibi sekülerleşmeyle birlikte çağdaş toplumda dinin gerileyişi fikrinin, bir ideolojik illüzyon olabileceği söylenebilir.<sup>88</sup>

Bütün bu hususlara rağmen, dinde görünen canlılığa rağmen sekülerliğin veya sekülerleşmenin dindar insanların zihniyetini, kavram yapısını, anlayışını bir şekilde sekülerliğin lehine dönüştürdüğü, hatta sekülerleştirdiği, görünüşte din canlanıyor gibi görünse de aslında dinin anlam ve muhtevasında sekülerliğin gerçekleştiği, dindar insanların seküler bir bilinç yapısı elde ettikleri, dinin ve dindarlığın içinin seküler hale geldiği, sözgelimi Batı’da Hıristiyanlığın derûnî sekülerleşme sürecine girdiği iddia edilebilir.<sup>89</sup>

Modernite ve Sekülerlikle birlikte veya onlara karşı dinin bir şekilde dönüştüğünün ve bu dönüşümün de sekülerleşme doğrultusunda meydana geldiğinin doğru olduğu kabul edilse bile burada yine özellikle sekülerleşmeci sosyal bilimciler tarafından göz ardı edilen dinin, hayatın bütün alanlarına bir şekilde nüfuz etmeye veya girmeye çalıştığı, sosyala hayatı kucaklamaya çalıştığı ve dolayısıyla dinin sosyal değişimle birlikte kendisini de tabir caizse değiştirdiği, yeni bir tavır, tutum ve dille donatıldığı hususudur. Sekülerleşmenin dini de sekülerleştirdiğini savunanlar, muhtemelen dini seküler bir bakış açısıyla okuduklarından bu düşünceye varmaktadırlar.

İşaret edilebilir ki sanayi toplumlarının dinsel mit ve sembollerden bağımsız seküler dünya görüşleri, geleneksel dinî inanç sis-

temlerinin kendilerini yeniden biçimlendirmelerinde etkili olabilir.<sup>90</sup> Ancak bu durumda da dikkat edilirse, din kendini merkeze almaya çalışır. Din, modern dünyada, modern toplumun teknoloji dünyasında değişen toplumla birlikte dilini, söylemini, tutum ve davranışını yeniden oluşturacak ve dinî alan içinde dünyaya, sosyal hayata, sosyal hayatın problemlerine vb. yaklaşacak, yeni bir takım cevaplar bulmaya çalışacaktır. Konunun anlaşılması açısından denilebilir ki dinin sekülerleşme sürecine girmesinde dahi etkin olan din, dindarlık veya dinselliktir. Hatta seküler dinlerde dahi etkili olan, belirleyici olan kutsallık ve dinsellik olarak tespit edilebilir.

Bu çerçevede Parsons ve Bellah'ın görüşlerine kısaca değinilebilir. Parsons ve Bellah'a göre din, hem kurum olarak hem de bireysel inanç sistemi olarak toplumun diğer alanlarından gittikçe farklılaşmıştır. Bu durum, din adına negatif bir değişim değildir. Parsons'a göre din, yani Hıristiyanlık, Batı toplumları üzerinde hala büyük etkiler taşımaktadır. Bellah, dinsel kurumların seküler kurumlar üzerindeki etkilerinin geçmişe oranla azaldığı düşüncesindedir. Fakat Bellah, bu değişimi dinin çöküşü veya dinin gerilemesinden ziyade dinî bir evrim süreci olarak izah etmektedir.<sup>91</sup>

Değinilmelidir ki sekülerleşme tartışmalarında öne çıkan hususlardan biri de sekülerliğin, toplumların entellektüel, yönetici, bilim adamı veya genel olarak modernist elitin zihniyet dünyası ve sosyal hayatında geçerli olduğu ve dolayısıyla genel toplum kitlesi veya halk üzerinde güçlü bir etkiye sahip olmadığı, halk dindarlığının hayatın bütün alanlarında dinselliği var kılmaya çalıştığı hususudur. Gerçekten de konuya dikkatlice yaklaşıldığında ve iyi bir gözlem yapıldığında, dinin halk katında çok etkili olduğu<sup>92</sup> ve sekülerliğin de daha çok toplumun elite-ri, özellikle de modernist entellektüelleri ka-

tında etkili olduğu görülebilir. Üstelik seçkinler katında da gerek halk dindarlığının etkisiyle dinî meşrûlaştırımın zorunlu hissedilmesi veya görülmesiyle, gerekse genel dinselleşmeye veya dine yönelmeye paralel olarak bir dine yönelik veya dindarlaşma sürecinin var olduğu da söylenebilir.

Son olarak sekülerleşme çerçevesindeki tartışmalarda dinin özelleştiği veya özelleşme sürecine girdiği, bireyler için işlevsel olduğu, farklılaşma ve uzmanlaşma ile birlikte diğer kurumlardan çekildiği, yani özelleştiği, kamusal ve toplumsal alanda ise sekülerliğin egemen olduğu yönündeki görüşlerin doğruluk derecesine bakılabilir. Bu son derece tartışmalı olsa da ve dinin özelleştirilmesi yönünde bazı özel çabalara dahi girilmiş olsa da dinin bu şekilde kategorize edilmesi son derece zor olduğundan böyle bir iddada bulunabilmek oldukça güçtür. Dinin, sekülerleşmenin etkisiyle kamusal alanda gelecekte zamanlara göre zayıfladığı veya çok açıkça görülmediği doğrudur. Ancak bu, dinin kamuda hiç olmadığı, etkisini tamamen yitirdiği ve tamamen bireysel bir olay haline geldiği, sözcüğü eğitim, siyaset, ahlâk, aile, boş zamanlar, hukuk, ekonomi gibi kurumların büsbütün dünyevileştiği, bunların üzerinde dinin etkisinin kalmadığı anlamına gelmez. Dinin modern hayatın bütün alan ve kurumlarında canlanma süreci yaşadığı, dinin canlanma sürecine girmesiyle birlikte ister istemez pek çok kurumda dine, dinin meşrûluk işlevine baş vurma ihtiyacının doğduğu, ayrıca insanın bireysel ve sosyal, özel ve kamusal yönleri birbirinden tamamen ayrılamayacağı için bireysel düzlemde görülen veya etkili olan dinin sosyal hayatta ve bireyin içine bulunduğu bütün kurumlarda bir şekilde var olmasının doğal olduğu düşünüldüğünde, sekülerleşmeyle birlikte dinin özelleştiği yönündeki görüşlerin pek mantıklı ve sağlıklı olmadıkları anlaşılabilir. Ayrıca pek

çok spesifik çalışma dinin kurumsal düzeyde dahi, sosyal değişim politikalarında aktif bir etken olduğunu ortaya koymaktadırlar: Kuzey İrlanda'daki çatışmalarda, Polonya'da Komünist rejime Katolik muhalefette, American Evangelicallerinin Amerikan politikalarıyla ilişkilerinde Latin Amerika'da Liberasyon Teolojisinin siyasal implikasyonlarında vs. dinin bireysel, kamusal ve kurumsal düzlemlerde önemli roller oynadığı<sup>93</sup> bilinmektedir.

### DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ VE DİNİ MEŞRULAŞTIRIM

Hiç bir dinin sosyal hayatın, dünyanın, dünyevî işlerin dışında duracağı söylenemeyeceğine göre dinlerin hayatın bir parçası olan devletle ilgilenmelerini bu çerçevede anlamak gerek. Fenomenolojik bakış açısına ve nesnel gerçekliklere uygun olan da budur. Sözelimi Hıristiyanlık ve İslam'ın özünde din-dünya ayrılığı ya da daha genel anlamda sekülerizm olduğunu söylemek, mümkün görünmemektedir. Din hayatıyla dünya hayatının birbirinden ayrı olduğu hususu, Hıristiyanlık'ta da İslam'da da geçerli olmamıştır. "Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya" sözüne dayanarak Hıristiyanlığın özünde dünyevileşmeyi ve laikliği görmek imkansız gibi bir şeydir. İncil'de belirtildiğine göre bu sözü Hz. İsa, kışkırtmacıların oyununa gelmemek için söylemiştir.<sup>94</sup> Dahası Hz. İsa'nın bu konudaki görüşü iki efendiye birden gereğince hizmet edilemeyeceği'dir.<sup>95</sup> Dolayısıyla laikliğin ve budünyalıklaşmanın, yani sekülerizmin kökünün Hıristiyan itikadında veya İncil'de yattığı, dünyevileşmenin bizatihi İncil'in bir ürünü olduğu iddialarının tarihi hakikatten payları yok gibidir.<sup>96</sup> Hıristiyan dünyasında din ile dünya birbirinden ayrılmamış, sadece dinin siyasî ve idarî otorite üzerindeki etkisi bazen daha az, bazen daha çok olmuştur.<sup>97</sup> Aynı şekilde İslam'ın Kur'an'î ve tarihî bütün boyutlarında laikliğin ve dün-

Genel olarak sekülerleşme karşısında dinin sönmediğini ortaya koymaya çalıştıktan sonra şimdi özelde laik devlet ve dinî meşrulaştırım ilişkisine bakmak mümkündür.

yevileşmenin kökleri de kendisi de sözkonusu edilmemiştir. İslam'ın dünya ve devletle ilişkilerinde yakın bir mesafenin bulunmasının sebebi, dünyayı dönüştürmek ve kendine göre bir anlamla yoğurmak olarak ifade edilebilir. İslam, sosyal, siyasî ve ekonomik hayatı, kuşatıcı bir dinî dünya görüşü çerçevesinde bütünleştirmeye çalışır.<sup>98</sup> İslam'ın, sözkonusu özelliklerini, bizatihi Kur'an'ın Din'e yüklediği anlamın içerisinde topladığını unutmamak gerekir. Kur'an'ın İslamî bağlamda Din'e verdiği anlam, bütün bir hayatı kuşatmaktadır.<sup>99</sup> Kısaca Hıristiyanlık da İslam da üyelerinden sürekli etkin olmalarını ve hayatın içinde yer almalarını isteyen dinler<sup>100</sup> olarak dünya ile yakından ilgilidirler.

Diğer dünya dinleriyle ilgili olarak da burada bazı ve benzer şeyler söylenebilir. Ancak yerimizin darlığı nedeniyle onlar üzerinde duramıyoruz. Özetle dinler, sadece bireyleri değil, toplumları da dikkate alırlar ve toplum bilinci olarak da karşımıza çıkarlar.<sup>101</sup> Dünyevi işlerle ilgilenmeleri, dinlerin kendi mantalitetlerinin bir gereği olarak dünyayı kendi zaviyelerinden değerlendirmelerinin bir sonucudur. Dolayısıyla din-devlet ilişkisi sosyolojik bir gerçeklik olarak her zaman canlılığını koruyacağına benzemektedir.<sup>102</sup>

Kısaca din-devlet ilişkisi toplum yaşamının olmazsa olmaz şartlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinle ilgilenmeyen bir devlet, devletle ilgilenmeyen bir din düşünmek

güç gözükmemektedir. Olgusal olarak dinlerle devletler az ya da çok, sıkı ya da seyrek mutlaka birbirleriyle ilgili olmuşlardır. Günümüzün modern ulus devlet döneminde dahi devletle din şöyle veya böyle yakın ilişki içerisindedirler. Bu ilişkinin yoğunluğu şimdilik konumuzu ilgilendirmemektedir. Önemli olan böyle bir ilişkinin varlığı ve bu ilişkide dinin etkili olduğudur.

Tarih boyunca yönetici seçkinlerin veya devletin itaat edenler katında hem kanunî hem de sosyolojik bazda meşrûiyet kazanmasında din, küçümsenemeyecek bir işlev görmüştür.

Bu nedenle denilebilir ki dinî meşrûlaştırım, dinin devleti etkilemesi ve de devletin dini etkilemesi noktasında en önemli olgulardan biridir.

Siyasal iktidarın veya devletin varlığının süreklilik kazanması, toplum katındaki meşrûiyetinin devamlılığına bağlıdır.<sup>103</sup> Devletin meşrûiyeti meselesi ise toplumun dinî sistemiyle çok yakın bir ilişki içindedir.<sup>104</sup>

Meşrûlaştırım, yani meşrûiyet kazandırma, dinin en önemli ve etkin fonksiyonlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinsel meşrûlaştırım hem din, hem de devlet açısından önem taşımaktadır. Konumuz bağlamında dinsel meşrûlaştırım, dinin, özelde kendi mensupları genelde ise toplum katında siyasal düzeni yasallaştırması, yani haklı kılması, haklılaştırması anlamında kullanılmaktadır. Berger'in de belirttiği gibi din, meşrûlaştırımın tarihsel bakımdan en yaygın ve en etkin aracı olagelmıştır. Dinî meşrûlaştırımın yaptığı şey, aslında toplumsal ve siyasal olarak tanımlanan realiteyi korumaktır. Dinsel meşrûlaştırım, beşeri açıdan tanımlanan realiteyi, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlar.<sup>105</sup>

Din, ferdin iç dünyasında olup bitenleri, ferdin inanç ve bilinçlerini, bilgi ve tezle-

rini, toplumsal kurumları, siyasal ve toplumsal düzeni, onlara nihaî olarak geçerli ontolojik statüler bahşetmekle, yani onları kutsal ve kozmik referanslar çerçevesine yerleştirmek suretiyle meşrûlaştırır; başka bir ifadeyle beşerî açıdan tanımlanan realiteyi, nihaî, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlayarak<sup>106</sup> sübjektif ve objektif düzlemlerde haklılaştırır. Din, marjinal durumları dahi her şeyi kuşatan kutsal ve aşkın realiteye uygun olarak meşrûlaştırmak suretiyle toplumsal olarak tanımlanan gerçekliği muhafaza eder.<sup>107</sup>

Dinin ve tabiatıyla dinî meşrûlaştırımın etkin işlevleri nedeniyle tümüyle, büyük oranda

**Esasen dinlerin genel olarak sosyal hayat ile özelde ise dünyevî bir kurum olan devletle ilişkilerini anlayabilmek için, onların dünyaya bakışlarını iyi kavramak gerekmektedir.**

veya belirli bir miktarda dinî meşrûlaştırıma başvurmayan -isteyerek veya istemeyerek- bir sosyal ve siyasal düzen ya da devlet düşünmek imkansız gibi görünmektedir. Dine en uzak duran güç, iktidar, düzen veya devletler dahi dinî meşrûlaştırıma başvurarak<sup>108</sup> dinin, temelde toplumsal düzenin entegrasyonunu sağlama ve status quo'yu meşrûlaştırabilme işlevinden<sup>109</sup> yararlanmak istemişlerdir.

Siyasî alanda yapılan çeşitli düzenlemele- rin niçin öyle yapıldıkları hakkında ortaya çıkan bütün sorular için dinî cevap oluşturan dinî meşrûlaştırım,<sup>110</sup> bizzat din veya din bilgileri, Ulema ve diğer dinî önderler aracılığıyla gerçekleştirildiği gibi, devlet ve yöne-

tici seçkinler vasıtasıyla da gerçekleştirilebilir. Siyasî iktidar özellikle insanların kendisine itaatini sağlamada dinî meşrûlaştırıma başvurur. Bu anlamda dinî meşrûlaştırım, devletin psikolojik otoritesini oluşturur. Psikolojik otoritesi bulunmayan bir yönetimin ise, ister istemez zorba olması zorunludur.<sup>111</sup> Bu durumda devletin zorba olmamasının en önemli yollarından biri de dinî meşrûlaştırım olarak karşımıza çıkmaktadır.

## SONUÇ

1. Meşrûluğun dinden elde edilmesini; var olan durumun din ve dinî kaynaklar yoluyla geçerli kılınmasını, haklılaştırımını ve açıklanmasını ifade eden dinî meşrûiyet, din-toplum ilişkilerinde etkin bir varlık gösteren fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. Dünyanın gittikçe sekülerleşmekte olduğu ve dinin bu sekülerleşme karşısında gerilere itildiği, etkinlik alanlarının daraldığı veya daraltıldığı biçimindeki sekülerleşme teorisinin iddiasının tersine dinin yeniden canlandığı gözlemlenmektedir.

3. Geçen yüzyıla dinî canlanmayla bağlantılı olarak ana hatlarıyla bakıldığında, özellikle 1960'lardan itibaren dinin meşrûiyet gücünün, başka bir ifadeyle dinî meşrûlaştırımın din-toplum ilişkilerinde etkili bir varlık gösterdiği görülmektedir. Denilebilir ki aile, eğitim, ekonomi, boş zamanlar ve siyaset kurumunda İkinci Dünya Savaşı'ndan itibaren önemli bir meşrûluk kazandırıcı etken olarak dinî meşrûlaştırıma görece daha yoğun olarak başvurulmaktadır.

4. Modernleşmeyle birlikte zorunlu olarak sekülerleşmenin dini gerileteceği veya krize sokacağı biçimindeki tez, modernleşmeyle birlikte dinin ve dindarlığın pek çok toplumda gerilemenin tersine güçlü bir biçimde varlık göstermesi, dünyanın pek çok coğrafyasında dine meşrûiyet aracı olarak çokça başvurulması ve pek çok yerde dinsel canlanma-

ların var olması gerçeğiyle yanlışlanmaktadır. Gerçekten de günümüzde modernliğin veya sanayileşmenin zirvesine çıkmış olan, bilim ve teknoloji açısından çok güçlü olan toplumlarda dahi, modernleşme teorilerinin iddialarının tersine modernleşme ile din veya bilim ve teknolojik gelişim ile din arasında ters orantılı bir ilişki olmayıp, tersine dinde, dinselilikte artış gözlenmekte, dine dönüşler görülmekte ve dinî canlanmalar meydana gelmektedir.

5. Din ve devlet, modern dünyada kurumsal düzlemde birbirlerinden ayrı olsalar da bir şekilde birbirleriyle çeşitli biçimlerde ilişki kurabilmektedirler.

6. Belirtmek gerekir ki, sekülerleşme söz konusu olduğunda, canlanan dindarlığın içinde örtülü olan dünyevileşmeyi, canlanmada aktör olan dindar birey ve grupların yaşamlarında abartı, israf, imaj, gösteri, manzaracılık vs. la karışık dünyevileşme süreçlerini daha ileri araştırma ve gözlemlerle inceleyip tartışmanın gerekli olduğu da anlaşılmaktadır.

- 1 Bu yazı, yazarın daha önce yayınlanmış olan "Secularization and Religion" (Euro Agenda/Avrupa Günlüğü, Yıl: 4, Sayı: 7, 2005, ss. 335-356) adlı makaleden uyarlanmıştır.
- 2 Peter L. Berger, "Secularism in Retreat", National Interest, No. 46, Kış 1996/97, s. 4; Peter L. Berger, Dinin Sosyal Gerçekliği, Çev. Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul 1993, s. 162.
- 3 Bryan Wilson, Religion in Sociological Perspective, Oxford University Press, Oxford-New York 1989, 149
- 4 Donald Everett Webster, "Secularization", Dictionary of Sociology, Ed. H. Pratt Fairchild, Littlefield, Adams Totowa, New Jersey 1977, s. 268.
- 5 William H. Swatos-Kevin J. Christiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept", The Secularization Debate, Ed. W. H. Swatos-D. V. Olson, New York: Rowman-Littlefield Pub., 2000., ss. 1-20
- 6 B. Wilson, a.g.e., s. 148.
- 7 Gustav Mensching, Dinî Sosyoloji, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kit., Konya 1994, ss. 1-3
- 8 Max Weber, Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, Çev. Zeynep Aruoba, Hil Yay., İstanbul 1985, ss. 229-230
- 9 Mircea Eliade, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, Çev. Mehmet Aydın, KBY., Ankara 1990, ss. 6-7, 19, 39 vd.
- 10 Fernand Schwarz, Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi, Çev. Ayşe Meral Aslan, İnsan Yay., İstanbul 1997, ss. 246-247
- 11 Elisabeth Özdalga, "Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Redüksiyonist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi", İslami Araştırmalar, C.:3, Sayı: 2, Nisan 1989, s. 31; M. Emin Köktaş, Türkiye'de Dinî Ha-

- yat, İşaret Yay., İstanbul 1993, ss. 12-13, 34. Ayrıca bkz. Norbert N. Bellah, *Beyond Belief, Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Harper-Row, New York 1970, ss. 237-257
- 12 Bkz. Ernest Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, Routledge - Kegan Paul, London and Boston 1974, ss. 91, 94, 97, 102, vd.; Peter L. Berger-Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Allen Lane The Penguin Press, London 1967, s. 111 vd.
- 13 Bkz. a.e., a.y. vd.
- 14 Immanuel Wallerstein, *Utopistics*, The New Press, New York 1998, s. 4
- 15 Dolf Sternberger, "Legitimacy", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Editör: David L. Sills, Volume:9. The Macmillan Company, byy. 1968, s. 244.
- 16 Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çev. Özer Ozankaya, İmge Yay., Ankara 1995, s. 56
- 17 Bkz. E. Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, ss. 53, 71, 183, 184 vd.; E. Gellner, *Contemporary Thought and Politics*, Routledge-Kegan Paul, London and Boston 1974, ss. 22, 23; P. L. Berger-T. Luckmann, a.g.e., s. 111 vd.
- 18 E. Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, ss. 22, 23, 94 vd.; E. Gellner, *Contemporary Thought and Politics*, ss. 22, 23, 31, 41 vd.; E. Gellner, *Legitimation of Belief*, Cambridge University Press, London 1947, s. 29 vd.
- 19 P. L. Berger-T. Luckmann, a.g.e., s. 111
- 20 James Luther Adams-Thomas Mikelson, "Legitimation", *The Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, Volume: 8, Macmillan Publishing Company, New York 1987, s. 499
- 21 Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 65
- 22 A.e., s. 81
- 23 Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, 2. bs., The Macmillan Company, New York 1972, s. 101
- 24 Verne S. Sweedlun-Golda M. Crawford, *Man in Society*, c. 1, American Book Company, USA 1956, s. 130
- 25 Bkz. Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 3. bs., İnsan Yay. İstanbul 2010.
- 26 P. L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 65
- 27 Modernleşme kelimesinin etimolojisi, onun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunabilir: Modernleşmenin türetildiği modern kelimesi, içinde yaşanan zamana ait veya uygun anlamına gelmektedir. Modern, Latince modernus'tan, modernus ise "hemen şimdi" anlamına gelen mododan türetilmiştir. Bu anlamlara göre denilebilir ki modern toplum, yeni toplum, şimdiki toplum veya günümüz toplumu demektir. (Bkz. Nermin Abaden-Unat, "Sosyal Bilimlerde Yeni Gelişmeler: Modernizm-Postmodernizm", *Toplum ve Bilim*, 48/49, Kış-Bahar 1990, s. 6)
- 28 Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 6. bs., Bilgi Yay., İstanbul 1995, s. 227
- 29 Ankie Hoogvelt, "Modernization", *The Macmillan Student Encyclopedia of Sociology*, Ed. Michael Mann, Macmillan Press, London 1987, ss. 244-245
- 30 Bkz. Andrew Webster, *Introductory Sociology*, Science in Society: New Directions, 3. bs., Macmillan Education, Hong Kong 1991, ss. 43-53
- 31 Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul 1994, s. 9
- 32 Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, YKY, İstanbul 1994, ss. 23-24
- 33 John Tomlinson, *Kültürel Emperyalizm*, Çev. Emrehan Zeybekoğlu, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999, ss. 208-209
- 34 S. N. Eisenstadt, *Modernization: Protest and Change*, Prentice Hall Inc., New Jersey 1966, s. 1'den naklen Andrew Webster, a.g.e., s. 53; E. Kongar, a.g.e., s. 227
- 35 Orhan Türkdoğan, *Değişme, Kültür ve Sosyal Çözümle*, Birleşik Yay., İstanbul 1996, s. 79
- 36 Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society*, The Free Press of Glencoe, New York 1964, ss. 44-47 vd.'den naklen E. Kongar, a.g.e., s. 227
- 37 Richard P. Appelbaum, *Toplumsal Değişim Kuramları*, Çev. Türker Alkan, Türkiye İş Bankası Yay., Ankara ty., s. 34
- 38 Michael Adas, *İnsanın Ölçüsü Olarak Makine*, Çev. Ahmet Demirhan, İnsan yay., İstanbul 2001, s. 440
- 39 N. Abercrombie-S. Hill-B. S. Turner, *The Penguin Dictionary of Sociology*, 3. bs., Penguin Books, 1994, ss. 270-271
- 40 Fahrettin Altun, *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*, Yöneliş Yay., İstanbul 2002, s. 19
- 41 Kadir Canatan, *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme*, İnsan Yay., İstanbul 1995, ss. 12-13
- 42 Bkz. Peter L. Berger, *The Capitalist Revolution*, BasicBook, ABD 1991, ss. 15-139
- 43 Norbert Elias, *What Is Sociology*, İng. Çev. S. Mennell-G. Morrissey, Columbia University Press, New York 1978, s. 145
- 44 N. Abercrombie-S. Hill-B. S. Turner, a.g.e., ss. 270-271
- 45 Bkz. Ankie Hoogvelt, "Dependency", *The Macmillan Student Encyclopedia of Sociology*, Ed. Michael Mann, Macmillan Press, London 1987, ss. 89-90
- 46 Metin Heper, *Modernleşme ve Bürokrasi*, Sosyal Bilimler Derneği Yay., Ankara 1973, s. 20
- 47 N. Elias, a.g.e., s. 151
- 48 Bu çerçevede ayrıntılı bir tartışma için bkz. N. Elias, a.g.e., ss. 158-174
- 49 M. Heper, a.g.e., s. 21
- 50 P. L. Berger-B. Berger-H. Kellner, *Modernleşme ve Bilinç*, Çev. Cevdet Cerit, Pınar Yay., İstanbul 1985, s. 14
- 51 Bkz. Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, 8. bs., Ötügen Yay., İstanbul 1991, ss. 17-66; Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış -Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce-*, ss. 9-16; Zeki Arslantürk, *Kutsalın Dönüşü*, Yeni Toplum Araştırmaları, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, ss. 11-40; Elisabeth Özdalga, "Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Redüksiyonist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi", s. 30; Nur Vergin, "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 29/30, Bahar-Yaz 1985, ss. 9-28
- 52 P. Berger-T. Luckmann, "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", s. 62 ("Bilgi Sosyolojisi ve Din sosyolojisi", Çev. M. Rami Ayas, AÜİFD., c. XXX, Ankara 1988, ss. 375-385); Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, Çev. Özkan Gözel, Kaknüs Yay., İstanbul 1999, ss. 11 vd.
- 53 Uriel Heyd, "Modern Türkiye'de İslâm'ın Yeniden Dirilişi", *Türkiye'de İslâm ve Laiklik*, Çev. ve Der. Davut Dursun, İnsan Yay., İstanbul 1995, ss. 165-183; M. Emin Köktaş, *Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Vadi Yay., Ankara 1997, ss. 7-8; Zeki Arslantürk, "Yükselen Değerler Arasında Din", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 6, Yıl: 1999, ss. 55-72; Mehmet Aydın, "Değişim Sürecinde İslâm", *İslâm Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, (Jean-Paul Charney), Çev. A. Bülent Baloğlu-Osman Bilen, TDVY., Ankara 1997, ss. 135-147.
- 54 Necdet Subaşı, "Arzular ve Gerçekler-Modernleşen Türkiye'de Dinin Referans Gücü-" (Tebliğ), *Altıncı Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi*, 17-19 Kasım 1999, s. 1
- 55 Bkz. Mehmet Aydın, "Değişim Sürecinde İslâm", ss. 135-147
- 56 Bkz. Olivier Roy, *Siyasal İslâm'ın İflası*, Çev. Cüneyt Akalın, Metis Yay., İstanbul 1994
- 57 Bkz. M. E. Köktaş, a.g.e., ss. 7-8; Çetin Özek, *Devlet ve Din*, Ada Yay., İstanbul 1999, s. 1
- 58 Bkz. Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul 1996, ss. 185-186 vd.
- 59 Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford-New York 1989, ss. 6-7 vd.; Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslâm*, Çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991, ss. 201-225; N. Mert, a.g.e., s. 30; Emi-



- le Durkheim, "Uygarlığın Dinsel Kökenleri", Sosyoloji'nin Unsurları, Der. C. B. - J. R. Çev. Kâzım Nami Duru, 3. bs., MEBY., İstanbul 1975, ss. 344-345. Ayrıca bkz. E. Durkheim, Dinî Hayatın İbtidâî Şekilleri, Çev. Hüseyin Câhid, Tanin Matbaası, İstanbul 1924; Max Weber, Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu, Çev. Zeynep Aruoba, Hil Yay., İstanbul 1985; P. L. Berger, Dinin Sosyal Gerçekliği, ss. 157-259; S. Nakib Attas, İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi, Çev. M. Erol Kılıç, 2. bs., İnsan Yay., İstanbul 1995, 44-45; Anthony Giddens, Sosyoloji, Haz. H. Özel-C. Güzel, Ayraç Yay., Ankara 2000, ss. 493-495
- 60 William H. Swatos-Kevin J. Christiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept", The Secularization Debate, Ed. W. H. Swatos-D. V. A. Olson, Rowman-Littlefield, New York 2000, s. 1 (Türkçesi: "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", Sekülerizm Sorgulanıyor, Haz. Ali Köse Ufuk Kutapları, İstanbul 2002, ss. 95-121)
- 61 Bkz. Ejder Okumuş, Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tazimat, İnsan Yay., İstanbul 1999, ss. 83-84
- 62 N. Mert, a.g.e., ss. 9-17, 22-28. Krş. M. Featherstone, a.g.e., s. 185
- 63 Bkz. Leszek Kolakowski, Moderliğin Sonsuz Duruşması, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1999, ss. 129-140 vd.; E. Okumuş, a.g.e., s. 84
- 64 J. Wössner, "Religion als soziales Phänomen. Beiträge zu einer religionssoziologischen Theorie", Religion im Umbbruch, s. 38'den naklen M. Emin Köktaş, Türkiye'de Dinî Hayat, İşaret Yay., İstanbul 1993, s. 37
- 65 N. Subaşı, "a.g.m.", s. 1
- 66 Bkz. M. Featherstone, a.g.e., ss. 198 vd.; Alain Touraine, Modernliğin Eleştirisi, Çev. Hülya Tufan, YKY., İstanbul 1994, s. 339
- 67 A.e., a.y.
- 68 Bkz. N. Subaşı, "a.g.m.", tümü.
- 69 Peter L. Berger, "Secularism in Retreat", s. 4
- 70 Bkz. M. Featherstone, a.g.e., ss. 192-195 vd.
- 71 Ross Poole, Ahlâk ve Modernlik, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı İstanbul 1993, s. 191
- 72 Necdet Subaşı, Kutsanmış Görüntüler, Nehir Yay., İstanbul 1999, s. 355
- 73 Bkz. a.e., s. 24; Ümit Cizre, Muktedirlerin Siyaseti, İletişim Yay., İstanbul 1999, ss. 81-116 vd.
- 74 Bkz. H. Paul Chalfant-Robert E. Beckley-C. Eddie Palmer, Religion In Contemporary Society, 2. bs., Mayfield Publishing Company, California 1987, ss.73-75
- 75 Bkz. Z. Arslantürk, "a.g.m.", ss. 60-66; Zeki Arslantürk, Kut-salın Dönüşü, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, ss. 17-40 vd.
- 76 Rodney Stark, "Secularization, R.I.P.", The Secularization Debate, Ed. W. H. Swatos-D. V. A. Olson, Rowman-Littlefield, New York 2000, ss. 58-59
- 77 R. Stark, "a.g.m.", ss. 45-55 vd.
- 78 Evangelicalizm hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. H. Paul Chalfant-Robert E. Beckley-C. Eddie Palmer, a.g.e., ss. 170-190
- 79 Peter L. Berger, "Secularism in Retreat", National Interest, No. 46, Kış 1996/97, ss. 5-6. Ayrıca bkz. Peter L. Berger, "Secularity: West and East", <http://www.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cimac/berger.html>, ss. 1-9
- 80 Max Weber, Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu, tüm kitap. Ayrıca bkz. Peter L. Berger, The Capitalist Revolution, BasicBooks, ABD 1986, ss. 206-207 vd.
- 81 Bkz. Ole Riis, "Recent Developments in The Study of Religion in Modern Society", Acta Sociologica (1993), 36, ss. 374 vd.
- 82 Örneğin Karadeniz Ereğli'si üzerine yapılmış bir çalışma olarak bkz. Nur Vergin, "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış", Toplum ve Bilim, Sayı: 29/30, Bahar-Yaz 1985, ss. 9-28
- 83 Peter L. Berger, "Secularism in Retreat", s. 6
- 84 Bkz. Bryan S. Turner, Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yay., İstanbul 2002, s. 127
- 85 Ali Yaşar Sarıbay, Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm, İletişim Yay., İstanbul 1994, s. 203 vd.
- 86 Jeffrey K. Hadden, "Toward Desacralizing Secularization Theory", Social Forces, cilt: 65, Yıl: 1987/3, ss. 587-611; Jeffrey K. Hadden, "Challenging of Secularization Theory", Human Societies, Ed. Anthony Giddens, Polity Press, Cambridge 1992, ss. 230-237; William H. Swatos-Kevin J. Christiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept", ss. 2-3
- 87 Robert N. Bellah, Beyond Belief, Essays on Religion in a Post-Traditional World, Harper-Row, New York 1970, ss. 237-257
- 88 H. Paul Chalfant-Robert E. Beckley-C. Eddie Palmer, Religion In Contemporary Society, s. 75
- 89 Bkz. B. Wilson, a.g.e., ss. 46, 148-179
- 90 Keith A. Roberts, Religion in Sociological Perspective, 2. bs., Wadsworth Publishing Company, California 1990, ss. 303-304
- 91 A.e., ss. 307-310
- 92 Bkz. Şerif Mardin, Din ve İdeoloji, 5. bs., İletişim Yay., İstanbul 1992
- 93 Ole Riis, "Recent Developments in The Study of Religion in Modern Society", Acta Sociologica (1993), 36, s. 380
- 94 Matta, Bab: 22
- 95 Matta, Bab:6
- 96 S. Nakib Attas, a.g.e., ss. 48-78; M. Nakib el-Attas, İslâm ve Laisizm, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1994, ss. 34-37 vd.
- 97 Erol Güngör, a.g.e., 59
- 98 S. H. Nasr, a.g.e., s. 120
- 99 Bkz. 40/Mü'min, 26, 64-65; 39/Zümer, 2-3, 11, 15-17-18; 16/Nahl, 52; 3/Al-i İmran, 19, 83, 85; 98/Beyyine, 5; 10/Yunus, 104-105; 30/Rum, 26-30; 24/Nur, 2; 9/Tevbe, 29, 36; 12/Yusuf, 76; 6/En'am, 136; 42/Şura, 21; 109/Kâfirûn, 6; 51/Zariyat, 5-6; 107/Ma'un, 1-3; 82/İnfitar, 17-19; 8/Enfâl, 39; 110/Nasr, 1-3; 4/Nisâ, 125 vd. M. Watt, İslâm'da dinin İngilizce religion'dan çok farklı olduğunu ve hayatın bütün alanlarını kuşattığını söylemektedir: W. M. Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh University Press, Edinburg 1998, s. 29. Ayrıca bkz. Mevdudi, Kur'an-ı Kerim'de Dört Terim, Çev. Cahit Koytak, Yedi Gece Kitapları, İstanbul 1992, ss. 137-154; S. Nakib Attas, İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi, ss. 81-120
- 100 Anthony Giddens, Sosyoloji, Haz. H. Özel-C. Güzel, Ayraç Yay., Ankara 2000, s. 483
- 101 Baykan Sezer, Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı, İÜEFY., İstanbul 1981, ss. 222-223
- 102 Din-devlet ilişkilerinin sosyolojik bir analizi ve dinlerin devletlerle ilişkilerinin ayrıntılı bir tarihsel değerlendirilişi için bkz. Ejder Okumuş, Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tazimat, ss. 15-139; Ejder Okumuş, Meşrûiyet Ekseninde Din ve Devlet, Pınar Yay., İstanbul 2002
- 103 Musa Taşdelen, Siyaset Sosyolojisi, Kocav Yay., İstanbul 1997, s. 31
- 104 Günter Kehrler, Din Sosyolojisi, Çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1992, s. 75
- 105 P. L. Berger, Dinin Sosyal Gerçekliği, s. 21
- 106 A.e., ss. 66-67, 69, 70
- 107 A.e., s. 79
- 108 J. L. Adams-T. Mikelson, "a.g.m.", tümü
- 109 T. Luckmann, a.g.e., ss. 67, 61
- 110 P. L. Berger, a.g.e., s. 61-93; Günter Kehrler, Din Sosyolojisi, s. 75
- 111 Bertrand Russel, İktidar, Çev. Mete Ergin, Cem Yay., İstanbul 1990, s. 121

# DÜNYEVİLEŞMEYE İSLAMÎ BİR ÇÖZÜM: İNFÂK

Yrd. Doç. Dr. Yunus Ekin  
Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. Tefsir Anabilim Dalı

## Giriş

Genel olarak dinî ve ahlakî değerlere yabancılaşma olarak tarif edebileceğimiz dünyevileşme mahiyet itibarıyla dini düşünce, uygulama, inanç ve kuralların kişisel ve toplumsal anlam ve önemini yitirme sürecidir. Dünyevileşme veya sekülerlik bir yönüyle modern zihniyetin karakteristik özelliklerinden olmakla beraber gerek Müslüman bireyin gerekse Müslüman toplumları çok yakından ilgilendiren varoluşsal bir problematiktir. Dünyevileşme olgusu sosyo-kültürel, ekonomik ve siyasî sebeplerle hayatı sadece dünya ile, gerçeği ise algılanan, tecrübe edilenle sınırlama, varlığı sadece fiziki alana hasretme kişinin kendine yabancılaşması ve dini terminolojiyle bir gaflet ve Yaratıcıyı unutma halidir.

İslam insan hayatını, dünya ve ahiret telemeleriyle birlikte bir bütün olarak tasvir eder. Ahiret hayatını ihmal eden, uhrevî

gerçeklere gözlerini yuman ve hayatı sadece ölüm öncesiyle sınırlayan bir hayat anlayışını onaylamadığı hatta bu anlayışa şiddetle karşı çıktığı gibi, dünya hayatından bağımsız ve dünyanın ahiret hayatıyla ilgili belirleyici ve şekillendirici niteliğini göz ardı eden bir ruhanîliği de insanlığa takdim etmez.

İslamî tasavvurda, yeryüzü arz ve kainat bir yönüyle insana bakan cihetiyle Yüce Allah'ın zatına ve güzel isimlerine işaret eden ilahî tecellilerdir. İnsanın hizmetine sunulmuş nimetler ve lütuflardır. Bu genel çerçevede içinde dünya hayatı insan için bir sınav meydanıdır. Hz. Peygamber'in ifadesiyle "ahiretin tarlasıdır<sup>2</sup>. Burada bir hususun hatırlatılmasında fayda vardır: Türkçede "dünya" kelimesiyle ifade edilen yeryüzü Kuran'da "arz" kelimesiyle ve semavat kelimesinin simetriği olarak karşılır. Kur'an'da ise "dünya" tabiri hayat kelimesinin sıfatı olarak ve ahiret hayatı-



nın mukabili olarak geçmektedir. Bu nedenle gerek ayetlerde gerekse hadislerde yerilen ve kınanan dünya yeryüzü değil insanın yeryüzündeki yaşam sürecinde kendisini kuşatan eşya ile münasebetidir. Çirkin ve fitne olan kişinin ömür denen sermayesini israf etmesi mal mülk, evlat ve benzeri sahip oldukları dünyevî nimetlerin kendisine yaratılış maksadını unutturmasıdır. Kur'an anlatımında bu dünyevileşme süreci "yeryüzüne çakılıp kalma" olarak tasvir edilmekte, arka planında ise, âhiretten vazgeçip sadece dünya hayatına sarılma ufuksuzluğu ve kişilik kaybının varlığı nazara verilmektedir (Tevbe, 9/38).

Kur'an kıssalarına ve özellikle helak olan kavimlerin anlatıldığı ayetlere bakıldığında, sebep ve sonuçlarıyla birlikte insanoğlunun dünyevileşme serüvenine ait önemli kesitlerin arz edildiği görülür.

Dünyevileşme Kur'an'ın ifadesiyle ahsen-i

takvim üzere yaratılan insanın esfel-i sâfilîne düşüş serüveni ve bir fitnedir. İşte bu dünyevileşme fitnessine karşı klasik dönemde genel olarak 'zühd, kanaat, tûl-i emeli azaltma, dua, tevekkül, halvet, uzlet ve ölümü hatırlama' gibi erdemler koruyucu birer faktör ve alternatif olarak zikredilmiştir<sup>3</sup>. Sözgelimi Sufî geleneğinin mühim temsilcilerinden Sühreverdî (v.632/1234) erken dönemdeki zühd hareketini şöyle tasvir etmektedir: "Resulullah'ın vefatından sonraki nesiller arasında çeşitli görüşler zuhur etti. Şahsî arzu ve düşünceler ilmin tadını kaçırdı ve cehalet arttı. Dünya ve dünyalık şeyler önem kazanıp bunları elde etmek için yarışan ve koşanlar çoğaldı. İşte bu durumda bazı kimseler salih amelleri, azimete sarılmaları dini emir ve yasaklara kuvvetli bağlılıklarıyla temayüz etti. Dünya ve dünyevî şeylere karşı zühde sarıldı. Yalnızlığı ve uzleti tercih ettiler." Klasik dönemin dünyevileşmeye tepkisi ve çaresi hak-



kında bize bir fikir veren bu ifadelerin mutlaka istisnaları vardır. Ancak genel çerçeveyi vermesi adına önemlidir.

Modern dönemde ise, dünyevileşmeye karşı tepki ve çözümler tam tersi bir istikamette cereyan etmiştir. Çağdaş müslümanın dünyevileşmeye bakışını anlama adına şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin şu sözleri önemli ipuçlarını taşımaktadır: "demek ki bugün bizim hasımlarımızda ne gibi kuvvetler varsa aynı kuvvetlerin bizde de bulunması lazımdır. O kuvvetleri i'dâd etmemiz farzdır, vacib-i mutlaktır. Vacib-i mutlakın mukaddimesi de vaciptir. Şu zamanda düşmanlara karşı ihzarı gereken kuvvetlerden biri de ve belki birincisi de paradır. Para mâ bihi'l-hayattır, bâis-i necattır. Binaenaleyh para kazanmak, sahib-i servet olmak vacibtir, farzdır. Çünkü en büyük kuvvet para ve servettir."<sup>4</sup> Musa Kazım Efendi, İslam dünyasının Batı karşısındaki mağlubiyetini ve geri kal-

mışlığını ekonomik sebeplere indirgeyen bir çözüm söylemekte ve dünyevileşmeye tepki(!) göstermektedir. Adeta bir Allah katında en makbul ve faziletli kul ve toplum parası çok olan ve zengin olanlardır anlamına gelen bir söylem ortaya koymaktadır.

Toplumları ve insanları çürüten, yozlaştıran ve ahlâkî açıdan ölüme sürükleyen dünyevileşmeye karşı, İslâm sadece uyarıda bulunmakla kalmamış hadislerde geçen tabirle dünyanın fitnesinden korunma çare ve alternatiflerini de sunmuştur. İslâm'ın dünya ve âhirete bakışını ve ikisi arasındaki ilişkiyi çok veciz bir şekilde Kasas suresinin 77. âyeti beyan etmektedir:

"Allahın sana ihsan ettiği bu servetle ebedî ahiret yurdunu mamur etmeye gayret göster, ama dünyadan da nasibini unutma! Allah sana ihsan ettiği gibi sen de insanlara iyilik et, sakın yeryüzünde bozgunculuk arzu

etme! Çünkü Allah bozguncuları sevmez” (28.Kasas, 77).

Burada İslâm'ın hayat anlayışının, Ahireti aramak, dünyayı unutmamak, Allah'ın bize verdiği ihsan ettiği şeylerden diğer insanlara vermek ve yeryüzünde fesat (bozgunculuk) çıkarmamak şeklinde dört ilkede özetlendiği söylenebilir. Ayrıca âyetin dizgisel yapısı içinde “fesad”ın önünde zikredilmek suretiyle yeryüzündeki fesadı engelleyici rolüne ve ihmalinin insanlığı nelere sürükleyeceğine, âyetin nazmıyla işaret edilmektedir. Burada yukarıda zikredilen dört esastan bu ayele yapılan atıflarda ihmal edilen ancak dünyaya ahiret dengesinin sağlanmasında merkezi konumdaki infâk erdemi ve ibadeti üzerinde durmakta fayda vardır.

#### İnfâk Kavramının Anlam Alanı

İnfâk, lugatta bir şeyin ‘bitip tükenmesi’ ve ‘geçip gitmesi’ manalarına gelen n-f-k maddesinden türetilmiş bir isimdir<sup>5</sup>. Bir malın, hayır işlemek suretiyle, bir başkasına verilmesi veya sahibinin elinden çıkması, söz konusu malda bir azalmaya ve tükenmeye sebep olduğundan malî ibadetler, infâk kelimesiyle ifade edilmiştir. Bazı âyetlerde lugat anlamını aynen koruyarak da geçmektedir<sup>6</sup>. Bununla beraber, infâk kelimesinin lügattaki manasıyla, şer’î (dinî) anlamı arasında fazla bir fark yoktur<sup>7</sup>. İnfâk, kapsam olarak zenginleşmiş ancak dildeki temel anlamından soyutlanmamıştır. Dinî anlamıyla ise infâk, genel olarak insanın dünyada kazandığı, kendisine rızık olarak verilen şeyleri, mal ve mülkünü Allah rızası için başkalarına vermek suretiyle elden çıkarmasıdır<sup>8</sup>.

Elmalılı Hamdi Yazır, infâkın mecaz yoluyla mal ve mülkün dışında ilim öğretme gibi manevî şeyleri de kapsayacağını belirtmektedir<sup>9</sup>. Nitekim Hz. Peygamber “Güzel söz sadakadır.<sup>10</sup>” buyurmak suretiyle infâkın sadece mal ile sınırlı olmadığını ifade etmiştir.

### İnfâktaki genelliği ve genişliği gösteren bir husus da verildiği yerlerdeki genişliktir.

Kur’an-ı Kerim’de infâk kelimesi, ekseriyetle malî yükümlülükleri ve ibadetleri anlatan ahlakî bir terimdir.

Kur’an’ın ahlâk anlayışını yansıtan kavramsal çerçevenin merkezinde ise, “birr” kavramı vardır. Bu çerçevede infâk, “birr” kavramının anlam sahasının özellikle de malî yönünü ifade eden bir ta’bir olarak algılanabilir (Bakara, 2/177). İnfak, zekatı ve sadakayı da kapsayan ibadet niyetiyle yapılan her türlü yardımlaşmayı kapsayan bir terimdir. (Âl-i İmran, 3/92). İnfak, zekat teriminden anlaşıldığı üzere, hem kişiyi çirkin ahlaktan temizler hem de malî başarısına ait haklardan arındırır<sup>11</sup>. İnsanın sahip olduğu mal ve mülkünü ilim ve irfanın başkalarıyla paylaşması sadaka kelimesinden anlaşılacağı üzere, infâk ile hem fertler hem de sahip oldukları servet, maddî ve manevî olarak arınmakta, sıhhat kazanmakta ve sağlamlaşmaktadır. İkincisi olarak bir yönüyle infak eden kişinin imanını sağlamlaştırırken ve olgunlaştırırken aynı zamanda kendisine yardım edilenin de durumu iyileştirilmektedir. Nitekim evlenen kadına verilen mehîre sadâk/saduka isminin verilmesinin illeti hakkında da, nikahın mehîrele tamamlanması ve güçlenmesi hususu zikredilmektedir<sup>12</sup>.

İnfâktaki genelliği ve genişliği gösteren bir husus da verildiği yerlerdeki genişliktir. İnfâk vacib ve farz nevinden infâkları kapsamla beraber, Allah’a kurbîyet maksadıyla, kişinin malından nafîle olarak tasaddukta bulunmasını da ifade ettiği belirtilmişti. Aynı zamanda infâkın fakirlikte, zenginlikte, bollukta darlıkta, belirli bir vakitle sınırlanmayan gece ve gündüz yapılabilen harcama ve malî yardım-

ları da kapsadığı görülmektedir<sup>13</sup>: “O takvâ sahipleri ki, bollukta da darlıkta da Allah için harcarlar; öfkelerini yutarlar ve insanları affederler. Allah da güzel davranışta bulunanları sever.<sup>14</sup>” “Mallarını gece ve gündüz, gizli ve açık hayra sarf edenler var ya, onların mükâfatları Allah katındadır. Onlara korku yoktur, üzüntü de çekmezler.<sup>15</sup>” İnfâk vasıtasıyla, kendilerine zekat verilmeyen ana-baba ve evlat gibi yakınlarla da yardım edilmiş olur. Efendimiz (sav) zamanında meydana gelen şu hâdise sebebiyle inen âyet bunu belirtmektedir: Uhud savaşında şehid olan yaşlı ve malı da çok olan Amr b. Cemûh, bir ara, Resûlullah’a gelerek mallarımızı nerelere vereceğiz, nelere harcayacağız diye sormuştu. Bunun üzerine şu âyet nazil olmuştu<sup>16</sup>: “Sana, kimlere ve ne harcayacaklarını sorarlar. De ki: İnfâk edeceğiniz mal, ana-baba, akrabalar, yetimler, yoksullar ve yolda kalmış gariplere gidecektir. Hayır olarak daha ne yaparsanız, Allah muhakkak onu bilir.<sup>17</sup>”

Zekat müslümanın îfa etmesi gereken bir vecibedir. İnfâk ise, sadece müslümanları ilgilendiren bir vazife değil, insan olmanın, akrabalık ilişkilerinin ve toplumsal yaşamın bir gereği olarak gayr-i müslimlerin de yerine getirmeleri gereken sosyal-insanî bir görevdir. İnfâk, sadece mal ve mülk sahibi müslüman olmanın değil, insan olmanın gereği bir yardımlaşmadır. İnanmayanlar da insanlığın, toplumsal dayanışmanın ve barışın gereği olarak infâkta bulunmalıdırlar. Mekkî bir surede, büyük ihtimalle de infâk emrinin ilk geçtiği bir âyette Mekkeli müşriklere inanan veya inmayan fakirlere ve muhtaç olanlara infâk etmeleri emredildiği, onların ise buna yanaşmadıkları beyan edilmektedir<sup>18</sup>: “Onlara ne zaman, Allahın size lütfettiğinden, muhtaçlar için harcayın denilse, kafirler müminlere şöyle derler: Allahın dilediği takdirde rızıklandıracağı kimseleri biz mi doyuracağız? Siz böyle ne sapık düşünürsünüz<sup>19</sup>.”

Görüldüğü üzere infâkın uygulama alanı çok geniştir. Kendilerine tasaddukta bulunulması gerekenler arasında, ana-baba ve en yakınından en uzağına kadar akrabalar ve diğer muhtaçlar sayılmaktadır. Bunların dışındakilere de zekat ve nafile sadakalarla infâkta bulunulur<sup>20</sup>. Yine bir hurma parçasından, bir güzel sözden, bir tebessümden, Tebûk seferinde olduğu gibi, orduların techizi için gereken büyük mâlî yardımlara kadar, çok değişik oranlarda ve çeşitli şeylerden infâk yapılabilir.

İnfâkın önemini ve insanlara müsbet katkılarını görmek adına, infâkın psikolojik ve toplumsal ve ahlakî boyutu ve değeri üzerinde durmak yerinde olsa gerektir.

#### a) İnfâkın Psikolojik Faydaları

Dünyevileşme serüveninde mühim noktalardan birisi, dünyevî şeylerin, özellikle de servetin insan psikolojisi üzerindeki etkisi, diğer bir ifadeyle dünya metâ’ının insan aklı ve duygusuna negatif baskısıdır. Kur’an bu durumu “istiğna” kendini yeterli görme, tanrıya muhtaç olmama, tuğyan ve ifsâd olarak tasvir eder. Kendine yetme bir başkaldırıyı, tuğyanı, fesadı ve neticede inkarı sinesinde barındırır.

Negatif anlamda insan metâ’ ilişkisini anlatması açısından son derece önemli birkaç âyeti zikredeceğiz: “Hayır insan kendisini müstağni görerek azıp haddi aşti<sup>21</sup>” âyetinde belirtildiği gibi, Allah’ı ve ahireti unutan insan böylece kendisine yabancılaşmış, istiğna ile dünyevileşme batağına saplanmış oldu. “Malının kendisini ebedileştirdiğini zanneder<sup>22</sup>” Mal ve mülk kendisine ebedilik zannı vererek ölümü ve sonrasını unuttu; ancak malı onu ölümden ve cehenneme yuvarlanmaktan yahut kendi insanî değerini yitirmesinden, maddenin boşucu duvarları arasına hapsedilmenin verdiği ruhî-varoluşsal buhranlardan kurtaramadı.

“Halkına duyuru yapıp, Ey kavmim! Mısırın mülkü ve yönetimi, ayaklarımın altından akan şu nehirler, kanallar benim değil mi? Görmüyor musunuz?”<sup>23</sup>” diyen Firavun, ülkesinde zorbalık yaptı, büyüklük tasladı, halkını çeşitli firkalara ayırdı, tanrılık iddiasında bulundu ve helak oldu. Yine Karun, “Bu servete ilmim ve becerim sayesinde kavuştum” dedi<sup>24</sup>” Allahın kendisine verdiğiinden insanlara vermedi, sadece dünyalık peşinde koşup cimrilik yaptı. Neticede yerin dibine geçirildi.

Dünya metâ’ının insan üzerindeki söz konusu menfî boğucu baskısına karşı, insanın sinisini imana ve yüzünü uhrevî âleme yöneltici en mühim faktörlerden birisi infâktır. Kur’an’da mü’min olmakla infâk etmek arasında sıkı bir ilişki kurulur. Vermek (infâk), kişiyi iman etmeye götüren önemli bir etken, yine cimrilik, inancın önündeki mühim bir engel olarak anlatılır. Riyadan uzak, insanların başına kakmaksızın, Allah rızası gözetilerek ve inanarak yapılan bir infâk kişinin imanını kuvvetlendirdiği, yakînini artırdığı gibi, onun ahlakî kişiliği ve psikolojik yapısında da önemli etkilerde bulunmaktadır. Aşağıdaki âyetteki benzetmeden de anlaşılacağı üzere, infâk eden bir kişinin kalbi daha duyarlı olup müsbet tepkiler verebilme özelliğine sahiptir<sup>25</sup>. Infâk eden bir müslüman, dini öğretilere karşı daha şuurlu, inancının gereğini daha

yoğun hisseden, yaşayabilen ve âhirette de yaptıklarının karşılığını kat kat görecektir bir insandır:

“Allah’ın rızasını kazanmak ve ruhlarındaki imanı kökleştirmek için mallarını hayra sarf edenlerin durumu, bir tepede kurulmuş güzel bir bahçeye benzer ki, üzerine bol yağmur yağmış da iki kat ürün vermiştir. Bol yağmur yağmasa bile, bir çisenti düşer (de yine ürün verir). Allah, yaptıklarınızı görmektedir” (Bakara, 2/265).

İnfâk, yukarıda belirtildiği gibi, kişinin inancına katkıda bulunmakla kalmamakta, inanmayanların da, İslâm’a ve ilahî çağrıya icabet etmelerine zemin hazırlamakta, kişilerin ön yargı ve dünyevî ihtiraslardan kurtularak iman etmelerini kolaylaştırmaktadır (Leyl, 92/5-10). Hz. Peygamber (s.a.v.), “Bir müslümanın kalbinde cimrilik ve iman bir arada bulunmaz.”<sup>26</sup> buyurmak suretiyle iman ile infâk, inkar ile cimrilik arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir.

Gerçekten, mülkünü başkalarıyla paylaşabilmek ve yardımlaşmak, kişiye kulluk bilincinde yardımcı olan bir faktördür. Zira, cimrilik ve cimriliği besleyen ve doğuran insandaki bencillik duygusu (Şuhh) ve mal-mülk hırsı, ubudiyeti ve insanın ebedî kurtuluşunu baltalayan önemli etkenlerden<sup>27</sup>, engebelerden ve sarp geçitlerden biridir<sup>28</sup>. Nitekim şu âyette, cimrilik, takvâ, itaat ve ilahî çağrıya kulak vermek gibi erdemlerin önünde bir engel olarak takdim edilmektedir (64. Teğâbün, 16).

#### b) İnfâkın Sosyolojik Faydaları

Ruhun yahut kalbin sahip olduğu ilahi kabiliyetler, cimrilik, istiğnâ ve inkar gibi şeylerle körelmeye, başkalaşım dünyevileşmeye başladığında toplum da kendisini ölüme götürecektir olan bu sürece katılır, dünya hırsı, bencillik, israf, lüks ve servetle şımarmış fertler, kitlelerin yozlaşmasını ve özüne yabancılaşmasını tetikler.

**Allah yolunda, insanlığın yararına yapılan infâkın, insan psikolojisi ve kişiliği üzerinde katkı ve etkileri olduğu gibi, toplumların varlıklarını idâmede, sosyal yapılanmaları üzerinde de etkileri vardır.**



Allah yolunda, insanlığın yararına yapılan infâkın, insan psikolojisi ve kişiliği üzerinde katkı ve etkileri olduğu gibi, toplumların varlıklarını idâmede, sosyal yapılanmaları üzerinde de etkileri vardır. Sosyal dayanışma ve yardımlaşma hem içtimaî yaşamın kalitesini yükseltir, hem de toplumsal huzura büyük ölçüde zemin hazırlar. Medeniyetlerin ve milletlerin gerek inşâsında gerekse çöküşünde verme kültürü (infâk)'nün rolü büyüktür.

Şu sebeple ki, toplumlardaki dünyevileşmeyi, dolayısıyla da yozlaşmayı ve çürümeyi hazırlayan temel faktörlerden birisi, israf ve lüktür. Yani infâkın, (verme kültürünün) doğru ve sıhhatli gerçekleşmemesidir.

Bu durum ya infâkın ihmaliyle ve terkiyle, ya da lükse, israfa ve savurganlığa dönüşmesiyle olur. Bir toplumda, infâk terk edilirse o cemiyet helak sürecine girmiş demektir. Nitekim Peygamber Efendimiz cimriliğe (şuhh) karşı inananları uyarmış ve eski ümmetlerin helak sebebi olarak nitelemiştir<sup>29</sup>. Toplumun ekonomik gücünün belli bir kesimin tekelinde toplanması ve bir ahlak haline gelmesi sosyal dengesizlikleri, dolayısıyla da toplumun bölünüp parçalanmasını doğuracak bir faktördür.

İnsanlık tarihinin her döneminde, Allah'ın kendilerine verdiği bol mal-mülkten dolayı şımarıp israfa ve inkâra sapanlar, diğer insan-



lara yardım etmeyi düşünmeyen müsrif ve mütref kişiler, içinde barındıkları medeniyetlerin çöküşünü hazırlamışlardır<sup>30</sup>. Gerçekten gerek cimrilik, gerekse israf ve itraf, medeniyetleri içten içe çökerten, mukavemetlerini kıran ölümcül bir illettir (İsrâ, 17/16)

### c) İnfâkın Ahlâkî Değeri

İnfâkın ahlakî konumu, etik değeri, Kur'an'da sıkça vurgulanan bir husustur. Her harcama veya infâk dinî-ahlakî açıdan makbul ve tasvip edilmekte midir? Bu mesele, infâkın kim tarafından ne amaçla, hangi maldan ve ne şekilde sarf edildiğine dair sorulara aranacak cevaplarla tesbit edilebilir.

İnfâk eden kişi ve amacı açısından bakıldığında öncelikle infâkın sırf Allah rızası için gerçekleştirilmesi gerekmektedir:

“Ve derler ki, biz size sırf Allah rızası için ikram ediyoruz, yoksa sizden bir karşılık istemediğimiz gibi bir teşekkür bile beklemiyoruz.”<sup>31</sup>

İnfâk eden kişinin yaptığı hayır ve harcamaları, insanlara gösteriş veya riya için yapmamalı ve yaptığı iyiliği de başa kakmamalı, muhtaçların üzerinde manevî nüfuz ve baskı aracı olarak kullanmamalıdır:

“Ey iman edenler! Sadaka verdiğiniz kimselere minnet etmek, incitmek suretiyle o sadakalarınızı boşa çıkarmayın. Allah'a da âhirete de inanmadığı halde sırf insanlara gösteriş yapmak için malını harcayan kişinin durumuna düşmeyin. Onun durumu üzerinde toprak bulunan kaypak bir kayaya benzer ki, şiddetli bir yağmur olur olmaz toprağı kayıverir, cascavlak kalır.”<sup>32</sup>

İnfâkın, ahlakî değerinin tespitinde diğer bir nokta infâk edilen şeylerin kendi cinsinin temiz, iyi ve kalitelisinden olmasıdır. Zira insanların, kendi nefisleri için tercih etmeyecekleri değersiz ve bayağı şeyleri Allah için tasadduk etmemeleri gerekir (Bakara, 2/267).

**Ey iman edenler! Sadaka verdiğiniz kimselere minnet etmek, incitmek suretiyle o sadakalarınızı boşa çıkarmayın.**

Konunun ahlakî çerçevesini oluşturan bir başka ilke ise, yapılan harcamanın israfa dönüşmemesidir. Zira infâk bir harcama olmakla beraber, asla bir savurganlık, hesabını bilme ve israf değildir:

“İmkânı geniş olan imkanına göre nafakayı bol versin. Nasibi sınırlı olan ise Allah'ın kendisine verdiği imkan ölçüsünde nafaka versin. Allah herkesi sadece verdiği imkan ölçüsünde sorumlu tutar. Allah sıkıntının ardından kolaylık ihsan eder.”<sup>33</sup>

Bir başka âyette de aynı prensip şöylece ifade edilmektedir: “Rahmanın kulları, harcamalarında ne israf eder, ne de eli sıkı davranırlar; bu ikisi arasında bir denge tuttururlar.”<sup>34</sup> Yine Kur'an'a göre, yapılan harcamaların ahlakiliği hususunda son ve en genel bir değer ölçüsü de insanların inanç ve ibadet hürriyetlerini kısıtlama ve ortadan kaldırma amacını gütmemektir. İnsanlığın aleyhine yapılan harcamalar ahlakî açıdan değersiz ve infâkın dışındadır. İnsanlığın Yüce Allah'tan uzaklaştırılması ve maddî-manevî sömürülmesi adına yapılacak harcamalar, uzun vadede toplumları köleleştiren yardımlar(!), Kur'an'da yasaklanmakta ve ahlakî değeri olmadığı vurgulanmaktadır:

“Kafirler, insanları Allah yolundan uzaklaştırmak için mallarını harcıyorlar. Daha da harcayacaklar” (8.Enfal, 36).

“Onlar, 'Resulullah'ın etrafındaki fakirlere infâk etmeyin ki dağılsınlar' diyen bedbahtlardır. Halbuki göklerin ve yerin bütün hazineleri Allah'ındır, lakin münafıklar bunu bilmezler, anlamazlar” (63.Münafikûn, 7).

## Sonuç

Fert ve toplumların vahyin ve inancın gölgesinden sıyrılarak, dünyanın yakıcı menfaatlerine meyledip özünden uzaklaşması süreci olan dünyevileşmeye karşı İslâm'ın temel alternatiflerinden birisi, infak, yani Allah rızası için vermek, insanlara ihsanda bulunmaktır.

Anlaşılan odur ki dünya metâna ve fitnesine karşı, ne dünyadan el etek çekerek, ne de dünyayı ele geçirilmesi gereken bir nesne olarak algılayarak kendimizi koruyabiliriz. Aksine, bütün çeşitleriyle infak veya ihsan anlayışına işlerlik kazandırıldığında, meselenin daha sağlıklı çözümlenebileceği düşüncesindeyiz.

Genel hatlarıyla problem, insanın kendi dışındaki âlemlerle varoluşsal ilişkisinin profanlaşması ve neticede söz konusu yapının epistemolojik ve ahlakî alanı da kapsayarak insanın sekülerleşmesini tetiklemesidir. Çözüm de mevcut yapının ıslahı ve yeniden inşâsıyla

**İnfâk insan ruhundaki yüce hasletlerin harekete geçmesine, nefsin arınmasına, aklın irfanını ve kalblerin imana açılıp ısınmasına vesiledir.**

mümkündür. İnsanın dünya ile ilişkisinin yeniden yapılandırılması, gerçek konumuna yerleştirilmesi ve düzenlenmesi adına, karışımıza çıkan temel açılımlardan ve ilklerden biri İslamdaki infak fazileti ve anlayışıdır.

İnfâk insan ruhundaki yüce hasletlerin harekete geçmesine, nefsin arınmasına, aklın irfanını ve kalblerin imana açılıp ısınmasına vesiledir. Ahlakî açıdansa, kişiye kötülüklerle karşı mukavemet kazandırır. Toplumsal

değişimin belirleyici dinamiklerinden biridir ki, medeniyetlerin inşâsı, ibkâsı ve inkırazıyla doğrudan ilgilidir.

Medeniyetlerin tesisinde ve sürekliliğinde de infâk, önemli yapı taşlarından biridir. Medeniyetler, verme kültürünün bilincine ermiş milletlerin eseridir. İsrafa ve lükse dalmış, tüketen toplumlar ise medeniyetlerin çöküşünün habercileridir. Bu nedenle infâk eden ve üreten bir medeniyetin tarihsel varisleri olarak yeniden üretip veren insanlar haline gelebilmek için ilmin ve bilginin üretilmesi için harcamanın ve vermenin insanlara öğretilmesi gerekir.

- 1 Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Yrd. Doç. Dr.
- 2 Aclûnî, Keşfu'l-Hafâ, Beyrut 1997, I, 364.
- 3 Tatlı, Alican, Zühd açısından Hadislerde Dünya, s. 233-263. (Basılmamış doktora tezi) İstanbul 1996.
- 4 Suvat Mertoğlu, Osmanlıda II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı (Sırat-ı Müstakim/Sebilü'r-Reşad Dergisi Örneği, 1908-1914) Basılmamış Doktora tezi, İstanbul 2001, s. 111-135.
- 5 İbn Fâris, Mu'cemu Mekayisi'l-luğa, Mısır 1969; V,454-455; İbn Manzur, Lisanü'l-Arab, Beyrut 1990, "nfk" md.
- 6 Kehf, 18/42; İsrâ, 17/100.
- 7 Elmalılı, Hak Dini, I, 192.
- 8 Kurtubî, el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an, Beyrut 1993, I, 74.
- 9 Elmalılı, Hak Dini, I, 180.
- 10 Buharî, Cihad, 128; Müslim, Zekat, 56.
- 11 İbn Manzur, Lisanü'l-Arab, "zky" md.
- 12 Râzî, Mefâti'hü'l-ğayb, III, s. 61.
- 13 Râzî, Mefâti'h, III, 366.
- 14 3.Âl-i İmran, 134.
- 15 2.Bakara 274.
- 16 Beğavî, Meâlimü't-tenzîl, Riyad 1993, I, 245.
- 17 Bakara, 2/215.
- 18 Taberî, İbn Cerîr, Camiu'l-beyân, Beyrut 1995, XXIII,17; Şevkânî, Fethu'l-kadîr, Beyrut 1997, IV,467.
- 19 36.Yâsin, 47.
- 20 Elmalılı, Hak Dini, II, 755.
- 21 96.Alak, 6-7.
- 22 104.Hümeze, 3.
- 23 43.Zuhruf, 51.
- 24 28.Kasas, 28/78.
- 25 Seyyid Kutub, Fî Zilâlî'l-Kur'an, I, 309.
- 26 Nesâî, Sünen, Cihad, 8; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 256,340.
- 27 Fîruzabadî, Besâir, III,300.
- 28 90.Beled, 11-16.
- 29 Müslim, Birr, 56.
- 30 Erdoğan Pazarbaşı, Kur'an ve Medeniyet, İstanbul 1996, s. 315.
- 31 76.İnsan, 9; 2.Bakara, 272 ile karşılaştırınız. 30.Rûm, 38-39. 9.Tevbe, 53-55'te Allah ve Resulünü inkar zikredilmektedir.
- 32 2.Bakara, 264; benzerleri için bkz. 4.Nisâ, 38-39.
- 33 65.Talak, 7.
- 34 25.Furkan, 67.

# MÜSLÜMANLIK VE DÜNYEVİLEŞME

## Zihniyet Uğrakları Açısından Dünyevileşme Sorunu

Doç. Dr. Aliye Çınar Köysüren

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

Müslümanların modern dünya ile karşılaşması hem birdenbire, baş döndürücü bir meydan okumaya maruz kalmayla başlamış; hem de sonuçları tahmin edilemeyecek noktalara uzanmıştır. Bu meydan okuma karşısında geçmişine son derece güvenen bir toplumsal hafıza sendeleme yaşamıştır. Özellikle de zihniyet bağlamında düşündüğümüzde, içinden çıkılamayacak bir çıkmaza mecbur kalınmıştır. Bir yandan reddettiği ancak öte yandan kabul ettiği sentezci! ve faydacı!

bir kargaşaya sürüklenmiştir. Adeta toplumsal hafıza kalıcı unutturmalarına doğru zorlanmıştır.

Müslümanlar özellikle de bilgi anlayışı konusunda tam bir gerilimle karşı karşıya kalmışlardır. Bu gerilim özellikle de kimlik konusunda sorunlu bir profil üretmiştir. Çünkü bir yandan uhrevi bir dünyaya doğru uzanan özlem; öte yandan da seküler bir dünyanın sınırlarıyla belirlenmişliğe mecburiyet arasın-

da sıkışıp kalma kaçınılmaz olacaktır. Reddedilse de, yorumlanarak daha kabul edilebilir bir formata büründürülse de, çelişki hiçbir zaman tam olarak gizlenememiştir. Bu çatışmanın köklerini özellikle zihniyet uğrakları üzerinden izlemeyi deneyebiliriz.

Müslümanlar bilginin ilahi bir kudretin zihnimize yansmasıyla oluştuğunu varsayarken, belli bir zihniyeti merkeze alarak dünya görüşlerini şekillendirmek istemektedirler. Ancak sekülerizmin egemen olduğu bir dünyada maddenin (doğanın) yine özü madde olan zihnimize yansmasıyla bilgi oluşturduğunu kabul eden bir anlatı hüküm sürmektedir. Hâkim ideoloji olarak görüldüğünde Müslümanların da bu atmosferden uzak kalması düşünülemez. Dahası birbirine taban tabana zıt iki zihniyetin arasında sıkışıp kalmak ise başlı başına bir gerilim konusudur. Dolayısıyla Müslümanlar, bilginin kaynağı konusunda böyle bir zihniyete yerleşirken, seküler dünyanın meydan okuyucu gücü elinde bulundurmasından dolayı otoriteryan bir zihniyete eklenmek mecburiyetinde kalmışlardır. Dahası bilginin nesnelliği ve öznelliği ikilemi karşısında, tercih yapamayınca, rölativist bakışı imdat kapısı olarak görmüşlerdir. Bu ise savrulmanın bir başka resmidir. Ancak göreceliliği, kendilerinin üst bakışları içine yerleştirebilselerdi, zorlama değil doğal seçim yapmış olacaktı.

Böylece zihniyetten beslenen kültür örüntüleri içinde, otoriterlik ve rölativist bakış açısı parça-bölük bir anlatı olarak sunulmaya mecbur kalınmıştır. İslam düşüncesinin varlık-bilgi ve değeri birleştiren bütünlükçü yapısında, bu anlatıların bütün içindeki yeri gösterilememiştir. Çünkü özgün ve bütüncül bir Müslüman zihniyeti inkitaya uğramıştır. Hatta çoğu zaman eklektik veya seçme-ci bir zihniyete yerleşmek suretiyle varoluş bakımından parçalanmayı zorunlu kılan bir epistemolojiye de yaklaşılmıştır. Bilginin İsla-

mileştirilmesi söylemi hatırlandığında sözünü ettiğimiz uyarlamacı ve otantik olmayan zorlama bakış hemen kendini hissettirmektedir.

Bilginin İslamileştirilmesi ifadesi bile Müslümanların yaşadığı dilemi çok güzel ifade etmektedir. Çünkü hâkim zihniyetin otoriteryan yapısında üretilen bilgilere, eşitlikçi olmayan zihniyetin kılıfı giydirilmek suretiyle sözde bir meşruluk kazandırıldığı zannına kapılınmıştır. Asıl olan içerikse ve etkin olan da başkası değilse, yeni format sadece psikolojik bir rahatlama mekanizmasından öteye geçmeyecektir. Silip süpüren kasırgaya karşı, yalancı barınaklar çare olarak düşünülmüştür.<sup>2</sup>

Müslümanların bu parça-bölük gel-gitler içinde bölük pörçük bir kimlik yapılanmasına mecbur bırakıldığını söyleyebiliriz. Hayal dünyasını başka, gerçek dünyayı başka bir zihniyetin örgütlediği kimlik, dahası toplumsal kimlikteki kırılmalar kaçınılmaz olacaktır. Kısacası hayal ve gerçek arasındaki mesafede sadece uçurum değil; aynı zamanda farklı dokuların bir bedende var olma serencamı da vardır.

Durum böyle olunca hayali bir Müslümanlık kimliği ile yaşayan kimlik çoğu zaman birleştirilememektedir. Mesela "Müslümanların parayla imtihanı" sözü tam da bu kırılmayı işaret etmektedir. Bir kere kapitalist eğitim ve çarktan geçen Müslümanın, paradan azade olacağı sanılıyor. Zira İslam'ın dünya algısındaki uhrevilik vurgulanmak istenmektedir. Eğer temeli Müslüman paradigma inşa etmiş olsaydı, bu ikileme karşı karşıya kalmayan ve dünyayı farklı algılayan bir yapı oluşabilirdi. Daha müreffeh bir dünyanın bütün Müslüman kimlik yapılanmasına aracılık edeceği ve çatışmayı azaltmak için savunma mekanizmalarına ihtiyaç duyulmazdı.

Bu paradigma farkından dolayı İslam'ın nasıl anlatılacağı da ciddi bir sorun olarak



karşımızda durmaktadır. Zira seküler ve kapitalist bir dünya içinde taban tabana zıt bir zihniyetin verilme tarzı ve üslubu araştırılırken, ciddi bir dirençle karşılaşılacaktır. Öte yandan bu direncin ve engelin farkında olmadan, hikâye edici bir anlatının ne kadar isabet edeceği de bambaşka bir sorundur. Zira hâlihazırdaki insanlara anlatılan farklı paradigmanın algılanabilmesi ve onun inşa edici özelliğinin bu dokuda tutması oldukça zordur. Dikte edici ve öykünmeci bir anlatının ötesinde, bir yol ve yol ayırımından istifade edici bir tarz yakalanmak zorundadır.

Doğadaki olayların zihne yansıdığını ve böylece bilginin teşekkül ettiğini söyleyen otoriteryan zihniyetle örtüşen evrensel bilgiyi ortak dil üzerinden vermek pekâlâ mümkün olabilir. Matematik, fizik ve mühendisliğe dair bilgilerde bu tamamen geçerlidir. Çünkü bu bilgilerin üretilmesi ve kullanılmasında Müslüman ve gayri-Müslim olmak önemli değildir. Mühim olan onları insanlığın fayda-

sına yönlendirmektir. Oysa modern zamanlarla birlikte bunda bile bir ayrımı öngörüp ancak özgün ve temelci bir yapı oluşturamayan Müslüman algı tam bir dilemle karşı karşıya kalmıştır bir yandan doku farklılığını ilan eden; öte yandan uzlaşacağını beyan eden ve son tahlilde çatışmacı ancak aynı araçları kullanan çelişkili ve karmaşık bir profil sergilenmiştir.

Otoriteryan ve demokratik zihniyet üzerinden varlık gösteren Müslümanlar kişilik teşekkülü bakımından da bütün bir şahsiyet geliştirememişlerdir. Dolayısıyla dünya ve ahiret algılarının teşekkülü de bütünlük arz etmeyen bir zihniyetten/zihniyetlerden! beslenmiştir. Ahireti algılayışları uhrevi bir anlayıştan beslenirken; dünyayı anlama yöntemleri ise tamamen otoriteryan bir zihniyetten güç almıştır.

Bir yandan Yunan felsefesine taban tabana zıt bir duruş sergilenirken; öte yandan

karşı oldukları geleneğin bilgi anlayışlarını kabul etmişlerdir. Esasında varlık tasavvurları ile bilgi anlayışları iki ayrı kaynaktan beslenmiştir. Müslüman kimliğinin oluşumu gerçekte, varlık-bilgi ve değer birliğini gerektirir. Örneğin iyi olması, varlık hiyerarşisini belirlerken, bilgisi aynı zamanda sâlih amel olarak zuhur eder. Bilmek bir bakıma eylemi gerektirirken; eylemlerin de var edici, varlığa büründürücü özelliği vardır. Oysa otoriteryan zihniyetin belirlediği çifte algı kırılmışlığı zımnen ifade eder. Daha doğrusu birlik ve bütünlük tasavvurundan ziyade ayrı ve farklı zihniyetlerin aynı kişilikte etkinliği anlamına gelir. Bu durum, Müslümanlar için oldukça gerilimli dahası çelişkili bir tabloyu besler. Çünkü bir yandan sekülerliğe temelden itiraz eden duruş; öte yandan sekülerizmin suyuna giden bir kimlik inşasının zorunluluğu. Zaten sekülerizm de dünya ve din işerinin ayrılmasını empoze ediyordu. Zira o işin başında, dünya ve ahireti iki farklı zihniyetin inşa ettiğini düşünüyordu. Bu düşüncenin sonucu olarak, kamusal alan ve özel/sivil alan ayrımı yapılabildiği gibi, vicdandan özerk ahlak alanları da oluşmuştur.

Hukuk ve ahlak, doğal aklın egemenliğine girince, ahlak veya değer alanı da otoriter zihniyetten beslenecektir. Böylece ahlak ve bilgi anlayışı ile varlık tasavvurunun dayanakları birbirinden farklıdır. Hatta Müslüman birey, zihniyetin yadsıdığı durusu, bilgi anlayışı ve dolayısıyla dünyayı mamur etmede sarsılmaz güç olarak kabul etmek zorunda kalmıştır. Bu gerilim sürekli çelişkiyi beslemiştir. Müslüman kimlik için çelişki uzlaştırılmaya çalışılan ancak sonu gelmeyen açıklamalar dizini haline geldiği için boşa harcanan ancak var olma mücadelesinde zorunlu bir enerji kaybı olacaktır. Bu gerilimi azaltmaya çalışan enerji, doğal olarak Müslümanları yaya bırakacaktır. Sürekli savunmada olma ve haklılandırma çabası başlı başına mağduriyet anlatısı izlenimi vermektedir.

## Hukuk ve ahlak, doğal aklın egemenliğine girince, ahlak veya değer alanı da otoriter zihniyetten beslenecektir.

Bu çaba veya direnme hamlesi güçlendikçe ideolojiyle dirsek temasına geçecektir. Hatta ideolojilerin tam da bu damardan beslendiğini söylemek mümkündür. Çünkü ideoloji, yanlış bilinç durumlarını açık etmek üzere ortaya çıkar. Ancak kendisi biza-tihi, çarpıtılmış bir başka düşünce olduğunu mümkün olduğunca paravan altında vermeye çalışır. Mesela Marxizm Alman idealizmini bir tür yanlış bilinç olarak okuduğunda, maddenin ikincil görülmesini yadsıdı. Zira idealizm, neredeyse salt düşünümsel bir dünya kurgulamaktaydı. Bunun yerine Marxizm maddeyi ve parayı merkeze yerleştirdi. Doğal olarak zıddı olan fikirlerle mücadelede onların yanlış fikirler olduğunu beyan etti.

Tam da bu bağlamda Müslümanlar, modern dünyanın meydan okuyuculuğu karşısında, kendi dokularından farklı olan yapıları ya yadsıma ya da kendi formüllerine dönüştürme yolunu seçti. Rakip gücü alt edemeyeceğini anlayınca, mâzi ile avunmaya kaçtı. Şimdiyle baş edemeyince, rakibin yanlış bilinç olduğunu öne sürdü. İşte bu tavır ideolojik bir anlatının başlangıcını besliyordu.<sup>3</sup> Modernite karşısında bir tür Müslüman algının ve İslam'ın savunuda oluşu İslamcılık olarak zuhur etmiştir. İslam'ın akılcılıkla çelişmediğini ısrarla anlatma çabası, gerçekte rasyonalizmin meydan okuyuculuğu karşısındaki yaya kalışın bir ifadesiydi.

Modernitede sekülerizmin bir ideoloji olarak arz-ı endam etmesi karşısında, İslam düşüncesi bütüncül ve dinamik dahası alternatif bir dünya görüşü geliştirememiştir. Batı'nın



teknolojik yeniliklerini alırken, değer anlayışını ve diğer üretimlerini sürekli eleştirmek zorunda kalmıştır. Oysa İslam düşüncesi, temelli bir bilgi ve varlık tasavvuru ekseninde otoriteryan zihniyetin dünya işlerini yürütmekte zaten gerekli olduğunu ancak daha üst bir vizyonun bunları ihata ederek kuşattığını ve verebilseydi, ideolojik bir İslamcılık anlatısı yerine alternatif bir paradigma üretebilirdi.

Eğer bu mümkün olabilseydi, sekülerizm bir sorun olmayacaktı. Müslüman tasavvur dünyevileşmeyi problem olarak tartışmayacak, daha üst bir bakış sunduğu için, sekülerizm parça bütün ilişkisi içinde, bütününde yalıtılmış izole bir bölüm olarak kalacaktı. Ancak durum böyle olmayınca, Müslümanlar reddetseler de, dünyevileşme projelerinde fazlasıyla otoriteryan zihniyete yerleşmişlerdir. Dolayısıyla da oldukça ironik bir

tablo kaçınılmaz olmuştur. Seküler dünyayla kavgalı, yarı dünyevi yarı uhrevi parça bölük bir epistemolojinin kırılmalarına duçar olmuşlardır. Dünyevileşen Müslümanlar ve seküler batının beslendiği zihniyet aynıdır. Her ikisi de otoriteryan zihniyete yaslanmışlardır. Dolayısıyla Müslüman algı sekülerizmle garip bir ilişki içindedir. Bir yandan reddederek diyalektik, öte yandan kabul ederek paralel bir gelişimli gidimlilik içindedir. Bu durum bile Müslümanların, hal-i pür melalini göstermek için oldukça manidardır.

1 Çınar Köysüren, Aliye, İslamcılık Öldü Mü? "Modernleşme Maceramız ve İslamcılık", s. 221. Ufuk Yayınları, İstanbul, 2012.

2 Mahçupyan, Etyen, İslamcılık Öldü Mü? "Seküler İslamcılık", s. 221.

# İSLAM VE KÜRESEL BARIŞ

Prof. Dr. Muhammed Fatih KESLER  
ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Günümüz dünyasının çatışma ortamına yönelik çözüm arayışlarına İslam'ın katkısı görmezlikten gelinemez. Bu bağlamda on dört asır öncesinin özeldede Arap yarımadasına, genelde bütün dünyaya hâkim olan şiddet hareketlerinin sonlandırılmasında ve kısa süre içerisinde kardeşliğe dayalı bir barış ortamının oluşmasında İslam'ın sunduğu çözümlerin büyük rolü olduğu bilinmektedir. Alemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Muhammed'in doğumundan sadece seksen bir gün önce, M. 571 yılında meydana gelen ve dünya insanlık tarihinde önemli bir hadise olarak bilinen Bizans destekli Fil Ordusunun başına gelenler, ve bunun akabinde Mekke'ye sağlanan güvenlik ayrıcalığı, kısa bir süre sonra Dünya'da kurulacak olan huzur ve barış medeniyetinin de ilk sinyallerini vermiştir.

Kur'an-ı Kerim'de kısaca anlatılan bu olayın faileri yani Bizans Ordusu öncelikli olarak Kabe'yi ve bunun hemen sonrasında Mekke'yi işgal ve tahrip etmeyi hedeflemişti. Kur'an-ı Kerim'deki Fil Suresi'nde anlatıldığı kadarıyla bütün bunların da ötesinde bölge halkını katletmek üzere harekete geçen ve fillerle desteklenen bu güçlü ordu, küçük taşlarla karşı saldırıya geçen kuşlar tarafından bozguna uğratılarak mağlup edilmiş-







ti.<sup>1</sup> Mekke halkı adına gösterilen bu mucizevî direniş ve akabinde gerçekleştirilen karşı saldırı sadece masum insanların hayatta kalabilmeleri için müracaat edilen ve meşruiyetini de İlahî İradeden alan bir aksiyondur. İlahî İrade'nin dilemesine uygun olarak gerçekleşen bu karşı atak sayesinde Kabe'nin, dolayısıyla Mekke'nin istilası ve işgali önlenmiştir. İşte bu tarihsel olayın akabinde zalim istilacılara karşı gerçekleşen zafer ve bölgede oluşan güven ve huzur ortamı kısa bir süre sonra doğacak olan Hz. Peygamber'e adeta hem bir doğum günü hediyesi hem de bu bölgeye ve bölge halkına bahşedilen çok önemli ve ilahi bir ikramdır. Daha başlangıçta verilen bu ilahi mesajlar ileride İslam Dini'nin tebligatını yapacak olan Son Peygamber Hz. Muhammed'in güvenli bir bölgede doğup büyüyeceğini ve peygamberlik vazifesini de yine aynı ortamda yapacağını ihsas etmekteydi.

İşaret ettiğimiz Fil Vakasıyla Hz. Peygamber'e ve onun şahsında bölge halkına bahşedilen bu ilahi koruma ve akabindeki barış ve huzurun devam ettirilmesi Hz. Peygamber'in en büyük arzusu idi. Çünkü sadece bu bölgenin değil, tüm dünyanın ve dünya insanlık ailesinin bugün olduğu gibi o gün de en çok muhtaç olduğu şey barış, kardeşlik, güven, huzur, hakça bölüşüm ve istikrardır.

İlerleyen süreçte Hz. Peygamber, daha çocukluğundan beri sürdürdüğü yaşantısıyla ve toplumdaki uygunsuz hareketlerden uzak durmaktaki kararlılığıyla, mevcut kötü gidişata ve özellikle barış ortamını ifsat eden insan hakları ihlallerine karşı çıkıyordu. Kendisi daha gençlik yıllarında, barıştan yana olan bazı duyarlı akrabaları ve arkadaşlarıyla birlikte "Erdemli İnsanlar Topluluğu"<sup>2</sup> anlamına gelen "Hılfu'l-Fudul" isimli bir dernek kurmuştu.<sup>3</sup> Bu aşamadan sonra o, öteden beri barı-

şı imkânsız kılan, Mekke ve çevresinde yıllardır devam eden haksızlıklara ve insan hakları ihlallerine karşı bazı akrabalarını bile karşısına almak pahasına büyük bir mücadele vermişti. Daha peygamberlik görevinden önce sergilediği bu asil duruşuyla Hz. Peygamber, uzun yıllar boyunca savaşların devam ettiği bu topraklarda er geç barışın hâkim olacağını deklare ediyordu. Son peygamber olarak tebligatını yaptığı ve evrensel bir din olarak tanımladığı İslam'ın isminin "esenlik ve barış içinde olmak"<sup>4</sup> anlamına gelmesi çok manidardır. Gerçekten de Mekke ve çevresinde asırlardır devam eden kabile savaşları ve bunların birer sonucu olarak ortaya çıkan kin ve düşmanlıklar, İslam Dininin getirdiği barış ve kardeşliğe dayalı ilahi mesaj ile kısa sürede ortadan kaldırılmıştı. İnsanlığın özlediği huzurunun öncelikli olarak bireysel ve akabinde toplumsal düşmanlıkların ve çatışmaların izalesiyle mümkün olabileceğini belirten Kur'an-ı Kerim, bu bağlamda şu evrensel çağrışı yapmaktadır:

"Eğer insanlardan iki grup birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa Allah'ın öngördüğü çağrıya dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı mücadele edin. Eğer söz konusu grup azgınlığından dönerse artık aralarını adaletle düzeltin ve adaletli davranın. Çünkü Allah adaletli davrananları sever."<sup>5</sup>

Barıştan yana olan ve barışı ayakta tutmaya çalışan bir insanın öncelikli olarak kendisiyle barışık olmasını yeğleyen İslam'ın bu noktada iki hususu öncelediğini görmekteyiz. Bunlardan birincisi, Bakara suresinin 37. ayetinde<sup>6</sup> dile getirilen ve insanın asırlar önce ilk atasının cennette işlediği bir suçtan ötürü tevarüs eden bir günahla malul olamacağı, hatta kendisinin daha sonra işlediği günahtan bile içtenlikle yapacağı bir tövbe ile kurtulacağı gerçeğidir. Asıl itibarıyla Hz. Adem'in asırlar önce cennette işlediği bir gü-

nahtan dolayı onu ve soyundan gelen herkesi günahkâr sayan yanlış inancı<sup>7</sup> kökten yıkan bu ayet-i kerime, tek başına bile insanın iç barışının sağlanması ve hemen akabinde kurulması hedeflenen küresel barışın inşasında devrim niteliğinde ilahi bir bildirimdir. Artık kendisiyle barışık olan insan, İslam'ın bu bildirimi sayesinde mutlu ve huzurludur. Çünkü ne asırlar ötesine ait bilindik o günah, ne de bugün işlenmesi muhtemel olan hiçbir günah onun alınına sürülen ve onu malül bir duruma düşüren kara bir leke değildir.

Bu noktada üzerinde duracağımız ikinci husus ise; insanın kendisini kıymetli bir varlık olarak kabul etmesi, kendine güvenmesi ve yaratılışındaki safiyetin korunmasının gerekli olduğunu bilerek hareket etmesidir. Her şeyden önemlisi insanın, kendi değerini kendi eliyle yok etmemesidir. Bu gerçekliğe Kur'an-ı Kerim'deki bazı ayetlerde şöyle değinilmektedir:

Barıştan yana olan ve barışı ayakta tutmaya çalışan bir insanın öncelikli olarak kendisiyle barışık olmasını yeğleyen İslam'ın bu noktada iki hususu öncelediğini görmekteyiz.

"...birbirinizi karalamayın..."<sup>8</sup>

"De ki: Ey kendilerine kötülük etmekte aşırı giden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyiniz..."<sup>9</sup>

Artık bu aşamadan sonra kendisiyle barışık olan bir insanın, küresel barışın inşasında etkin görev almaması için hiçbir sebep yoktur. İşte bundan dolayı Yüce Allah bütün in-



sanlığa Kur'an'da şu evrensel çağrışı yapmaktadır:

“Ey iman edenler! Hepiniz topluca barışa ve güvenliğe girin. Şeytanın adımlarını izlemeyin. Çünkü o, size apaçık bir düşmandır.”<sup>10</sup>

İslam'ın on üç yıl devam eden Mekke döneminde Müslümanlar barışı kurabilmek ve yaşatabilmek adına kendilerine İslam dışı gruplar tarafından yönetilen baskı ve işkencelere direnmişlerdi. Bu esnada uğradıkları işkencelere ve zulme sabırla karşılık vermişler, hatta bazıları bu süreçte hayatını kaybetmişti.<sup>11</sup> Aralarından bazılarının bu işkencelere karşı fiili mukavemet çağrılarına karşılık, barış yani İslam adına sabır tavsiye edilmiştir.<sup>12</sup> Mekke döneminde Hz. Peygamber bazı Müslümanların Habeşistan'a göç etmelerini ve orada barış içerisinde yaşayabilecekleri bir ortam araştırmalarını istemişti.<sup>13</sup> Buna karşın İslam dışı grupların bu bir avuç Müslümanı gittikleri yerde de rahat bırakmadıkları tarihen sabittir.<sup>14</sup> Bu bilindik tavırlarıyla İslam dışı gruplar, barıştan yana olmadıklarını bir kez daha göstermişlerdi. Her şeye rağmen Hz. Peygamber barışın imkânlarını zorlamak için yine bu dönemde Mekke'ye uzak bir bölgede yer alan Taif şehrine gitmiş ancak oradaki insanların da barış ve sevgiden yana olmadıklarını üzüntüyle müşahade etmişti.<sup>15</sup>

Bütün olumsuzluklara ve zulümlere rağmen

Mekke döneminin yine de barış ümitleriyle kapandığını Hicret olayı<sup>16</sup> sayesinde görmekteyiz. Kur'an-ı Kerim barışın mutlaka tesis edilmesi gerektiğinden hareketle Müslümanlara ve onların peygamberine savaş yapma müsaadesi vermemiş, onlara başka topraklarda; Medine'de bir barış medeniyetini kurmalarını ihsas etmişti.<sup>17</sup> Barış uğruna başta Hz. Peygamber olmak üzere bütün Müslümanlar doğup büyüdüğü toprakları, sahip oldukları varlıkları ve yaşantılarında iz bırakan hatıralarını Mekke'de bırakarak çok uzaklara gitmeye karar vermişlerdi.

Bu ilk Müslümanlar İslam'dan önceki yaşantılarında Mekke'de normal bir hayat sürerken, Medine'de mülteci durumuna düşmüşlerdi. Çünkü onlar İslâmî aidiyetin ve talep olup deruhte ettikleri kutsal misyonun bir takım fedakârlıkları gerektirdiğini biliyorlardı. Gittikleri bu yeni şehir onların şahsında bütün insanlığa kısa bir süre sonra bir insanlık dersi vermişti. Hz. Peygamber, kendisiyle birlikte Mekke'den göç eden fakir Müslümanları Medine'de yerleşik ve durumları daha iyi olan Müslümanlarla kardeş ilan etmişti.<sup>18</sup> Bu yeni oluşuma göre Mekkeli her fakir muhacir Müslüman, Medineli diğer bir Müslümanla geçici olarak yiyeceğini, giyeceğini, evini bölüşecekti. Mekkeli Müslümanlar bu türden sınıktılara, Medineli Müslümanlar ise böyle bir fedakârlığa sadece kutsal olduğuna inandık-



ları barış medeniyetini inşa etmek için katlanmışlardı. Her iki tarafın da şahsi hiçbir emelleri yoktu. Herşey Dünya İnsanlık Ailesi'nin bu dünyada ve bu dünyanın bir uzantısı olan ahiret aleminde mutluluğunu hedefliyordu.

Bu esnada İslam'ın çağrısına cevap verenlerin sayısı günden güne hızla artıyordu. Buna karşın kötü niyetli ve yıkıcı bir takım hareketler içerisindeki despot zalimler de ele geçirdikleri her fırsatı değerlendirerek kurulması mukadder olan bu yeni medeniyete engel olmak istiyorlardı. Ama Hz. Peygamber barış ve kardeşliğin bu topraklarda kurulup bu topraklardan bütün dünyaya yayılacağını biliyordu. Eğer bu topraklar barış ve kardeşliğe uzak olursa öbür coğrafyaların örnek alacakları ilahi bir modeli bulmak imkansızlaşır. Barışı temin etmek ve korumak uğruna Müslümanların asıl vatanları olan Mekk'e'yi bırakarak Medine'ye gelmeleri İslam tarihinde çok önemli bir başlangıç kabul edilmiş ve hicri takvim bu olayla başlatılmıştır. Böylece İslam, son din olarak kendisinin barışı temel aldığını ve bu uğurda zamanın adeta yeniden başladığını bütün dünyaya deklare etmiştir.

Medine'yi yeni bir yurt edinen Hz. Peygamber bu şehirde bulunan diğer din mensuplarıyla 57 maddelik Medine vesikasını imzalamıştı.<sup>19</sup> Medine'de meskûn farklı inançlara sahip insanlar arasındaki ilişkileri çok

yönlü olarak düzenleyen bu vesika, İslamî bir aidiyeti ve onun diğer gruplara olan yansımalarını içeriyordu. Buna göre karşılıklı saygı ve haklara riayet şartıyla bu şehirde yaşayan herkes saygın birer kişi olarak bütün haklarını kullanabileceklerdi. Temelini barış ve güvenin oluşturduğu bu vesika, barış ortamına yönelebilecek bir takım karşı oluşumları bertaraf etmenin sorumluluğunu şehir halkının tamamına yüklüyordu. Bu antlaşma, evrensel Kur'an mesajının bütün insanlara yönelik olan ve onların da her zaman ihtiyaç duydukları erdem anlayışını yansıtması açısından çok önemlidir. Ayrıca barış sadece Müslümanlara değil, Müslümanların eliyle başkalarına, başka coğrafyalara da ulaştırılması gereken bir olguydu. Adı Müslüman olan herkes, kendisini İslam'ın Dünya İnsanlık Ailesine bahşettiği bu türden erdemleri çağlar ötesine taşımaya adanmış kimsedir.<sup>20</sup> Çünkü İslam'a göre din ve ırk ayrılığı insanların bu güzelliklerden mahrum edilmelerini gerektirmez.

Barışın inşası kadar onun yaşatılması da önemlidir. İslam barış içerisinde yaşama hakkını kutsal saymakta ve bunun korunmasını öncelikli olarak Müslümanlardan istemektedir. Gerektiğinde bu ve benzeri erdemlerin saldırganlar tarafından yok edilmesine ise izin vermemektedir. İşte bundan dolayı İslam'a ve Müslümanlara karşı savaşanlara aynı metotla karşılık vermek böyle bir aş-

mada kaçınılmazdır. Bu bağlamda Kur'an'ın nihai bir tedbir olarak savaş olgusuna şöylece izin verdiğini görmekteyiz:

“Allah yolunda sizinle savaşanlarla savaşın, ama aşırı giderek saldırganlık yapmayın. Allah aşırı gidenleri sevmez. Sizinle savaşanları bulduğunuz yerde öldürün. Sizi çıkardıkları yurdunuzdan siz de onları çıkarın. İnsanları zulüm ve baskıyla dinlerinden döndürmek öldürmekten daha ağırdır. Sizinle Kâbe'nin yanında savaşmadıkça, onlarla savaşmayın. Eğer orada sizinle savaşılırsa siz de onları öldürün. İnkârcıların yaptıklarının karşılığı işte budur. Eğer savaşmaktan ve inkârlarından vazgeçerlerse bilsinler ki, Allah, çok bağışlayıcı, çok merhametlidir. Hiçbir fitne kalmayınca ve din yalnız Allah'a ait oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer vazgeçerlerse artık haksızlık yapanlardan başkasına düşmanlık yoktur.”<sup>21</sup>

Bu ayetlerin tamamından anlaşıldığı kadarıyla savaş zorunluluk anında meşrudur ve bu savaşta aşırı gitmek kesinlikle yasaktır. Kur'an-ı Kerim'de savaşı meşru gören, gerektiğinde savaştan kaçan insanları kınayan ve hatta savaşta yaralanan veya şehit olanlara çok büyük mükâfatların verileceğini belirten ayetleri<sup>22</sup> incelediğimiz zaman bunların tamamının zorba ve yıkıcı orduların Müslümanları hedefleyip harekete geçtikleri bir anda indiği anlaşılacaktır.<sup>23</sup> Bu tam anlamıyla yaşamak isteyen her canlı için meşru bir müdafadır. Kaldı ki böyle bir ortamda bile eğer Müslümanlara herhangi bir gruptan gelebilecek olan karşı ataklar ve saldırılar son bulursa, Müslümanların aynı şekilde zorunlu olarak katıldıkları savaşa son vermeleri emredilmektedir. Hz. Peygamber de bir hadis-i şerifte kendisini tanımlarken şöyle demiştir; “Ben rahmet peygamberiyim, ben savaş peygamberiyim.”<sup>24</sup> Bu hadis-i şerifte rahmet isminin öncelenmesi manidardır. Gerektiğinde savaş olacaktır ancak savaş İslam'ın yegâne hedefi

veya özdeşleşeceği bir olgu değildir. Bu gerçeklik Hz. Peygamber'in yaşantısına da bütün berraklığıyla yansımıştır. Çünkü bütün hayatı boyunca O'nun katıldığı savaşların süresi sadece 52 günden ibarettir. Bu savaşlar da zaten birer savunma savaşıydı ve insanların yaşadığı şehirleri ele geçirmek veya tahrip etmek gibi bir gayeye matuf değildi. Bugün bile bir topluma karşı bir başka toplumdan herhangi bir saldırı oluyorsa mutlaka buna bir karşılık verilir. Hiçbir toplum, saldırgan bir başka toplumun gelerek kendilerini ortadan kaldırmasını beklememiştir. Karşı mukavemet o toplumun ayakta kalabilmesi ve barışın yaşayabilmesi için bir zorunluluktur.

Müslümanların da bu bağlamda tarih boyunca yaptıkları bunlardan ibarettir. Bedir Savaşı, doğdukları toprakları terk ederek bir başka diyara, Medine'ye sığınan Müslümanlara sıkıntı içerisinde geçirdikleri yaşantılarını bile çok gören ve onları bir an önce ortadan kaldırmak isteyen Mekkeli müşriklerin Medine yakınlarına kadar gelmeleri üzerine başlamıştır. Mekkeli Müşrikler açısından, bir avuç Müslüman'ı yok etmek hedefine yönelik olan Bedir Savaşı, Medineli Müslümanlar açısından sadece bir savunmadan ibarettir. Üç yüz savunmacı Müslüman, teçhizatlı bin kişiden oluşan saldırganları bu savaşta mağlup etmişti.<sup>25</sup> Ancak saldırgan müşrikler bu savaşta aldıkları yenilginin rövanşı için kısa bir süre sonra Uhud dağına kadar gelmişlerdi. Müslümanlar yine savunmaya geçtiler ve hiç istemedikleri halde acı tecrübeler yaşadılar.<sup>26</sup> Hendek savunması<sup>27</sup> zaten cereyan ettiği şekliyle başlı başına bir savunma savaşıydı. Buna göre Medine'de yaşayan Müslümanlar saldırgan müşriklerden korunmak için şehrin etrafına hendekler kazmışlardı. Kazılan hendeklerle anılan bu savunma savaşı, asıl itibarıyla İslam'ın gayesinin dünyaya yıkmak, tahrip etmek değil, sadece ve sadece ayakta kalmak, imar etmek ve güzelleştirmek olduğunun önemli bir delilidir.

Her Şeye rağmen ilerleyen süreçte barışın inşası için gerekli olan Şartların Hz. Peygamber tarafından zorlandığını ve Medineli Müslümanların bir vesile ile karŐılaŐtıkları Mekke’li müŐriklerle barış masasına oturduklarını görmekteyiz. Tarihte Hudeybiye Barış AntlaŐması<sup>28</sup> olarak bilinen bu ilk antlaşma Müslümanların aleyhine çok ağır Şartlar içeriyordu. Buna rağmen Hz. Peygamber barışa önemli bir fırsat vermek için bu antlaŐmayı imzalamıştı. Çünkü barış kolaylıkla elde edilebilecek sıradan bir olgu değildi. Bununla birlikte ona kısmen sahip olabilmek bile gelecek açısından önemli ve mit vericiydi.

Evrensel bir din olan İslam’ın sarmaladığı barış ortamını bütün dünyaya hâkim kılmak isteyen Hz. Peygamber, bu antlaŐmadan kısa bir süre sonra Arabistan yarımadasında ve bu yarımadayı çevreleyen coğrafyada bulunan devletlerin baŐkan ve krallarına barış içerikli davet mektupları göndermiŐti.<sup>29</sup> Bu mektuplarda özellikle ilgili ülkenin ezilen halkı konu edilmekte ve bütün sıkıntıların barış, huzur, esenlik anlamına gelen İslam’a girmemekten kaynaklandığı vurgulanarak İslam merkezli ortak bir zeminde buluŐma çağrısı yapılmaktaydı. Bütün ilahi dinlerin ve son din İslam’ın

en önemli özelliğini oluşturan bu ağrı, insanın özgürleŐtirilmesi, onun dođuŐtan sahip olduğu ancak sonradan çeşitli sebeplerle kaybettiği bütün haklarına yeniden kavuŐabilmesi için gerekliydi. Çünkü ilahî iradenin bütün canlılara daha başlangıçta bahşettiği barış, güven, istikrar, yaşama ve zgr düşünme hakkı gibi olgulardan faydalanmak herkesin doğal ve böyle olduğu için de gasp edilemez birer hakkıydı. Diğer taraftan Dünya İnsanlık Ailesi bu türden erdemli olgulara susamıŐtı. Böyle olduğu için kısa bir süre sonra dünyanın her yerinden binlerce insan Hz. Peygambere koşup gelerek Müslüman olduğunu açıklamıŐtı.

Hudeybiye Barış AntlaŐmasından sadece iki yıl sonra Hz. Peygamber, ana yurdu olan Mekke’ye tekrar geri dönmüŐ ve Mekke barışa teslim olmuştu.<sup>30</sup> Bir zamanlar Hz. Peygamber ve ona inanan arkadaŐlarına yani kendi öz çocuklarına kapıları kapatılan Mekke, bir barış iklimi sayesinde öz çocuklarını yeniden kucaklamıŐtı. Daha sekiz yıl önce aralarından çıkan Hz. Peygamber’e her türlü eziyet ve iŐkenceyi reva gören Mekke halkı o gün çok telaŐlanmıŐtı. Onlar, muzaffer bir komutan olarak kendi öz yurduna tekrar geri



dönen İslam Peygamberinin, kendilerini cezalandıracağını zannediyorlardı. Ama hiç de öyle olmadı. Hakkında kötü zan besledikleri Hz. Peygamber, her Mekkelinin o günden itibaren özgür olduğunu ve artık bu şehirde herkesin barış içerisinde yaşayacağını ilan etmişti.<sup>31</sup> Daha önce kendisini ve arkadaşlarını bu topraklardan çıkartan ve pek çok Müslümana işkence yapan ve hatta öldüren Mekke müşriklerden hiçbir zaman intikam almayı düşünmemişti. O'nun barıştan yana olan bu tavrını gören binlerce kişi kısa süre içerisinde Müslüman olmuştu. Çünkü insanların kalbine hitap ederek gönüllerini kazanmayı hedefleyen İslam Dini, herkesin barış içerisinde yaşayacağı bir dünya vaat ediyordu. Bundan dolayı Kur'an-ı Kerim'de insanların öldürülmesi değil dirilmesi, yani özgürlük, barış ve kardeşliğin hâkim olduğu bir dünyada yaşatılmaları hedeflenmektedir. Bu gerçek bir âyette şöyle dile getirilmektedir:

Kim birini haksız yere öldürürse, sanki bütün insanları öldürmüş gibidir. Kim de bir canı kurtarırsa o da sanki bütün insanları kurtarmış gibidir...<sup>32</sup>

Hız. Peygamber, İslam Dinini tebliğ ettiği süreç içerisinde bazı sıkıntılı anlarda müşriklere beddua etmesi istenildiğinde kendisi buna yanaşmamış ve şöyle demiştir: "Ben insanlara lanet okumak için gönderilmedim, onlara rahmetle davranmak için gönderildim. Bu insanlara Rabbinden hidayet diliyorum."<sup>33</sup>

Hız. Peygamber'in, peygamberlik görevlerinden birisi de İslam'ın emirlerini yaşayarak Müslümanlara örnek olmasıydı.<sup>34</sup> O, kendi döneminde ahlaki ve insani en güzel örneklerin temsilcisi olmuştu. Ancak günümüz Müslümanlarının tamamı için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Çünkü Müslümanların yaşantılarında doğru zannedilen ancak hem Kur'an'ın hem de Hız. Peygamber'in öğretilerine aykırı olan ve böyle oldukları için de izâle edilmesi gereken pek çok yanlışlık bulunmaktadır. Dünyadaki Müslüman coğrafyaya baktığımızda bu yanlışlıkların izalesinin yakın zamanda gerçekleşmesi çok zor görünmektedir. Çünkü çağlar üstü İslam Mesajı her ne kadar indiği dönemdeki safiyetini ve zindeliğini korumuş olsa bile, Müslümanların çoğunun bir takım sapmalar içerisinde olduğu aşikârdır. Dolayısıyla mevcut konularıyla İslam'ın güzelliğini ve örnekliğini Hız. Peygamber'in temsiline uygun bir şekilde deruhte etmeleri zor gözükmektedir. Bu konudaki zafiyet Müslümanların yaşantılarının her yönünde kendisini göstermektedir. İşte bunlardan birisi de, çok istenip özleildiği halde bir türlü inşa edilemeyen barıştır. Bazı Müslüman arasındaki çatışmalar bu barışın çok uzaklarda ve zor mevzilerde bulunduğunu ihsas ettirmektedir. Ama her şeye rağmen Kur'an-ı Kerim ve Sünnetin ihtiva ettiği barış olgusu er veya geç Hız. Peygamber'in güzel temsillerini örnek edinen Müslümanlar eliyle

inşa edilecektir. Çünkü insanın tertemiz fıtratı barışa meyillidir.

Dünya barışının Müslümanlar eliyle inşa edilmesi istenen ve özlenen bir meziyet olmakla birlikte, bu meziyetin tesisinde öteki din mensuplarının ve diğer grupların da katkısı olmalıdır. Çünkü barış tek yönlü kurulup devam ettirilecek bir olgu değildir. Bu çerçevede herkes bir özeleştirici yapmalıdır. Müslümanları kavgacı ve savaşçı olarak gösteren özellikle batılı Hıristiyanlar öncelikli olarak kendi tarihlerine bakmalıdırlar. Tarih boyunca Müslümanlara karşı düzenlenen Haçlı seferleri barışın önünü tıkayan birer engel oluşturmuştur. Buna göre tek bir gaye etrafında birleşen onlarca Hıristiyan ülke halkları, Müslümanlara karşı defalarca topyekûn savaşlar ilan etmişlerdi. Bu şekilde topraklarından söküp atacakları Müslümanların zenginliklerine sahip olmak istiyorlardı. İşte fitri bir sapıklık içerisinde olan ve dünyevileşen bir zihniyetin barış gibi bir erdemi önemsemeyerek dünyaya bıraktığı miras; işgal, yıkım, kan ve gözyaşından ibaretti. Ne yazık ki bu süreç bugün de aynı kahramanlar (!) tarafından özellikle zayıf ve dağınık Müslüman toplumların bulunduğu coğrafyada devam ettirilmektedir. Şurasını unutmamak gerekir ki, kilise adına Müslümanlara karşı yapılan bu savaşlar Hıristiyanlıktaki şu ilkeye dayanır: “İsa dünyaya barış getirmek için değil, kılıç getirmek için gelmiştir.”<sup>35</sup>

## SONSÖZ

Bugün dünyada inşası ümit edilen barışın teminatı İslam’dır. İslam’ın yegâne dünya görüşü; ülkeler ve milletler arasındaki hırs ve emperyalist duygularının izale edilmesi, çatışmanın yerine barışın hâkim kılınmasıdır. Çünkü her şeyi dünya ölçüsüyle değerlendiren ve dünyevileşen güç, bir müddet sonra zalimleşir. Diğer taraftan dünyevileşerek ahiret âlemini unutanların belleğinde sevgi ve merhamet sözcükleri asla bulunmaz. Bu erdemler onlar için sadece dillere pelesenk olan süslü birer sözden ibarettir. Vicdanların çeşitli sebeplerle malül olduğu, düşmanlık duygularının körüklendiği, insanın başkalarına karşı düşmanca davranıp harekete geçtiği ortamlarda barış ve mutluluktan söz etmek mümkün değildir. İşte bu sebeple günümüzde devam eden savaşlar ve çatışmalar başkalarına güzellikleri layık görmeyen grupların tutunduğu ve yaslandığı tek dayanaktır. Buna karşın Müslümanların tarih boyunca barış ve kardeşliğe dayalı olarak kurdukları medeniyetin mirası bugün bütün ihtişamıyla dünya insanlık ailesinin ortak mirası olmaya devam etmektedir. Bu mirası sarmalayan başlıca erdemler; ahlak, adalet, özgürlük, güven, emniyet, istikrar ve hakça bölüşümdür. Zaten bu erdemlerin sarmaladığı bir ortam gerçek ve kalıcı bir barışın inşası için zorunludur. Dünyamız İslam’ın sunduğu bu erdemlere ne zaman kavuşursa barışa da o zaman kavuşacaktır.



## KAYNAKÇA

1. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, el-Müsned, Beyrut 1991.
2. Fazlurrahman, İslâm, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara 1981.
3. Hicâzî, Selim Abdullah, Menhecü'l-İlâmi'l-İslâmî fî Sulhi'l-Hudeybiye, Cidde 1986.
4. İbn Esîr, Ebû'l-Hasen İzzuddin Ali b. Muhammed b. Abdilkerîm, el-Kâmil fî't-Târîh, Beyrut 1992.
5. İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, Târîhu İbn Haldûn, Beyrut 1992.
6. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaluddîn Abdülmelik, es-Sîretü'n-Nebeviyye, Beyrut 1992.
7. İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed, Sîretü İbn İshak, Konya 1981.
8. İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmâduddîn İsmail b. Ömer, el-Bidâye ve'n-Nihâye, Cize 1997.
9. İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrrem, Lisânu'l-Arab, Beyrut 1997.
10. İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr, Kahire 2001.
11. el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali, Şerhu's-Şifâ, Beyrut tsz.
12. İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb, el-Müfredât fî Elfâzi'l-Kur'an, Beyrut 2004.
13. Sönmez, Abidin, Rasulullah'nın İslâm'a Davet Mektupları, İstanbul 1984.
14. Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk, Beyrut 1967.
15. Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, Câmîu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an, Beyrut, 1995.
16. Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Eslemî, el-Megâzî, Beyrut 1966.
17. Yakubî, İbn Vâdîh Ahmed b. İshak b. Cafer, Târîhu'l-Yakûbî, Beyrut tsz.
18. ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer, el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl, Beyrut, 1995.
19. Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdülmelik b. Hişâm, es-Sîretü'n-Nebeviyye, Beyrut 1992, I.34-47; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Câmîu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an, Beyrut 1995, XV.391, 392; Ebû'l Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl, Beyrut 1995, IV.791, 792; Ebû'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil b. Ömer b. Kesîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye, Cize 1997, III. 139-157.
20. Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, Lisânu'l-Arab, Beyrut 1997, I.280, III.285.
21. İbn Vâdîh Ahmed b. İshak b. Ca'fer el-Yakûbî, Târîhu'l-Yakûbî, Beyrut tsz, II.17, 18; Ebû'l-Hasen İzzuddin Ali b. Muhammed b. Abdilkerim b. Esîr, el-Kâmil fî't-Târîh, Beyrut 1992, II.41,42; el-Bidâye ve'n-Nihâye, III.456.
22. Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, el-Müfredât fî Elfâzi'l-Kur'an, Beyrut 2004, s.270; Lisânu'l-Arab, VI.345.
23. Hucurât (49): 9.
24. "Derken, Adem (vahy yoluyla) Rabbinden birtakım dualar öğrendi, (güzel işler yaptıktan sonra) Rabb'ine yalvardı. O da) bu kulunun tevbesini kabul etti. Şüphesiz Allah, tevbeleri çok kabul edendir, çok bağışlayandır."
25. "İlk Günah" olgusu Hıristiyanlıkta önemli bir yere sahiptir. Buna göre Hıristiyanlar, ilk günahın Cennette Hz. Adem tarafından işlendiğine ve bu günahın onun nesline yani bütün insanlara sirayet ettiğine inanırlar. Bkz: Romalılar, 5/12,17-19.
26. Hucurât (49): 11.
27. Zümer (39): 53.
28. Bakara (2): 208.
29. Hz. Peygamber'e ve ashabına karşı yapılan eziyetler için bkz: Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak, Sîretü İbn İshak, Konya 1981, s.135-150; es-Sîretü'n-Nebeviyye, II.8-15.
30. Ahkâf (46): 35; Müzzemmil (73): 10.
31. Sîretü İbn İshak, s.194-204; es-Sîretü'n-Nebeviyye, I.238-240; Târîhu'l-Yakûbî, II.29, 30; el-Kâmil fî't-Târîh, II. 76, 77; Ebû Zeyd Velîyyüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, Târîhu İbn Haldûn, Beyrut 1992, II.398, 399.
32. es-Sîretü'n-Nebeviyye, I.248.
33. Târîhu'l-Yakûbî, II.36.
34. es-Sîretü'n-Nebeviyye, II.97-129; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî b. Sa'd, Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr, Kahire 2001, I.192-204; el-Kâmil fî't-Târîh, II.101-108; el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV.420-485; Târîhu İbn Haldûn, II.408-410.
35. Nahl (16): 41; Ankebut (29): 56.
36. es-Sîretü'n-Nebeviyye, II.129-131; Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr, I.204, 205; el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV.559-571; Târîhu İbn Haldûn, II.408-410.
37. es-Sîretü'n-Nebeviyye, II.126-129; el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV.555-558.
38. "Emri bi'l ma'ruf nehyi ani'l münker" olarak bilinen bu misyonla ilgili olarak bkz.: Bakara (2):143; Âl-i İmran (3): 110; Hac (22): 41.
39. Bakara (2): 190-193.
40. Tevbe (9): 13,15, 24, 120; Enfâl (8): 64, 65; Bakara (2): 216.
41. "Kendileriyle savaşılanlara (mü'minlere), zulme uğramış olmaları sebebiyle (savaş hususunda) izin verildi. Şüphesiz ki Allâh, onlara yardıma mutlak sûrette kâdirdir. Onlar, başka değil, sırf "Rabbimiz Allâh'tır." dedikleri için haksız yere yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah, bir kısım insanları(n kötülüklerini) diğer bir kısmı ile defetmeseydi, mutlak sûrette, içlerinde Allâh'ın ismi çokça zikredilen manastırlar, kiliseler, havralar ve mescidler yıkılır giderdi. Allâh, kendisine (dînine) yardım edenlere muhakkak sûrette yardım eder. Hiç şüphesiz Allâh, güçlüdür, gâlipdir." Hac (22): 39, 40.
42. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, Beyrut 1991, VII.130, 149, 155.
43. es-Sîretü'n-Nebeviyye, II.279-325; Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr, II.10-25; Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk, Beyrut 1967, II.421-479; el-Kâmil fî't-Târîh, II.116-137; el-Bidâye ve'n-Nihâye, V.55-129; Târîhu İbn Haldûn, II.414-417.
44. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Eslemî el-Vâkîdî, el-Megâzî, Beyrut 1966, I.199-300; es-Sîretü'n-Nebeviyye, III.55-97; Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk, II.499-533; el-Kâmil fî't-Târîh, II.148-164; el-Bidâye ve'n-Nihâye, V.337-393; Târîhu İbn Haldûn, II.421-424.
45. el-Megâzî, II.440-480; es-Sîretü'n-Nebeviyye, III.195-211; Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk, II.564-581; el-Kâmil fî't-Târîh, II.178-184; el-Bidâye ve'n-Nihâye, V.8-33; Târîhu İbn Haldûn, II.427-429.
46. el-Megâzî, II.610-612; es-Sîretü'n-Nebeviyye, III.282-297; el-Kâmil fî't-Târîh, II.200-205; Târîhu İbn Haldûn, II. 432-434; Selim Abdullah Hicâzî, Menhecü'l-İlâmi'l-İslâmî fî Sulhi'l-Hudeybiye, Cidde 1986, s.188, 189.
47. el-Bidâye ve'n-Nihâye, VI.468-494; Târîhu İbn Haldûn, II.434-438; Abidin Sönmez, Rasulullah'nın İslâm'a Davet Mektupları, İstanbul 1984, s.50, 51.
48. es-Sîretü'n-Nebeviyye, IV.26-59; Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk, III.42-66; el-Kâmil fî't-Târîh, II.239-255; Fazlurrahman, İslâm, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara 1981, s.32, 33.
49. el-Megâzî, II.826; Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk, III.61; Târîhu İbn Haldûn, II.445.
50. Mâide (5): 32.
51. Ebû'l-Hasen Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, Şerhu's-Şifâ, Beyrut tsz., I.237.
52. Ahzâb (33): 21.
53. "Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın! Barış değil aksine kılıç getirmeye geldim. Çünkü ben baba ile oğulun, anne ile kızın, gelin ile kaynananın arasına ayrılık sokmaya geldim. İnsanın düşmanı kendi ev halkı olacaktır." Matta, 10/34-36.



**Din** ve **TOPLUM**

DİYANET-SEN'in ilmi, bilimsel, akademik ve sosyal hayata katkısıdır.