

DiSAR

Din Sosyolojisi Araştırmaları

CİLT / VOL

01

ISSN 2791-8998

SAYI / ISSUE

01/Ekim

YIL / YEAR

2021



DİN SOSYOLOJİSİ ARAŞTIRMALARI

The Journal of Sociology of Religion Studies

دراسات علم اجتماع الدين

Uluslararası Hakemli Bilimsel Dergi

ISSN: 2791-8998

*** Cilt: 1 * Sayı: 1 * Yıl: 2021**

Yayıncı Kuruluş

Ekonomik, Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü

Sahibi

Dr. Mustafa GÜNERİGÖK

(Ekonomik, Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Adına)

Baş Editör

Dr. Abdullah İNCE

Alan Editörleri

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

Yazım ve Dil Editörü

Dr. Ayşe Elmalı KARAKAYA

Yayın Türü/Yayın Periyodu

Sürelili Yayın/ Yılda İki Sayı (Ekim ve Nisan)

Yazışma Adresi

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

Web Adresi

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

E-posta

disamarastirma@gmail.com

Dergi Sekreteryası

Onur Kurşun - M. Furkan Koçak

İndeksler

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

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

Yayın Kurulu

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

Danışma Kurulu

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

DİN SOSYOLOJİSİ ARAŞTIRMALARI

ISSN: 2791-8998* Cilt: 1 * Sayı: 1 * Yıl: 2021

İçindekiler

Araştırma Makalesi / Zehra IŞIK

**DİNÎ GRUP MENSUBU KADINLARIN DİNÎ GRUP AİDİYETİ VE DİĞER DİNÎ GRUPLARA YAK-LAŞIMLARI:
CERRAHÎ GRUBU ÖRNEĞİ**

*Religious Group Member Women's Group Belonging and Their Approaches to Other Religious Groups:
The Sample of Cerrahi Group*
1-28

Araştırma Makalesi / Davut TOPÇİ

NURİ PAKDİL VE TOPLUMSAL YABANCILAŞMA

Nuri Pakdil and Social Alienation
29-42

Araştırma Makalesi / Adem Üstün ÇATALBAŞ

**MÜHTEDİLER, BEYNAMAZLAR VE HARİCİLER: AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ'NDE MÜSLÜMAN
OLMAK VE İSLAMİ YAŞAM DENEYİMLERİ- CLIFTON CAMİSİ ÖRNEĞİ**

*Converts, Non-Performers and Heretics: Being Muslim and Practices of Islamic Lifestyle in the USA -
The Case of Clifton Mosque*
43-62

Araştırma Makalesi / Mürşit ÜNALIR

İBN HALDUN'A GÖRE TOPLUM VE DEVLET

Society and State According to Ibn Haldun
63-82

Araştırma Makalesi / Mustafa SİNİK

**KARL POPPER AND HIS STRUGGLE AGAINST LOGICAL POSITIVIST IN THE CONTEXT OF
FALSIFIABILITY THEORY**

Yanlışlanabilirlik Teorisi Bağlamında Karl Popper ve Mantıksal Pozitivistler ile Mücadelesi
83-103

Kitap Tanıtımı/ Mukadder Özkan BARDAKCI

TELGRAFTAN TABLETE: "TÜRKİYE'NİN 5 KUŞAĞINA BAKIŞ"

From Telegram to Tablet: "A View of Turkey's 5 Generations"
103-111

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)

**Dinî Grup Mensubu Kadınların Dinî Grup Aidiyeti ve Diğer Dinî Gruplara Yakla-
şimleri: Cerrahî Grubu Örneği***

*Religious Group Member Women's Group Belonging and Their Approaches to Other
Religious Groups: The Sample of Cerrahi Group*

Zehra Işık

Dr., MEB Kartal Anadolu İmam Hatip Lisesi /İstanbul, Turkey
muallimzehra@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-5400-458X>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 10/08/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 15/09/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 20/10/2021

Atıf / Citation: Işık, Zehra. “Dini Grup Mensubu Kadınların Dini grup Aidiyeti ve Di-
ğer Dini Gruplara Yaklaşımları: Cerrahi Grubu Örneği”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 1/1
(Ekim/October 2021) 1-28.

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

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

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

* Bu makale, Haziran 2020 tarihinde Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabi-
limdalı'nda tamamladığımız “Modern Kentte Farklı Kadın Dindarlıkları: İstanbul Örneği” adlı tezin ilgili bölümün-
den geliştirilerek hazırlanmıştır.

Öz

Bu çalışmada Cerrahî Grubu örneğinde dinî grup mensubu kadınların modern kent yaşamında dinî grup aidiyeti ve diğer dinî gruplara yaklaşımları ele alınmıştır. Çalışmanın amacı, modern kent yaşamında köklü bir tarikat geleneğine sahip bir dinî grup olan Cerrahîlik'e üye olan kadınların kendi grup aidiyetlerini anlamlandırma biçimlerini ve başka dinî gruplara yönelik tutumlarını ortaya koymaktır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmış ve yarı yapılandırılmış mülakat, katılımcı gözlem, grupla ilgili yazılı kaynakların ve görsel-işitsel medyadaki materyallerin incelenmesi olmak üzere çoklu veri toplama araçlarına başvurulmuştur. Cerrahî kadınlarının, her kişinin kendi meşrebine uygun bir dinî gruba mensup olması gerektiğini düşündükleri, Cerrahî olmaktan dolayı kendilerini seçilmiş bireyler olarak değerlendirdikleri görülmüştür. Ayrıca Cerrahî Grubu mensubu kadınların başka dinî grupların üyelerini açıkça ötekileştirmedikleri, bunun yanında gerek Efendi nezdinde gerekse dinî ve sosyal mekân anlamında Cerrahî Tekkesi'ni yücelttikleri ve böylece kendi gruplarını başka gruplardan üst bir seviyede konumlandırıdıkları gözlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Modern Kentte Dinî Gruplar, Dinî Gruplarda Kadın, Dinî Grup Aidiyeti, Cerrahî Grubu.

Abstract

In this study, religious group member women's group belonging and their approaches to other religious groups in modern urban life are discussed in the sample of Cerrahi Group. The aim of the study is to reveal the forms of making sense of Cerrahi women who are members of a deep-rooted sect tradition in modern urban life of their group belonging and their attitudes towards other religious groups. Qualitative research method was used in the study and multiple data collection tools were used, including semi-structured interview, participant observation, examination of written sources and materials in audio-visual media about the group. It has been observed that Cerrahi women think that each person should belong to a religious group suitable for their own disposition, and they consider themselves as chosen individuals because of being a member of Cerrahi Group. In addition, it has been observed that the women belonging to the Cerrahi Group do not openly marginalise the members of other religious groups, besides, they glorify the Cerrahi Tekke both in the presence of the sheikh and in terms of religious and social space, thus positioning their own group at a higher level than other groups.

Keywords: Sociology of Religion, Religious Groups in the Modern City, Women in Religious Groups, Religious Group Belonging, Cerrahi Group.

Giriş

Sosyal bir varlık olan insan, toplum içinde yaşar ve her toplum belli toplumsal kategoriler ve gruplardan meydana gelir. Sosyologların geneli, büyük veya küçük her türlü organize insan topluluğunu “sosyal grup” ifadesiyle tarif eder. Din de toplum içinde ortaya çıkmış sosyal gruplardan biridir. Din sosyal hayatta bir topluluk, cemaat, ümmet ya da grup şeklinde karşımıza çıkar ve

insanları birleştirici bir etkiye sahiptir.¹ Din, insanlığın başlangıcından beri aile, klan, kabile, millet gibi doğal gruplarla yakın ilişki içinde olmuştur ve bu gruplar hem zihniyet hem de örgütlenme bakımından dinin etkisinde kalmışlardır.²

Her din, içinde doğup geliştiği toplumda kendine has örgütlenme biçimiyle dinî gruplar oluşturma potansiyeline sahiptir.³ Dinî gruplar, diğer toplumsal gruplar gibi; yapıları, işlevleri, grup ilkeleri, hedefleri, büyüklükleri vb. niteliklerine göre sınıflandırılabilir. Grup üyelerinin birbirleriyle olan ilişkilerinin türü açısından yapılan sınıflamaya göre toplumsal gruplar; üyeler arası yüz yüze ilişkinin sıcak ve yoğun, dayanışmanın güçlü olduğu birincil grup ve ilişkinin resmî ve biçimsel olduğu ikincil grup olmak üzere iki kategoride değerlendirilmektedir.⁴ Sosyoloji literatüründe birincil ve ikincil gruplaşmalarla ilgili Ferdinand Tönnies'in yaptığı "Gemeinschaft" ve "Gesellschaft" kavramsallaştırmasına atıf yapılmaktadır. "Gemeinschaft" (community) kavramının Türkçe karşılığı "cemaat" veya "topluluk" kelimeleriyle ifade edilmekte, "Gesellschaft" (society) kavramı ise Türkçe'ye "cemiyet" ya da "toplum" olarak çevrilmektedir.⁵ Tönnies'in yaptığı kavramsallaştırmada Gemeinschaft (cemaat); insanın doğumundan ölümüne kadar hayatını sürdürdüğü doğal, sıcak, teklifsiz, yakın, samimi, mahrem, dürüst ve kalıcı ilişkilerin hâkim olduğu toplumsal yapı ve yaşam biçimini ifade etmektedir. Gesellschaft'ta (cemiyet) ise, ilişkilerin belirleyici unsuru kişisel özellikler veya yakınlık değildir. Cemiyet yapısında ilişkiler yüzeysel, geçici ve kısa sürelidir ve insanlar belli bir gayeye yönelik olarak bir araya gelmiştir.⁶ Dinî gruplar, Tönnies'in kavramsallaştırmasında "Gemeinschaft" (cemaat) kelimesiyle ifade edilen, üyeleri arasında yüz yüze samimi ilişkilerin ve çok güçlü dayanışma duygularının hâkim olduğu birincil gruplaşmalardandır.⁷

Dinî gruplar, sosyolojide genelde "doğal dinî gruplar" ve "sırf dinî gruplar" adlandırmalarıyla, iki tipoloji altında incelenmiştir. Doğal dinî gruplarda, akrabalık, komşuluk gibi din dışı sebeplerin ve dinin çıkışından önce var olan yapıların dinin taşıyıcısı olarak dinlerin içine girmeleri söz konusudur. Doğal dinî gruplar, çok tanrılı halk dinlerinin hâkim olduğu toplumlarda görülür. Sırf dinî gruplar ise, dinin kendiliğinden bazı dinî topluluklar ya da yeni gruplaşma prensiplerine dayalı gruplar oluşturmasıyla ortaya çıkar. Mezhepler, kiliseler, dinî tarikatlar, kardeşlik cemiyetleri gibi

¹ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 238.

² Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı. (Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987), 17.

³ Adem Efe, *Dinî Gruplar Sosyolojisi*. (İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2013), 34.

⁴ Niyazi Akyüz, "Dinî Gruplar Sosyolojisi" *Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapçıoğlu. (Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Baskı, 2016), 468.

⁵ Martin Slattery, Sosyolojide *Temel Fikirler*, der. Ümit Tatlıcan (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2010), 59-60.

⁶ Ferdinand Tönnies, "Gemeinschaft ve Gesellschaft" *Şehir ve Cemiyet*, der. Ahmet Aydoğan. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 185-217.

⁷ Akyüz, "Dinî Gruplar Sosyolojisi", 468.

oluşumlar sırf dinî gruptandır. Bu oluşumlar daha çok evrensel dinlerde görülse de çok tanrılı halk dinlerinde de sırf dinî gruplara rastlanır.⁸ Din sosyolojisinde evrensel dinlerdeki dinî gruplar anlatılırken, din kurucusunun ölümünün ardından grup içinde itikâdî, amelî ve ahlâkî konularda bazı itirazların yükselmesi ve bu itirazların ana dinî gruptan kopmayla sonuçlanması sonucu, zühd ve takva gruplarının, ihvan birliklerinin ve tarikatların oluştuğu iddia edilir.⁹ Ancak Günay’a göre tarikat grupları genellikle ana dinî kitleden ayrılmayı değil, o yapı içinde daha yoğun bir dinî hayatı ifade eder. Örneğin İslâmiyette tarikatlar; ilave nafil ibadetler, sema ve tarikata özel kıyafetlerle mensuplarına daha yoğun bir dinî yaşantı telkin ve temin eder.¹⁰

Wach, tarikatı; ortak bir takva hayatı yaşamayı amaç edinen insanların kurduğu, teşkilatlı, kapalı bir cemaat yapısı olarak tarif eder. Manastır ve tarikatın üyelerini birleştiren şeyin sabit bir ikametgâh, kendilerine özgü kıyafet ve ibadetler, ortak yemek ve müşterek çalışma olduğunu vurgular. Keşişler ya da tarikat üyeleri dünyevî mülkiyet ve grup dışı ilişkilerden ortaklaşa feragatleri ile bir araya gelmektedirler. Tarikat içindeki teşkilatlanmanın özünü manevî kardeşlik düşüncesinin oluşturduğunu vurgulayan Wach, kurallara riayet etmeyi de grup içerisindeki statüyü belirleyen en önemli unsur olarak değerlendirir.¹¹ Mensching’e göre tarikatlarda hâkim olan ana unsur; kutsal olan ile kutsal olmayan dünyayı kesin bir şekilde birbirinden ayırmalarıdır. Ayrıca tarikat üyesi, kendisini dünyaya bağlayan bağlardan kurtulmalı, kendi iradesiyle dünyevî hayattan uzaklaşıp dünyadan ayrılmış olan tarikata intisap etmelidir.¹²

İslâm düşüncesinde “tarikat” kelimesi kâmil bir müşşidin irşadıyla, nefsi ibadete hasreterek hakikate ulaşma yolunu tutmak anlamında kullanılmaktadır. Tarikat, kişinin farz amelleri yaptıktan sonra, nafilelerle Allah’a yaklaşmasıdır. Tarikatın özü, insan ruhunun terbiye ve irşad ile dış dünyayla münasebetinin kesilmesi ve bâtın âlemiyle irtibatının kurulmasıdır.¹³ İslam tarihinde 6/12. yüzyılda tasavvufun kurumsallaşmasıyla ortaya çıkan tarikatlar, İslam dünyasının ve içinde bulunduğumuz coğrafyanın dinî, sosyal ve kültürel bir gerçekliği olagelmıştır. Kuruluşlarından günümüze kadar çeşitli alanlarda varlık gösteren toplumun sosyal, ekonomik ve sanatsal birikimine katkı sağlayan tarikatlar, halk arasında dinî kültüre paralel bir kültürün gelişmesinde etkin rol oynamışlar, devletin temsil ettiği resmî İslâm’ı, halkın benimsediği Volk İslâm’a (halk İslâmı’na) bağlayan bir

⁸ Akyüz, 468.

⁹ Günay, *Din Sosyolojisi*, 283, 308; Efe, *Dinî Gruplar Sosyolojisi*, 57.

¹⁰ Günay, *Din Sosyolojisi*, 303.

¹¹ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay. (İstanbul: İFAV Yayınlar, 1995), 233.

¹² Gustav Mensching, *Dini Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın. (Konya: Tekin Kitabevi, 1994), 201-203.

¹³ M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarib Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993), III/403.

işlev üstlenmişlerdir.¹⁴ Tarikatlar ve tekkeler tarihî süreçte birer eğitim merkezi gibi çalışmış, devlet eliyle din eğitimi verilen medreselerden ayrı bir tedrisatla halk arasında farklı dindarlık anlayışları ve dünya görüşlerinin yaygınlaşmasına da neden olmuşlardır.¹⁵

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan 1950'lerin sonuna kadar kurumsal olarak görünür olmayan ve faaliyetlerini de bu şekilde sürdüren tarikatlar; 1960'lı yıllarda hükümetlerin dinî alana karşı daha esnek bir tutum sergilemeye başlamasıyla, önceki döneme nazaran biraz daha görünür olmaya başlamıştır.¹⁶ 1980'lerde ise modernleşme, sanayileşme, kentleşme, göç ve bunlara bağlı olarak yaşanan toplumsal değişime, bazı tarikatlar cemaatleşme yoluyla uyum sağlamaya çalışmışlardır. Tarikat formunu kısmen devam ettirmekle birlikte modern zaman ve yaşam biçimine uyum sağlayarak hem varlıklarını devam ettirmek hem yeni üyeler bulmak hem de başka kaynakları harekete geçirmek için, sağlık, eğitim, medya, turizm gibi sosyo-kültürel ve ticarî alanda faaliyetler içine giren dinî oluşumlar “cemaat” kategorisi içinde tanımlanmaktadır.¹⁷ Türkdoğan'a göre cemaatleşme yapay bir değişim değil, toplumsal gelişimin bir yansıması ve şartların oluşturduğu bir olgudur.¹⁸ Cemaatleşerek geçirdikleri dönüşüm, tarikatların modern kent hayatında konumlandıkları yeri ve işlevlerini de değiştirmiş, geliştirmiştir. Örneğin yüz yüze ya da bire bir muhatap olma esasına dayalı klasik şeyh-mürît ilişkisi, dergi, kitap, radyo ve televizyon gibi medya araçları aracılığıyla biçim ve içerik değiştirmiştir.¹⁹

Efe, ülkemizdeki cemaatleri; tarikat formunu devam ettirenler ve ettirmeyenler olmak üzere ikiye ayırmış, bu sınıflamaya göre Menzil, İsmailağa/Çarşamba, İskenderpaşa, Mahmut Sami Efendi/Altınoluk, Haydar Baş Cemaati gibi dinî grupları tarikat formunu devam ettiren cemaatler olarak değerlendirmiş; Nurcu, Süleymanî ve Işıkçı/İhlas Cemaatlerinin ise tarikat formunu kaybetmiş cemaatler olduğunu ifade etmiştir.²⁰ Ülke çapında hatırı sayılır oranda müritleri olmasına, dergi, kitap vb. yayınları bulunmasına, vakıfları veya dernekleri vasıtasıyla eğitim-öğretim, kültür-sanat, sosyal yardımlaşma alanlarında faaliyet yürütmelerine rağmen, kendilerinin cemaat olmadığını, tarikat olarak varlıklarını sürdürdüğünü belirten dinî gruplar da vardır. Bu gruplar modern kent

¹⁴ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji: Türkiye'deki Halk Katındaki Dinsel İnançların Siyasal Eylemi Etkilendirmesine İlişkin Bir Kavramsallaştırma Modeli* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 145-147.

¹⁵ Hatice K. Arpağuş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001), 103-110.

¹⁶ Adem Efe, “Kolektif Dindarlık Türü Olarak Tarikat/Cemaat Dindarlığı” *Journal of Islamic Research*, 28/3 (2017), 295. http://isamveri.org/pdfdrg/D00064/2017_3/2017_3_EFEA.pdf

¹⁷ Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, 143-144.

¹⁸ Orhan Türkdoğan, “Türk Toplumunda Yeni Dini Hareketler ve Cemaatlaşma” *Osmanlıdan Günümüze Türk Toplum Yapısı* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2004), 675-705.

¹⁹ Çelik, 2016, 303.

²⁰ Efe, “Kolektif Dindarlık Türü Olarak Tarikat/Cemaat Dindarlığı”, 299-300.

yaşamına uyum sağlayan yapılarıyla da dikkat çekmektedir: Rıfâîler, Cerrahîler, bazı Kadirî gruplar, Mevlevîler bu sınıflama içinde yer almaktadır.²¹ Çakır da adı geçen tarikatları, sıradan Müslümanlar ya da yönlendiricileri İslamcı olmayan gruplar olarak kategorize etmiştir.²² Bu çalışmada (dinî) grup ile (dinî) cemaat kavramları aynı anlamda kullanılmış, ayrıca grubun lideri Efendi'nin hususî isteği sebebiyle, araştırma konusu Cerrahîler için "tarikat" nitelemesi yapılmamış, "Cerrahî Grubu" ifadesi benimsenmiştir.²³

1. Modern Kentte Dinî Grup Aidiyeti

Sanayi Devrimi sonrası insanlar topraklarını, köylerini, kasabalarını, cemaatlerini bırakıp şehirlere göç etmek durumunda kalmışlardır. Çoğunlukla geldikleri kentin fabrikalarında çalışmaya başlayan bu insanlar, sadece yaşadıkları mekânı değiştirmemiştir. Şehrin yeni sakinlerinin zamanla yaşam biçimleri, insanlarla olan ilişkileri de farklılaşmıştır. Toprağa bağlı yaşam biçimi ve cemaat yapısına dayalı ilişki sisteminin modern kentlerdeki çözülme süreci, büyük ve köklü bir toplumsal değişimin haberci olmuştur. Durumu, geleneksel-modern karşıtlığı bağlamında değerlendiren sosyologlar, köyden kente göç eden insanların modern dünyada yani kentte yeni ilişki biçimleri kurarak eski kalıplarından çıkacaklarını savunmuşlardır.²⁴ Biçimsel anlamda bu öngörü gerçekleşmiş gibi görünse de insan toplumsal bir varlık olduğu, ait olma ihtiyacı hissettiği ve birincil grup/cemaat yapısından kopamadığı için, kentte yeni cemaat ağları örmüş ve ilişkilerini devam ettirmiştir. İnsan, kentteki büyük ulus cemaatinin içinde eski, geleneksel, küçük cemaatlerinin yeni formlarını oluşturmakla kendisine korunaklı bir alan açmış olur. Zira Bauman'ın ifadesiyle kent yaşantısının içinde cemaat, ötekinin, farklının olmaması yani aynılık demektir. Beklenmedik bir şey ya da kötülük yapabilecek yabancıları içine almayan, ötekiden arınmış güvenli bir çevre vaat eden cemaat, modern kentte yalıtım, koruyucu duvarlar ve korumalı kapılar anlamına gelir.²⁵

Kent sosyolojisi çalışmalarının öncülerinden Simmel, kentteki insanların en büyük probleminin, yeni modern yaşam biçimiyle, eski geleneksel bağları arasında yaşadıkları gerilim olduğuna dikkat çeker.²⁶ Geleneksel olanla modern olanı birleştirerek bu çatışmayı gidermek, kentteki cemaat yapılarıyla mümkün olmaktadır. İnsanlar bir taraftan modern kent yaşamındaki kurumlara ve normlara uyum sağlayarak gündelik hayatlarını devam ettirmekte, diğer taraftan cemaat çatısı altında dinî

²¹ Efe, "Kolektif Dindarlık Türü Olarak Tarikat/Cemaat Dindarlığı", 299-300.

²² Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan. Türkiye'de İslami Oluşumlar* (İstanbul: Metis Yayınları, 11. Basım, 2014), 14.

²³ 2/11/2015 tarihinde kendisiyle yaptığımız görüşmede Cerrahî Grubunun lideri kendilerinin bir cemaat olmadığını ve cemaat olarak anılmak istemediklerini kesin bir dille ifade etmiştir.

²⁴ Yelken, *Cemaatin Dönüşümü*, 87.

²⁵ Zygmunt Bauman, *Cemaatler: Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*, çev. Nurdan Soysal (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 121-122.

²⁶ George Simmel, *Metropol ve Zihinsel Yaşam*, çev. Bahar Öcal Düzgören (Cogita, S.8, 1996), 168-184.

ve geleneksel değerlerine bağlılıklarını korumaktadır. Zira köylerden ya da küçük şehirlerden, metropollere göç eden insanlar; dinî, yerel ve kültürel aidiyet duygularını geleneksel cemaat yapılarıyla canlı tutabilmişlerdir. Başkalarından farklı olma ve aidiyet duygusu; gönüllülük esasına dayalı olması yönüyle etnik gruplardan ayrışan tarikatlar ve dinî gruplarda daha derindir.²⁷ Kentte dinî otorite kurumsallaşır. Hem dinî bilgi kaynakları hem de bunlara erişme imkânı artar. Kent, dinî konularda eleştirel düşünceye ve sorgulamaya fırsat tanıyan bir yaşam alanı sunduğundan bireyselleşme eğilimleri de çoğalır. Modern kentte dindarlık da yapısal olarak değişerek, özellikle dinî çoğulculuk ve dinî bireycilik, yeni dinî hareketler, mistik yönelimler ve cemaat oluşumları ile farklı etkileşimlere açık bir olgu olarak karşımıza çıkar.²⁸

Hızlı kentleşme süreçlerinde oluşan kimlik ve kişilik problemleri; kendini güvende hissetme, samimi ve sıcak ilişkiler kurma, bir yere ait olma gibi psiko-sosyal ihtiyaçları beraberinde getirmiştir. Modern kent yaşamında dinî gruplar, aidiyet duygusunu, dayanışma ve sosyalleşme gereksinimini tatmin etme ve anlam arayışı ihtiyacına cevap verme işlevini üstlenmektedir.²⁹ Güvenli bir liman ve anlam sistemi olarak din ve üyelerinin zihninde dine ait şemaları oluşturan dinî cemaatler, kentte modern hayatın güncel problemlerine karşı bireyi koruyan kutsal bir şemsiye olmaya devam etmektedir. Bu şemsiye kişiyi, kent hayatının stres, hız ve yoğunluğuna bağlı psikolojik ve sosyal sorunlardan da korumaktadır. Dinî grupların bu olumlu işlevlerinin yanı sıra; yer yer aklı kullanmaya ve eleştirel düşünmeye imkân tanımaması sebebiyle üyelerini pasifize etme, grup kimliğini önceleyip bireysel kimliği arka planda bırakarak zayıflatma, sadece kendi kaynaklarını benimseme kaynaklı yetersiz bilgi ve dinî eğitim verme, kendi grubunun doğruluğuna ve üstünlüğüne inanarak başka grupları ötekileştirme ve değersizleştirme gibi olumsuz tarafları da bulunmaktadır.

Cumhuriyetten sonra Türkiye hızlı bir değişim içine girmiş, toplumsal yapı geleneksellikten modernliğe yönelmiş ancak modernliğe ulaşma hedefine sahip olan süreç hâlâ tamamlanamamıştır. Bu nedenle ülkenin sosyal yapısı “tranzisyonel” (geçiş) kategorisinde olan toplum,³⁰ klasik tarikat yapısından cemaate dönüşen dinî gruplar da “geçiş dönemi kent cemaatleri” olarak değerlendirilebilir. Geçiş dönemi toplumlarındaki kent cemaatleri, köyden kente göç edenlerin kimlik ve aidiyet temelli oluşturdukları yeni cemaat biçimlerinden biridir.³¹ 1950’li yıllarla birlikte hız kazanan kentleşme ve sanayileşme, şehirlerdeki geniş toplum kesimlerinde geleneksel ile modernin etkileşimine

²⁷ Yelken, *Cemaatin Dönüşümü*, 94.

²⁸ Celaleddin Çelik, “Göç, Kentleşme ve Din” *Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu. (Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Baskı, 2016), 300-302.

²⁹ Çelik, “Göç, Kentleşme ve Din”, 300-302.

³⁰ Ali Coşkun, *Sosyal Değişme ve Dini Normlar* (İstanbul: Dem Yayınları, 2005), 91.

³¹ Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, 86; Yelken, *Cemaatin Dönüşümü*, 91

ve yeni bir dinî olgu olarak geleneksel, klasik tarikat formundan uzaklaşarak yeni biçim ve işlevlerle şehirde varlık göstermeye çalışan dinî cemaatlerin tezahürüne neden olmuştur.³² İskenderpaşa, İsmailağa/Çarşamba, toplumda bilinen adıyla Süleymancılar, Nurcular ve Menzil/Adıyaman Cemaati gibi dinî gruplar geçiş dönemi kent cemaatlerine örnek gösterilebilecek yapılardır. Bu dinî grupların, silsile olarak bağlı oldukları tarikatların ana kolundan farklı, kendilerine özgü bir dinî anlayış geliştirdikleri³³ ve bazen ana tarikattan farklılaşan yönleriyle tanındıkları da bilinmektedir. Hızlı bir değişim süreci yaşayan toplum içindeki bireyler kendi psiko-sosyal ve kültürel yapılarına ve ihtiyaçlarına göre dinî grup ve cemaatlere üye olma yoluna gitmişlerdir.

Modern kentte yaşayan kadınların dindarlığı ve dinî grup aidiyetlerinin, toplumun genelinin yaşadığı değişim ve dönüşümden ayrı değerlendirilemeyeceği açıktır. 1980’li yılların başında dindar kesimin, kızlarını üniversitede okutmaya başlaması ve dindar/muhafazakâr kadınların kamusal alanda varlık göstermesiyle birlikte, kadınların dindarlık anlayışları da değişmeye başlamıştır. O yıllarda eğitim gören başörtülü kızlar amaçlarının, çalışma hayatında yer almak değil, bilgili bir anne ve iyi eş olmak, hatta İslam’ı daha iyi tebliğ etmek olduğunu ifade etmişlerdir.³⁴ Genç kızların üniversitedeki varlık nedenlerini izahta kullandıkları fikrî temel; daha çok davaya hizmet etme, İslam’ı anlatma, iyi bir anne olma gibi dinî ideallerdir. 1990’larda, 80’lerde mücahit ve mücahide olarak erkeklerle birlikte verilen başörtüsü sorunu merkezli siyasal İslâmî mücadele yerini, dindar kadınların geleneksel İslâmî anlayıştaki kadın algısını sorgulamalarına bırakmıştır. Üniversite okumuş, meslek sahibi olmuş örtülü kızlar, Türk toplumunda ve İslamcı kesimde kadının konumunu tartışarak hem kamusal hem de özel alandaki yerlerini oturtmaya çalışmışlardır³⁵. Dönemin meşhur nitelendirilmesiyle yeşil sermayenin özel sektörde tesettürlü kadınlara istihdam imkânı sağlamasıyla doktor, öğretmen, spiker, yayıncı, gazeteci olarak çalışmaya başlayan ve kamusal alanda örtülü olan kadınların sayısı gün geçtikçe artmıştır. 80’lerde başörtüsü yasaklarını protesto için mitinglere ve eylemlere katılan kadınlar, 90’lı yıllarda cemaatlerin kurduğu dernek, vakıf ve benzeri sosyal örgütlerde görev alarak kamusal alandaki varlıklarını devam ettirmişlerdir.³⁶ Ayrıca modern eğitim kurumlarından mezun olan İslâmî kesime mensup bireylerin sayısının artmasıyla, yükselen bir orta sınıf profili ortaya çıkmıştır.

³² Çelik, “Göç, Kentleşme ve Din”, 302-303.

³³ Efe, “Kolektif Dindarlık Türü Olarak Tarikat/Cemaat Dindarlığı”, 295-296.

³⁴ Çağla Kubilay, İslamcı Söylemde Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları. Karşıtlıklar, Kırımlar ve Uzlaşmalar (İstanbul: Libra Yayıncılık, 2010), 282.

³⁵ Kenan Çayır, “İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşuğu Kadın Platformu”, *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri* ed. Nilüfer Göle (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 41.

³⁶ Ruşen Çakır, “Dindar Kadının Serüveni”, *Birikim Dergisi* 137 (2000), 27-35.

Dindar bireylerin veya cemaatlerin kurduğu televizyon ve radyo kanalları, gazeteler, dinî hassasiyetlere uygun tatil yapılabilecek oteller, faizsiz finans ve sanayi kuruluşlarıyla birlikte toplumsal hafızadaki geri kalmışlığın dindarlıkla özdeşleştirilmesi eğilimi zayıflamaya başlamıştır. İslâmî kesimdeki bu dünyevileşme ve kısmî zenginleşme “tesettür” kavramı da dahil pek çok dinî konuya yaklaşımı değiştirmiştir. Tesettür artık Müslüman kadının modernizme karşı çıkışı olmaktan çıkıp, bir moda biçimi ve tüketim kültürünün parçası haline gelmiştir.³⁷ 2000’li yılların başından günümüze kadar devam eden süreçte ise üniversite okuyan başörtülü kızların temel motivasyonu artık kendini gerçekleştirmek, ekonomik özgürlüğünü kazanmak ve kariyer yapmaktır.³⁸ Ya da Suman’ın da dikkat çektiği gibi eğitilmiş dindar kadınlar ev dışında herhangi bir işte çalışıp çalışmama konusunda kendileri karar vermek istemektedir. Kadınlar, artık birer özne olarak bu konuda kendi kararlarının veya tercihinin önemli olduğunu düşünmektedir. Anne, baba ya da eşleri de olsa başkalarının kendileri adına konuşmasından rahatsız olmaktadır.³⁹ İslâmî kesimin kadınlarındaki bu tutum değişikliğinin, modernleşmenin ürünü olan bireyselleşmenin bir sonucu olduğu söylenebilir.

Özetle kadın dindarlığının 80’lerde tepkisel, radikal ve eyleme dayalı bir görüntü sergilerken, 90’larda daha çok gündelik hayat içinde kadın olarak var olmaya çalışan bir tezahüre sahip olduğunu, son 20 yıllık süreçte ise dinî kimliğiyle rahatça varlık gösterebilen kadının özneleştiğini, bunun neticesinde de dindarlığının da bireysel dindarlığa dönüşmeye başladığını söyleyebiliriz. Modern şehir hayatında yaşayan kadınların dinî grup tercihleri ve aidiyetlerini anlamlandırırken bu hızlı değişimin etkisini göz önünde bulundurmak gerekir.

2. Amaç

Çalışmanın amacı, modern kent yaşamında köklü bir tarikat geleneğine sahip bir dinî grup olan Cerrahîlik tarikatine mensup kadınların; inanan bir insanın herhangi bir dinî gruba bağlılığına/üyeliğine yaklaşımlarını, kendi grup aidiyetlerini anlamlandırma biçimlerini ve başka dinî gruplara yönelik tutumlarını ortaya koymaktır.

3. Yöntem

Araştırmada nitel yöntemler kullanılmıştır. Nitel yöntemler insanların duygu, düşünce ve davranışlarının derin anlamlarıyla ilgilenir ve araştırmacıya konuyla ilgili çok yönlü ve ayrıntılı değerlendirme yapma imkânı tanır. Nitel araştırmada veri toplama aşaması birbiriyle ilişkili bir dizi

³⁷ Alev Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma Müslümanların Kamusal Alan Serüveni* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015), 20-21.

³⁸ Nilüfer Göle, *Mahrem’in Göçü* (İstanbul: Hayy Kitap, 2014), 79.

³⁹ Defne Suman, “Feminizm, İslam ve Kamusal Alan”. *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*. ed. Nilüfer Göle (İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2013), 83.

faaliyetten müteşekkildir ve bu aşamada amaç, araştırma problemlerine cevap verebilmek için nitelikli bilgiler elde etmektir. Araştırmacının birden çok veri toplama aracına başvurması, klasik referansların ötesine geçmesini temin eder.⁴⁰ Bu kapsamda araştırmamızda Cerrahî grubu mensubu kadınlarla mülakat ve sahada gözlemin yanı sıra, doküman incelemesi ve görsel-işitsel materyallerin taraması yapılmıştır.

Yüz yüze derinlemesine mülakat, bireyin hislerini ve düşüncelerini kendi kavram kodlarıyla paylaşmaya imkân tanır. Bunun yanında araştırmacıya da karşısındaki kişinin giyim tarzından, ses tonundaki değişikliklere, jest ve mimiklerine varıncaya kadar geniş bir gözlem fırsatı sunar. Çalışmada araştırmacının daha spesifik sorular sormasını sağlayan⁴¹ yarı yapılandırılmış mülakat tekniği uygulanmıştır.

Araştırmanın katılımlı gözlem aşaması Kasım 2014-Nisan 2016 tarihleri arasındır. Yüz yüze görüşmeler de bu süre zarfında gerçekleştirilmiştir. Öncelikle grubun faaliyetlerine sıradan bir vatandaş olarak katılma imkanını test etmekle işe başlanmış, grup lideriyle iletişime geçmeden grup etkinliklerine dahil olunmuştur. Çalışma kapsamında pazartesi ve perşembe akşamları halk arasında Nureddin Cerrahî Tekkesi ya da Cerrahî Tekkesi olarak bilinen Fatih Karagümrük semtindeki “Türk Tasavvuf Musikisini ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı” nda yapılan zikir ve meşk icrasına ve sonrasında Efendi’nin burada yaptığı sohbetlere iştirak edilmiştir. Bunlara ilaveten mübarek gecelerde ve ramazan ayında tekkedeki programlar yerinde takip edilmiştir. Cerrahî Tekkesi, kendi müntesiplerinin yanı sıra farklı giyim ve yaşam tarzından birçok insanın ilgisini çeken bir mekân olduğundan, katılımlı gözlem sürecinde, telefonun kapalı tutulması, çekim yapmanın yasaklığı gibi herkese yapılan uyarılar dışında herhangi bir engelle karşılaşmamıştır. Ancak mülakat yapmakla ilgili talep grup mensuplarına iletilince, diyalog kurduğumuz kadınlar, Efendi’den izinsiz kimse ile konuşmayacağını ifade etmiştir.

Vakıftaki kadınlarla görüşme yapabilmek için Efendi’den izin alınması gerektiği bilgisini öğrendikten sonra, Efendi’den randevu talep edilmiş ve kendisiyle görüşülmüştür. Efendi, çalışmanın kapsamı ve sorularla ilgili bilgilendirilmiştir. Efendi, kendilerinin bir cemaat olmadığını özellikle vurgulamış, çalışmada grubun bir tarikat olarak da anılmaması gerektiği telkininde bulunmuştur. Dolayısıyla Efendi’nin bu uyarısı doğrultusunda çalışmada “Cerrahî Grubu” ifadesi kullanılmıştır.

⁴⁰ John. W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Mesut Bütün-Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 3. Basımdan çeviri, 2018), 146.

⁴¹ Elif Kuş, *Nitel-Nitel Araştırma Teknikleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2003), 101.

Kendisinin araştırma sürecinde bize yardımcı olması için görevlendirdiği “bacı”, görüşme yapabileceğimiz kişilerden oluşan bir isim listesi hazırlamış ve mülakatlar bu kadınlarla yapılmıştır. Neden görüşme yapacağımız şahısların kendileri tarafından belirlendiğini sorduğumuzda, görevli bacı bu listedeki kadınların “iyi konuşan dervişler” olduğu cevabını vermiştir. Liste dışından herhangi bir isimle görüşme imkânımız da olmamıştır. Araştırma kapsamında Cerrahî Grubu mensubu sekiz kadınla mülakat yapılmıştır.

Katılımcılar “amaçlı örneklem” tekniğiyle belirlenmiştir. Amaçlı örneklem, araştırmacının evreni temsil eden katılımcıları seçerken bazı gruplarla ilgili özel bilgilerini ve tecrübelerini kullanması, yani araştırmada belirli özellikteki bireylerin seçilmesi demektir.⁴² Örneklem seçimini yapan taraf, araştırmacı değildir. Bunun yanında araştırmacıya sunulan listedeki kadınlar, farklı yaş, eğitim düzeyi ve meslek gruplarındandır. Ayrıca bu kadınların grup içinde bulunma süreleri de birbirinden farklıdır. Dolayısıyla araştırmacının görüşme yaptığı kişiler grup içinde belli bir hiyerarşiye göre seçilmemiştir. Katılımlı gözlem süreci, yaklaşık bir buçuk senelik bir zaman dilimidir. Araştırmacı, bu süre zarfında kendisinin mülakat yaptığı kadınların, listeyi hazırlayan bacının da belirttiği gibi, düşünce ve duygularını ifade etme yönüyle grup içinde temayüz ettiğini, bir hiyerarşiyi temsil etmediğini bizzat gözlemlemiştir. Bu anlamda belli niteliğe sahip bireylerle görüşme yapıldığı için çalışmanın örnekleme, amaçlı örneklemdir. Kadınlardan iki tanesinin talebi üzerine bu kişilerle kendi evlerinde, bir kadınla dış mekânda, diğer kadınlarla da tekkede görüşmeler yapılmıştır. Araştırmaya dair bilgilendirme yapıldıktan ve katılımcıların onayı alındıktan sonra görüşmeler ses kayıt cihazıyla kayıt altına alınmış ve araştırmacı tarafından çözümlenmiş, daha sonra kodlama ve kavramsallaştırma yapılmıştır. Katılımcıların gizliliğini korumak maksadıyla, araştırmada müstear isimler kullanılmıştır.

Katılımcıların yaş aralığı 25-58 olup, yaş ortalaması 39,2’dir. Kadınlardan 7’si evli 1 kişi bekardır. Eğitim durumlarına bakıldığında en düşük tahsil seviyesindeki kişinin açık lise okuduğu, 2 kişinin lise mezunu, diğer 5 kişinin de üniversite mezunu olduğu görülmektedir. Üniversite mezunu olan katılımcılardan 2’si yüksek lisans, 1’i doktora seviyesinde lisansüstü eğitimlerine devam etmektedir. Görüşme yaptığımız üyelerden sadece 1 tanesi, ev hanımı olduğunu söylemiştir. Diğer katılımcılar, psikolog, emekli kimyager, diş hekimi, televizyon kanalında editör, mühendis ve muhasebeci gibi farklı meslek gruplarındandır. 1 kişi mesleğiyle ilgili soruya “ehl-i hizmet” cevabını vermiş, mülakat sırasında hizmetten kastının; bir organizasyon çatısı altında mevlit ve mukabele okuma,

⁴² Bruce L. Berg – Lune, Howard, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Hasan Aydın (Konya: Eğitim Kitabevi, 8. Basımdan çeviri, 2015), 71.

Kur'an öğretme, fakirlere yardım etme ve yemek dağıtma olduğu açıklamasını yapmıştır. Katılımcıların giyim kuşamı ve görüşmeler esnasında tüketim alışkanlıklarıyla ilgili paylaştıkları bilgiler çerçevesinde, genelinin gelir durumunun orta ve iyi düzeyde olduğu söylenebilir. 2 katılımcı çok iyi seviyede gelire sahip olduğunu belirtmiştir. Görüştüğümüz kadınlardan 4'ü doğma büyüme İstanbullu olduğunu ifade etmiştir. Diğer katılımcıların İstanbul'da yaşama süresi 6 yıl ile 50 yıl, grubun içinde yer alma süresi de 2 ile 22 yıl arasında değişmektedir.

4. Araştırma Soruları

Çalışma kapsamında, katılımcıların grup mensubiyetini nasıl anlamlandırdıklarını, dindar olmakla, bir dinî gruba bağlı olmayı ilişkilendirme biçimlerini ve diğer dinî gruplara yaklaşımlarını tespit edebilmek amacıyla, “İnançlı bir insanın tarikata/cemaate bağlanması şart mı?”, “Bir tarikata/cemaate bağlı olmayanlarla ilgili düşünceniz nedir?” ve “Diğer dinî gruplarla ilgili bilginiz ne düzeyde ve onlara bakışınız nasıl?” sorularına yanıt aranmıştır. Ayrıca kadınların kendi bağlı oldukları gruba yükledikleri anlamı belirleyebilmek için katılımcılara “Tarikatınız/grubunuz sizin için ne ifade eder?” ve “Neden Cerrahîliği tercih ettiniz?” soruları yöneltilmiştir.

5. Bulgular

Araştırma sonucu elde ettiğimiz bulgulara geçmeden önce bu başlık altında, Cerrahîlerle ilgili genel bilgilere, grubun günümüzdeki görünümüne ve kadınların gruptaki yerine dair bazı bilgiler verilecektir.

5.1. Cerrahî Grubu ve Cerrâhîlerde Kadın

Cerrahiye, farklı ana kolları ve şubeleriyle İslam dünyasındaki en yaygın tarikatlardan Halvetî Tarikatının Ramazaniyye kolunun, Nureddin Cerrahî'ye nispet edilen şubesidir. Nureddin Cerrahî, İstanbul'un Cerrahpaşa semtinde doğduğu için “Cerrahî” nisbesiyle anılmaktadır.⁴³ Nureddin Cerrahî'nin medfun olduğu Karagümrük'teki Cerrahî Tekkesi, Cumhuriyet sonrası tekkelerin kapatılması nedeniyle, 1940 yılında “Kültür Evi” olarak hizmet vermeye başlamış, müteakip yıllarda “Nureddin Camii ve Türbesini Koruma Derneği” ne dönüşmüştür.⁴⁴ Cerrahîler'in dünya çapında kazandıkları prestijin de etkisiyle 1981 yılında “Türk Tasavvuf Musikisini ve Folklorunu Koruma

⁴³ Abdürrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Bursa Akademi, 2017), 338, 352.

⁴⁴ Mustafa Özdamar, *Gönül Cerrahî Nureddin Cerrahî ve Cerrahîler* (İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 2011), 155.

ve Yaşatma Vakfı” adıyla vakıflaştırılmıştır. Karagümrük’teki Asitane vakfın genel merkezi olmuş, Cerrahî topluluğuna bağlı olanlar da vakfın doğal üyesi sayılmışlardır.⁴⁵ Günümüzde vakfın tabelası “Türk Tasavvuf Musikisini ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı” şeklindedir.

Cumhuriyet döneminde en etkin Cerrahî şeyhi, “Sahaflar Şeyhi” olarak da tanınan Muzaffer Ozak’tır.⁴⁶ Ozak döneminde Avrupa ve Amerika’ya kadar ulaşan Cerrahiyye, çeşitli ülkelerde tekeler açmış ve geniş bir toplumsal alana yayılmıştır.⁴⁷ Ozak’ın ölümünün ardından postnişin olan Sefer Dal zamanında yurt içinde Bursa ve Balıkesir gibi İstanbul’a yakın şehirlerde açılan şubelerle tarikat bugünkü mürit marjına ulaşmıştır.⁴⁸ Psikoloji profesörü Robert Frager gibi Batılı insanların ihtidalarında da etkin rol oynayan Sefer Dal zamanında Cerrahîler popüler bir çizgi yakalamıştır.⁴⁹ 1999 yılında hayata veda eden Sefer Dal’dan sonra, önde gelen öğrencilerinden hukukçu kimliğiyle tanınan şimdiki Efendi Tekke’nin şeyhi olmuştur.

Türk Tasavvuf Musikîsi sanatçıları Ahmet Özhan, Sami Özer, 2014 yılında vefat eden senaryo yazarı Ayşe Şasa gibi isimler Cerrahî Grubuna mensup ünlüler olarak bilinmektedir. Bu isimlerin yanında sinema ve sanat dünyasından başka ünlülerin de Cerrahî tekkesine gidip geldikleri basında yer almaktadır.⁵⁰ Cerrahî Grubu ünlülerin tarikatı olarak da tanınmaktadır. Araştırmamız sırasında basında adı geçen ünlülerden birkaç tanesinin asitâneye geldikleri ve Efendi’yle görüştükleri tarafımızdan da gözlemlenmiştir.

Günümüzde Cerrahî Grubu, seküler yaşam biçimini benimsemiş görünen, yüksek eğitilmiş ve elit kesimin itibar ettiği bir dinî grup olması bakımından dikkatleri üzerine çekmektedir. Karaatlı hem sahip olduğu üye profili hem de şeyhin/efendinin yüksek tahsil görmüş olmasının, modern kent ortamında ve seküler zeminde Efendi’ye bir saygınlık ve otorite sağladığına vurgu yapmaktadır.⁵¹

Cerrahîlerde şeyh-mürit ilişkisi biat töreniyle başlar ve biat töreniyle manen Efendi’ye bağlanmış olan mürit, bundan sonra manevî yolda ilerlemenin işareti sayılan rüyalarından Efendi’yi

⁴⁵ Pınar Karaatlı, *Modernleşen Bir Gelenek: Cerrahilik İstanbul’da Etkinlik Gösteren Halveti-Cerrahi Çevresinin Etnolojik İncelemesi* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 50.

⁴⁶ Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2017), 366.

⁴⁷ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 353.

⁴⁸ Karaatlı, *Modernleşen Bir Gelenek: Cerrahilik*, 52.

⁴⁹ Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, 367.

⁵⁰ Akşam Gazetesi, aksam.com.tr. “O Ses Türkiye Jüri Üyesi Gökhan Özoguz Nureddin Cerrahi Dergahı’na komşu oldu!” (Erişim 19 Mart 2016). <https://www.aksam.com.tr/magazin/o-ses-turkiye-juri-uyesi-gokhan-ozoguz-nureddin-cerrahi-dergahina-komsu-oldu/haber-491714>. & Haber 7. haber7.com. “Cerrahi Tarikatı’nın ünlü isimleri” (Erişim 19 Mart 2016). <http://www.haber7.com/unlulerin-dunyasi/haber/830729-cerrahi-tarikatinin-unlu-isimleri-kimler>.

⁵¹ Karaatlı, *Modernleşen Bir Gelenek: Cerrahilik*, 72.

haberdar eder. Çalışma kapsamında tekkede bulunduğumuz süre zarfında kadın dervişlerin rüyalarını kağıtlara yazarak Efendi'ye ilettiklerine ve imkân dahilinde hemen hemen her müridin şeyhle yüz yüze görüşebildiğine tanık olunmuştur. İstanbul'dan başka şehirlerde veya yurt dışında yaşayan grup üyeleri Karagömrük'teki asitaneye geldiklerinde ya da Efendi, onların şehirlerinde herhangi bir programa katıldığında kendisiyle görüşebilmektedirler. Bu yüz yüze konuşmalardaki içerik bazen rüya anlatımı, bazen bir konuda Efendi'den destur alma, bazen de sağlık problemi ya da ailevî sıkıntılar sebebiyle Efendi'den dua isteme olmaktadır. Efendi'nin grup üyeleriyle diyalogunda sıcak, samimi, babacan ama aynı zamanda otoriter bir dil kullandığını söylemek mümkündür.

Grup üyeleri kendilerinden bahsederken “alemdede bir toz zerresi”, “fakir”, “bendeniz” gibi kelimeler seçmekte bazen “hiç” olduklarını vurgulamakta, birbirlerine seslenirken derviş, can, kardeş, bacı ifadelerini kullanmakta, liderlerine ise “Efendim” ya da “Efendiciğim” şeklinde hitap etmektedirler. Tekkede pazartesi meşk, perşembe ise zikir gecesidir. Cerrahî Grubunda meşk, müzik ve semanın bir arada olduğu bir ibadet şeklidir. Sema aslında Mevlevîlerin zikir çeşidi olarak bilinmekte ancak iki tarikatın arasındaki manevî bağ sebebiyle Cerrâhîler de bu ayini icra etmektedir. Cerrâhîler, Konya'daki Mevlana Haftası etkinliklerine ve Şeb-i Arus törenine de yüksek katılım göstermektedir. Efendi, törenlerde hazır bulunmakta, konuşma yapmakta ve bazen sema ve Şeb-i Arus ile ilgili televizyon programlarına konuk olmaktadır.⁵² Cerrâhîlerde tekkede hafî (sessiz) zikrin olmadığı söylenebilir. Perşembe geceleri cehrî (sesli), kuûdî (oturarak) ve kıyamî (ayakta) usûllerde zikir icra edilir.

Cerrâhîlerde kadınlar, derviş olmakta, tarikat içerisindeki hiyerarşi içerisinde ilerleyebilmektedir. Bu anlamda tarikat içinde bir cinsiyet ayrımı yoktur ve tarikatın tarihinde kadın halifelere rastlanır. Örneğin Cerrâhî şeyhlerinden Fahreddin Efendi, kendi halifeleri arasında 12. asırda halife şeyhi olarak Fatma Mükerrrem Mahabbetullah El Cerrâhî Hatun'u, 13. halifesi olarak Emine Bin-naz Hatun'u ve 14. halife olarak da Emine Nimet Bacı Hatun'u yazmıştır.⁵³

Cerrâhîliğin kadına yaklaşımı genel olarak, diğer Ehl-i Sünnet tarikatlarına yakın olmakla birlikte modern zamanın eğitilmiş, kentli kadınlarına hitap eden esnek tutumu, grubu diğer tarikatlardan ayıran bir özelliktir. Bu esnek tutumu kadınların örtünmesi konusunda görmek mümkündür.

⁵² Alp Ry, “Ömer Tuğrul İnancer-Şeb-i Arus Konuşması”, *Youtube* (28 Aralık 2014). https://www.youtube.com/watch?v=zNRN0ApR5cI&t=112s&ab_channel=AlpRy & Semazen, “742. Şeb i Arus-Mesnevi Sohbeti Ö. Tuğrul İnancer”, *Youtube* (26 Aralık 2015) https://www.youtube.com/watch?v=YiCiYXzvXMU&ab_channel=Semazen.

⁵³ İbrahim Bahadır, *Alevi ve Sünni Tekkelerinde Kadın Dervişler* (İstanbul: Su Yayınları, 2005), 102.

Kadınlar, tekke içinde başlarını örtmekte, diz altı etek ve uzun kollu gömlek giymekte, tekke dışındaysa özellikle çalışan kadınlar başörtüsü takmamakta ve modern giyim tarzını benimsemektedir. Atacan da 1990'da yayınlanan eserinde Cerrahî Grubu kadınlarını günümüzdeki kadın üyelere benzer şekilde modern giyimli ve eğitilmiş kadınlar olarak anlatmaktadır.⁵⁴ Cerrahî Grubu kadınlarıyla ilgili çalışmasında da Raudvere, senarist Ayşe Şasa'ya şeyhin sofrasında yer verildiğini ve şeyhin Batılı kadınlara gösterdiği yakın ilgiyi Şasa'ya da gösterdiğini yazmıştır.⁵⁵ Tekkede kadınla erkeğin aynı sofrada olması günümüzde Cerrahî Grubunda diğer Ehl-i Sünnet tarikatlarının genelinden farklı olarak, kadınlar ve erkekler arasında katı bir haremlik-selamlık uygulamasının olmadığını tezahürüdür. Mülakat yaptığımız kadın dervişlerden biri de Efendi ile ailecek görüştüklerini ve kadın-erkek birlikte yemek yediklerini ifade etmiştir.

Tekkede kadınlar bölümü üst katta, erkekler bölümü ise alt katta yer almaktadır. Tekkede yapılan sema ayinini ve sonrasında Efendi'nin yaptığı sohbeti kadınlar, tekkenin ikinci katındaki kendilerine ayrılmış bölümde, kapalı devre yayınla izlemektedir. Kadınlar bölümünün aşağıya meydana bakan kısmı, insan boyuna yakın ahşap kafesle çevrilidir. Kadınlar Esma zikrine seslerini erkekler kadar yükseltmeden, daha alçak bir sesle katılırlar. Sesini yükselten kadınlar, kıdemli bacılar tarafından uyarılır. Zikre daha yoğun biçimde katılmak isteyen kadınlar, bir nevi paravan işlevi gören kafese daha yakın bir yere otururlar. Tekkede kadınlar bölümüne, dışarıdan bir merdivenle çıkılan ayrı bir kapıdan girilmektedir. İçeriden de ahşap bir merdivenle erkekler bölümüne inilebilmektedir. Efendiyle görüşme yaptığımız akşam, bize rehberlik eden bacının yol göstermesiyle o merdivenden alt kata inip erkekler kısmından geçerek Efendi'nin odasına varmıştık. Efendi'ye biat etmek isteyen ya da başka sebeplerle kendisiyle görüşecek grup üyesi kadınlar da erkekler kısmından geçmekte, hatta sıra kendilerine gelene kadar Efendi'yi burada beklemektedir. Gözlem sürecinde tekke içinde de kadınlarla erkekler arasında katı bir haremlik-selamlık uygulamasının olmadığına şahitlik edilmiştir. Kadınların bulunduğu üst katta, aşağıda yapılan zikir ve sema ayininin yayınıyla ilgili bir sorun ya da cihazda bir arıza olduğunda bazı erkekler, birkaç dakika önceden haber vererek problemi gidermek için yukarı kata kadınların bulunduğu bölüme gelmektedir. Bu esnada kadınların örtünme biçimlerinde, tavır ve davranışlarında bir değişiklik olmamaktadır. Ayrıca çıkışta tekkenin avlusunda kadınlarla erkeklerin ayak üstü sohbet ettikleri de görülmektedir.

⁵⁴ Fulya Atacan, *Cerrahiler: Sosyal Değişme ve Tarikat* (İstanbul: Hil Yayın, 1990), 106-108.

⁵⁵ Catharina Raudvere, *Çağdaş İstanbul'da Süfi Kadınlar*, çev. Damla Acar (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 242.

Kadınların tekkede erkeklerden ayrı yerde, üst katta bulunmasıyla ilgili zaman zaman Efendi'ye sorular yöneltilmektedir. Gözlem amacıyla tekkede bulunduğumuz bir akşam, Batılı turistlerden birinin konuyla ilgili sorusu Efendi'ye iletilmişti. Kendisi soruyu eliyle de başının üstünü işaret ederek “onlar üstte bizim başımızın tacı” şeklinde, cevaplamıştı. O sırada kadın dervişler “Söyleyiş tarzına, nezaketine, bakış açısına bakar mısınız?” gibi tepkilerle, Efendi'nin sözlerini hayranlıkla karşılamışlardı. Bu üslup ve söylemin modern yaşam biçim sahibi kadınları onore ettiğini ve onların tekkede kendilerini değerli hissetmelerini sağladığını söyleyebiliriz.

Tarikata intisap etmek isteyen bir kadın daha önce Cerrahîliğe girmiş, usûl ve âdâb bilen bir kadın derviş vasıtasıyla şeyh efendiyle tanışır. Tekkeye ilk gidişimizde bacılardan biri tekkeye ilgimizin böyle bir kadın derviş vesilesiyle olup olmadığını sormuştu. Sonraki süreçte tekkeye yeni gelen herkese, kendilerine kimin rehberlik ettiği veya vesile olduğunun sorulduğunu gözlemlemiş olduk. Efendi'nin biata çağırdığı kadınlar, erkeklerden farklı olarak biat esnasında şeyh efendinin elini değil, elinde tuttuğu tespihin ucundan tutarlar. Biattan sonra kadınlara, erkeklere verilen evrad kitabı ve zeytin çekirdeğinden yapılmış tespihe ilaveten yeşil başörtüsü hediye edilir.

Cerrahî Grubunun genelde modern giyimli, yüksek tahsilli, sanata özellikle de müziğe ilgi duyan ya da bu alanlarda çalışan, entelektüel ve kentli görünümüne sahip kadın ve erkeklerden oluştuğunu daha önce belirtmiştik. Burada sadece bir tanesine yer vermekle yetineceğimiz, kadınlardan bazılarının sosyal medya hesaplarındaki paylaşımları grubun üye profilini özetler mahiyettedir: “Ben Müslümanım. Hem Atatürkçü hem milliyetçi hem laik hem demokratik hem özgürlükçü hem çağdaş hem de geçmişine bağlıyım. Olmaz diyenler varsa, yanılıyor olabilir mi? Ben böyleyim, böyle de kalacağım.”

Öznel dindarlık algısına yönelik soruyu yanıtlarken, 1 kişi kendisini “iyi dindar” olarak tanımlamış, diğerleri “acizane, haddimize mi, kul, hiç” gibi ifadelerle kendileri için “dindar” nitelmesi yapmaktan çekinmişler, dindar olmaya çalıştıklarını söylemişlerdir. 1 kişi ise “dindar” yerine “Müslüman” kelimesini kullanmayı tercih ettiğini belirtmiştir.

Gözlemlerimize dayanarak tekkede 50 yaş üstü kadınların azınlıkta olduğunu, grubun çoğunluğunun orta yaşlı ve genç kadınlardan oluştuğunu söylemek mümkündür. Bu durum yaşı ilerlemiş üyelerin akşamdan sonra gerçekleştirilen etkinliklere ulaşım, sağlık vb. sebeplerle katılmakta zorlanmaları ile açıklanabileceği gibi, kentli genç kadınların son yıllarda Cerrahîliğe ilgi ve rağbetinin artması sebebiyle gençlerin sayısının daha çok olmasıyla da izah edilebilir. Grubun genel profiline ve mülakat yaptığımız kadınların verdiği bilgilere dayanarak, memleket anlamında grup üyelerinin

heterojen bir yapıya sahip olduğunu, mürit kitlesinde belli bir coğrafi bölge ya da şehrin ağırlığının olmadığını söyleyebiliriz.

5.2. İnançlı Bir İnsanın Tarikata Bağlanması Şart

“İnançlı bir insanın tarikata/cemaate bağlanması şart mı?” ve “Bir tarikata/cemaate bağlı olmayanlarla ilgili düşünceniz nedir?” sorularına verilen cevaplarda katılımcıların çoğu; peygambere yakın olabilmek, ibadetlerde istikrar sağlayabilmek ve nefisle mücadelede bir rehberin yardımını alabilmek gibi gerekçelere dikkat çekerek, mü’min bir insanın mutlaka bir tarikata bağlanması gerektiğini ifade etmiştir:

“Tabi ki bağlanması gerekir. Peygambere daha yakın olmak için bağlanmalı. Tek başına başa çıkamıyoruz ne kadar okusak da. Ona daha yakın hissederiz kendimizi, bir tarikata bağlı olursak.” (Filiz, 51)

“Bence şart. Bir istikrar olması, bir insanın bir yere gelmesinde büyük bir etken, ben bunu yaşadım çünkü. Bir yere bağlanmadan insan nefsi size “ya gitme yorgunsun” der. Ama bir yere mensup olunca ilk başlarda dersimi mutlaka yapmam lazım diyorsun. Bu bir süre alışkanlıkla geliyor ama daha sonra onu biraz daha hûşû içinde yapmaya çalışıyorsunuz. Bu biraz da zorunlulukla başlıyor, ya da taklitle başlıyor aynı namazda olduğu gibi. Sizi bu anlamda zorlaması iyi bir şey. Ya da Efendi’nin hoşuna gidecek, onun beğeneceği bir şeyleri yapmak. Dolayısıyla ben, kesinlikle bir yere bağlanmak gerekir insanın bir yerlere gelebilmesi için diyorum. Nefsimizle tek başına savaşamayız biz yani. Bir öğretmenin, irşad eden bir kişinin olması şart bence.” (Melisa, 26).

“Katılımcılardan Melisa, ibadetlerde istikrar gösterebilmenin önce Efendi’nin hoşnutluğunu kazanma gayesiyle yapılan işler vesilesiyle olduğunu söylemiştir. Bu paylaşımdan anlaşılmaktadır ki; bazı üyeler yaptıkları işlerin Allah katında makbul sayıldığını, bu dünyadayken bilmek istemektedir. Kendilerine bu bilgiyi verebilecek olan tek kişi Efendi’dir. Efendi’nin hoşuna giden, beğendiği bir şey, Allah’ın da hoşuna gider, demektir. Bu yaklaşım kadınların tasdik edilme ve kabul görme ihtiyacı hissettiklerini, bunu da dinin temsilcisi gördükleri Efendi nezdinde somutlaştırdıklarını göstermektedir. Mirza’nın ifadesiyle modern kentte yaşayan insanın kendi gerçekliğini keşfetmeye niyetlenmesi ve hakikat arayışı, bireysellik ve bireycilik arasındaki muğlak sınırdaki kutsal somutlaştırıp dünyaya yöneltmektedir.⁵⁶

⁵⁶ Gözde Aynur Mirza, *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2018), 99.

Katılımcılardan Fatma, Tasavvuf çevrelerinde yaygın olarak kullanılan “Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır” sözünü hatırlatmıştır. Tarikata bağlanmadan dindar bir hayat sürmeye çalışan insanı, anne-babasız, onların bakımı ve sevgisinden mahrum büyüyen yetim veya öksüz çocuğun yoksunluğuna benzeten Aliye de kişinin meşrebine uygun bir tarikata bağlanmasının onun için bir nevi konfor, rahatlık ve keyif olduğuna vurgu yapmıştır:

“Evet gerekli çünkü tarikatı olmayan kişi eksiktir. Bir söz var: Mürşidi olmayanın mürşidi şeytandır, diye.” (Fatma, 58)

“Bence şart. Neden biliyor musun? Çünkü anasız babasız da yaşarsın, ama analı babalı yaşamak daha farklıdır ya, onun gibi bir şey. Yaşarsın olur, anasız babasız. Ama sırtında gerçek bir dayanak seni gerçekten tutacak, senin bir derdine sıkıntına koşacak birinin varlığı gibi bir duyguyla yaşamının keyfiyle, kendi başına bir olayı hissetmenin çözmeye çalışmanın zorluğu arasında nasıl fark varsa... Diyorsun ki inanç olmazsa nasıl yaşanır bu dünya, ahiret olmasa nasıl kaldırabilirsin bu dünyayı. Ama milyarlar da yaşıyor. Biz 2 milyarız onlar 5 milyar, yaşıyorlar. Tarikatsız da olur mu olur, ama tarikat olursa konforlu olur... Meşrebine uyan, doğru inançtaki bir tarikattan bahsediyorum.” (Aliye, 56)

Tarikata bağlanmanın zorunluluk değil, ihtiyaç duyma halinde şahsî bir tercih ve ihsan meselesi olduğunu söyleyen bazı katılımcılar, bir dinî lider olmadan ve sufi bir yol izlemeden nefis mertebelerinde ilerlemenin mümkün olamayacağına dikkat çekmişlerdir:

“Tamamen o kişinin isteğine bağlı. Nefs-i mutmainneye insanlar bir mürşid-i kâmil olmadan da gelebiliyorlar ama ondan sonrasına devam edemiyorlar. Çok zor bir şey bu, ama oraya kadar kendi başına gelebilenler var. Ama sonrası için şart... Şimdi belki ben nefis-i mutmainneye gelemeden göçüp gideceğim, mürşidi olmayan birisi nefis-i mutmainneye gelmiş olacak... Ben daha iyisini istiyorum demekle de olmuyor da, eğer kişi böyle bir şey düşünüyorsa, böyle bir gidişatı varsa mecbur” (Müge, 25)

“Şer’i olarak şart değil. Bu bir ihsan işi. Herkese nasip olmuyor. Tarikatta ise yol ve yol arkadaşları var. Tarikata bağlı olmayanları ısı yayan sobanın başına oturtmak yerine, kendi kendilerine bahçede ateş yakmaya çalışıp ısınmaya çalışanlara benzetiyorum.” (Hale, 33).

“Tarikatsız olmak muhabbeti de varsa insanı sadece, işte namazını kılmak ibadet ritüellerini yerine getirmek gibi belirli bir yere kadar götürür... Ama ondan ötesine talipseniz mutlaka bir yol tutmanız lazım, bir efendinin elini tutmanız lazım. Çünkü Efendimin de buyurduğu gibi insandan tecelli ediyor yeryüzünde Allah-u Teala. Hani kulların arasına girmeden kul olunmuyor kesinlikle.

İşte o, “eyyetühen nefsi mütmainne” o nefsi mütmainneye kadar insan gelir, ehl-i cennet de olur. Bu bana yeter diyorsa kişi, yeter. Ama üzerine talipse, zat cennetine girmek istiyorsa, daha doğrusu talip olduğu yer orasıysa kulların arasına girmesi gerekir.” (Reyyan, 38)

Bahtiyar’ın⁵⁷ tasavvuf yoluyla Müslüman olan Amerikalı kadın sufilerle ilgili yaptığı çalışmada katılımcı kadınlar, bizim araştırma grubumuza benzer şekilde, tarikata girmiş olmakla iyi karakter gelişimi, kâmil amel ve hakkıyla teslimiyeti öğrendiklerini ifade ederek, imanın ihlas ve samimiyet boyutuna dikkat çekmişlerdir.

Cerrahî Grubu kadınlarının genel anlamda eğitilmiş, meslek sahibi, modern giyim tarzını benimsemiş ve daha çok seküler yaşam biçimine sahip bireylerden müteşekkil olduğu göz önünde bulundurulursa; katılımcıların bir tarikata bağlanmayı gerekli görmeleri, modern insanın manevî/ruhsal arınma ihtiyacıyla açıklanabilir. Modern kent yaşamının bireyi kendisiyle ilişki kurmaktan alıkoyan yapısı, insanların dinî oluşumlara yönelim nedenlerinden biri olarak görülmektedir. Statü, başarı, zenginlik gibi modern uğraş ve hedefler bir süre sonra bireyin kendini ruhsal olarak kirlenmiş hissetmesine sebep olabilmekte ve ruhun istediği değerlerle modern dış dünyanın sundukları birbiriyle çelişebilmektedir.⁵⁸ Bu durumda birey, Cerrahî kadınlarında görüldüğü gibi, nefsinin terbiye ve tezkiye etme ihtiyacı duymaktadır. Kanaatimizce tarikata girmeyi mutlaka gerekli görenlerin de daha üstteki nefis mertebelerine erişmek isteyenlerin ya da katılımcılardan Reyyan’ın ifadesiyle “ötesine talip olanlar” için bir tercih meselesi olduğunu söyleyenlerin de birleştikleri nokta; modern insanın manevî arınma ihtiyacıdır.

5.3. İnsanlar Meşrebine Uygun Olan Dinî Gruba Yönelmeli

“Diğer dinî gruplarla ilgili bilginiz ne düzeyde ve onlara bakışınız nasıl?” sorusunun cevaplarında katılımcılar genel itibarıyla diğer dinî grupları ötekileştiren, dışlayan bir yorum yapmamışlar, bulundukları yerin kendi meşreplerine en uygun olduğunu vurgulamışlardır. Görüştüğümüz kişilerin hepsi diğer dinî gruplarla ilgili yüzeysel bilgilere sahip olduklarını ve konuya dair herhangi bir araştırma ve okuma yapmadıklarını da eklemişlerdir. Burada, her dinî grubun kendine has özelliklerinin olduğunu, hepsinin farklı bir işlev icra ettiğini ve herkesin kendi meşrebine en çok uyan tarikata yöneldiğini söyleyen iki katılımcının paylaşımlarına yer vermekle yetinilmiştir:

“La ilahe illallah Muhammedün Rasulullah havuzundaki birer çeşme olarak görüyorum hepsini.” (Fatma, 58)

⁵⁷ Lale Bahtiyar, *Bir Melek Olmak*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002), 76.

⁵⁸ Mirza, *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları*, 313.

“Birkaç tanesine daha öncesinden gidip gelmişliğim var, mensubiyet değil ama. Eleştirmek benim haddim değil. O yönlerini ben göremem zaten... Bu beş parmağın da birleştiği bir yer var. Hepsi Allah’a inanıyor, Peygamber Efendimizin sünnetini yerine getiriyor. Kimisi farklı yapıyor, kimisi daha fazla namaz kılar, kimisi daha çok zikreder. Benim fikrim hepsi bir şeyler yapmaya çalışıyor. Herkesin meşrebince. Herkesin haz aldığı yer farklıdır. Zevklerimiz renklerimiz değişiyor, dinî açıdan da bu böyle. Allah Kur’an’da “Ben sizi meşrep meşrep grup grup yarattım” diyor.” (Melisa, 26)

“Tarikatınız/grubunuz sizin için ne ifade eder?” ve “Neden Cerrahîliği tercih ettiniz?” sorularına verilen cevaplarda “Meşrebime en uygun grup: Cerrahîler” teması ön plana çıkmaktadır. Görüştüğümüz kadınlardan Aliye, Melisa ve Reyhan’ın ifadeleri diğer katılımcıların paylaşımlarının özeti mahiyetindedir:

“Şimdi düşünüyorum, bana buradan daha fazla meşrebi uyacak bir yer yok, olur muydu olmazmış, burasıymış benim yerim. Yani bu kadar rahat ve gönlümün oturduğu bir yer olmazmış. Zaten bu işteki esas, seçerken senin meşrebine göre seçeceksin. Aslında yok birbirlerinden farkı da. Ama sen meşrebini bulacaksın. Buradan daha çok ve buradan başka benim meşrebime uyan bir yer var diyemem. Burası da herkesin meşrebi değil çünkü. Bütün aile buradayız. Gelinim de oğlumla evlendikten sonra biatlandı. Eşim de buraya biatlı... Buradaki insanların zaten çok ağır bir meşrebi yoktur. Daha gırgırı neşesi boldur, keyiflidir, bir kahkaha atarken çekinmezler yani. O tip insanlara da bir yer lazım. Her meşrebin şemsiyesi lazım... Burası da böyle meşrepteki insanların yeri.” (Aliye, 56)

“Daha önce ben başka bir yere biat etmiştim. El verme diye bir şey var onlarda, Adıyaman grubu. Oraya da gitmiştim 3-4 sene önce. Bana çok korkunç geldi zikirleri. Biraz annemin zoruyla oldu. Sen de bağlı ol bir gruba dedi. Kendimi biat ederken buldum yani. İstiyordu hep o benim bir yere bağlanmamı. O daha biat etmemiştii ama benim bağlanmamı istedi. Onun tercihi burası yönünde değil, daha çok Mahmut Efendi’yi tercih etti o... Hepsinin yeri ayrı. Zaten meşrebimin buraya daha uygun olduğunu anlıyorum şimdi de. Zaten bir de kısmet. Bir elin parmakları bir değil. Her insan da bir değil. Annem öyle istiyor diye öyle de olamazdım. Öyle bir yapıya sahip değilim. Annem şu anda oraya (*Mahmut Efendi’ye*) bağlı da değil. Annem her yere gider... Adıyaman’a biat etmiştim işte önce, rüyaya yatacağın rüyada göreceksin falan dediler, yapmadım hiç içimden de gelmedi.” (Melisa, 26)

“Şimdiki düşüncelerimle bağlanacak olsam, araştırma yapardım, araştırırdım. Çünkü girişimiz tamamen zuhuratla oldu, takdiriyle oldu. Ama iradeyle olacak olsaydı biraz daha araştırma

yapardım ve öyle karar verirdim ama böyle olmasını da seviyorum, iyi ki de öyle olmuş. Zaten fitratıma ve meşrebime en uygun olan yer de burasıymış, araştırsaydım da yine burayı seçerdim.” (Reyyan, 38)

Cerrahîliğe dahil oluşunu Reyyan’ın ki ne benzer şekilde takdirle veya çağrılmış olmakla izah eden başka katılımcılar da bulunmaktadır:

“Çağırılmışlar beni gelmişim.” (Filiz, 51)

“Ben, bu grubu kendi isteğimle seçmedim. Bana öyle geldi, o yüzden başka bir grubu araştırma ihtiyacı hissetmedim. Bir rüya gördüm, rüyamda Efendi’yi gördüm, araştırdım kim olduğunu, sonra burayı buldum.” (Banu, 27)

Katılımcıların ifadelerinden, kendi gruplarını diğer gruplardan daha üstün ve daha doğru görmedikleri ancak Cerrahîliğe kabul edilmiş, çağrılmış olmakla kendilerini seçilmiş bireyler olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Burada dinî grup bağlılığına bireysel bir yaklaşım söz konusudur. Kadınların “diğer gruplar içinde benim grubumun yeri ve konumu şurasıdır” yerine, “Cerrahî olduğum için benim diğer insanlar içindeki yerim şudur” şeklinde bir bakış açısına sahip oldukları söylenebilir. Bu tutum, örtük de olsa kendini ve grubunu değerli ve farklı görme fikrini ihtiva etmektedir. Zira katılımcılarımızdan birkaç tanesi cemaatleşmiş olan dinî grup yapılanmalarını şöyle eleştirmiştir:

“Genel düşüncem “birine bend olan, birine bende olur” o anlamda bir üstünlük yoktur. Ama cemaat haline gelmiş tarikatlara halen tarikat gözüyle bakıp, diğer gerçekten tarikat usulünü devam ettirenlere aynı gözle bakan ve o şekilde yorumlama yoluna gittiği zaman insanlar, bir sıkıntı yaşayabiliyorsun. Bu böyle değil kardeşim filan diye izah ediyorsun. Cemaatte tamamen kolektif birlikte bir hareket var. Burada öyle bir şey yok mürid-mürşid arasında tamamen kendine özel bir ilişkin var. Bana Efendim der ki saati sağ koluna tak, sana da sol koluna tak der mesela. Anlatabiliyor muyum? Tamamen zıddını söyleyebilir. O yüzden bizde öyle toplu hareket etme, şöyle yapalım biz şöyle giyiniriz yok mesela... Hiç içinde bulunmuş değilim ama muhatap oluyorum, eşimin teyzeleri mesela Çarşamba Cemaati’nden, çarşaflılar. Çocuklarını okutmuyorlar, düşüncelerinden çok hazzetmiyorum. Beni çok kırdıkları oluyor. Kocaları açıkçası bir h.d.k. Ben bunun bir dinî yaklaşım olduğuna da inanmıyorum. Ben o evin geliniyim ve o adamın da kızıyım. Bana bir hoş geldin bile demeyip, hatta yanımdan öyle tepkisiz geçiyorlar. Bu bence bir nefis terbiyesi de değil. İlla ki onun hitap ettiği insanlar da vardır, neticede Allah her şeyi zıddıyla yaratmış. Kötü demiyorum, her şey yerinde güzel ama insanın bir şeyden kaçarak takva sahibi olabileceğini düşünmüyorum.” (Müge, 25)

“Cemaat yapısında benlik var, menfaat ilişkileri var, bana göre değil.” (Hale, 33)

“Görüldüğü gibi katılımcıların anlatımlarında, Cerrahiliğin meşrebine en uygun yol olduğunu düşünme, diğer dinî gruplardan hoşlanmama ya da onları kendine uygun bulmama ve gayr-ı iradî seçildiğini ve tekkeye çağrıldığına inanma temaları ön plana çıkmıştır. Sadece bir katılımcı Cerrahî Grubunu açıkça diğer dinî grupların üstünde bir yerde konumlandıran bir yaklaşım sergilemiştir:

“Bütün hepsinin merkezinin burası olduğunu düşünüyorum. Onların da buradan olduğunu düşünüyorum. Çünkü burası Peygamberimizi temsil ediyor. Son Peygamberimiz buradandı.” (Filiz, 51)

5.4. Gel Ne Olursan Yine Gel Yaklaşımı

“Tarikatınız/grubunuz sizin için ne ifade eder?” sorusunu cevaplarken bazı katılımcılar, ünlülerin, Batılı turistlerin ve seküler yaşam sahibi olanların Tekke’ye rağbet göstermesini gündeme getirmiş, hatta gelenlerin arasında yabancı gizli servisler için çalışan ajanların bile bulunduğundan memnuniyet ve sitayişle bahsetmiştir. Görüşme yaptığımız kadınlar ünlülerin ya da seküler yaşam tarzını benimseyenlerin tekkeye gelip, namaza ve zikre katılmalarının, tekkede kimseye karışılmaması ve dinî kurallar konusunda rencide edici bir üslup kullanılmamasına bağlı olduğunu düşünmektedir. Aliye bu fikrini paylaşırken Cerrahî geleneğinin beslendiği sufi şahsiyetlerden Mevlana’ya ait olduğu kabul edilen “Gel ne olursan ol, yine gel” anlamındaki söze atıfta bulunmuştur:

“Burada ne var biliyor musun? Burada hiç kimseye karışılmıyor. Kimseye kapan denmiyor. Biatta da söylenmiyor. Ojeni çıkar da demiyor ama ojeli olmak doğrudur da demiyorlar. Sen bunun yanlış olduğunu, doğrusunu zamanla anlayacaksın gibi bir zihniyet var. Ben öylesinin iyi olduğunu düşünüyorum. Çünkü insanlar git gide baskıya daha az gelir oldu. Biz çocukken anamızın babamızın sözünü dinlerdik, şimdi bakıyorum veledler hiç dinlemiyor. Daha az baskı var, ama o daha az baskıya bile daha az gelir oldu insanlar. O çocukları ileride nasıl bir sistemin içine sokabilirsin? Gel her türlü gel, diyerek sokabilirsin yani. Kesinlikle o bakış açısı var. Kimsenin haydi namaz kılmasak da oruç tutmasak da olur, ojeli de namaz kılınır diye bir zihniyeti hiçbir şekilde yok. Abdesti bir kere alıyorsun, üç kere oje sürüyorsun gibi tamamen yanlış hiçbir şey yok burada. Ama yanında birisi ojeyle gelip namaz kılmışsa, var ya hani o dürtme çok antipatik geliyor insana, kimsenin onu yaptığı da yok burada. Ben biliyorum sen bilmiyorsun demek o tavır, benden öğren bak, yanlışını buldum senin demek o. O yanlış, çok itici oluyor... Şeytanın oyunu bu bence.” (Aliye, 56)

Tekkenin yabancı turistlerin ve ünlülerin rağbet ettiği bir yer olmasını katılımcılar, Cerrahîliğin diğer gruplardan farkı olarak görmektedir. Watt'ın "Hiçbir insan hakikatın özünü temsil ettiğine inanmadığı bir gruba bağlanmaz"⁵⁹ sözüyle ifade ettiği gibi her birey ve grup, kendi dinî anlayışının en doğru inanç olduğunu düşünür. Katılımcılar, doğrudan böyle bir ifade kullanmasa da sık sık Cerrahî Grubunun özellikle müritlerin eğitimi, modern ve sanatsever kişilerden oluşması hasebiyle diğer dinî gruplardan farklılaştığını dillendirmişler, Efendi'nin dinî üslûbunun da emsalleri içinde benzersiz olduğunu söylemişlerdir.

Aliye'nin sözlerinde dikkat çeken önemli bir husus, kuşaklararası farklılıklardan dolayı artık insanların baskıcı, buyurgan ya da müdahaleci bir din dilinden hoşlanmadıklarını ifade etmesi ve tekkede böyle bir dinî söylemin ve yaklaşımın olmadığını vurgulamasıdır. Yılmaz'a göre bir dinî gruba katılımın ve grupsal ayrışmanın oldukça esnek işlediği günümüzde dinî gruplar, Müslümanların küreselleşme sürecinde yaşadıkları çelişkilere cevap üreten ancak dayatmayan yapıları ve sağladıkları sosyal ağlar vasıtasıyla hem kent insanı için bir yurt olmakta hem de kaybolan değerleri hatırlatma işlevi görmektedir.⁶⁰

Toplumumuzdaki şehirleşme ve modernleşme pratiğinde bireyleşme eğilimleriyle birlikte çeşitli özelliklere sahip dinî gruplaşmaların belli ölçüde yaygınlık kazandığını vurgulayan Çelik, bu yapılanmalarda şehirleşme olgusu kadar, insanların sosyo-kültürel köken ve donanımlarının da belirleyici olduğunu belirtmektedir.⁶¹ Dinî gruplara yönelim hem kişilerin öznel durumuyla hem de içinde yaşadıkları sosyal çevre ve şehrin nitelikleriyle bağlantılıdır. Cerrahîlerin İstanbul gibi bir metropolde yaşayan kentli insanlara sunduğu; bireyselliğe müdahale etmeyen, esnek, ılımlı dinî ortam ve atmosfer, ünlüler ve seküler yaşamı benimsemiş insanlar için şehrin karmaşasından kaçtıkları, sükûnet bulup kendileriyle baş başa kaldıkları, giyim tarzı ve yaşam biçimleri nedeniyle yargılanmadıkları, manevî bir sığınak fonksiyonu görmektedir. Hem mekân hem de sosyal ortam anlamında tekkede modern kentte edindikleri kültürel ilgi ve sanatsal zevklerini de tatmin edebildikleri için Cerrahîlik, kentli bireylerin tercih nedeni olmakta ve bu yönüyle mevcut birçok dinî gruptan ayrılmaktadır.

Çakır, ilk basım tarihi 1990 olan "Ayet ve Slogan" adlı kitabında Cerrahîliğin modern insana mistik kaçış olanakları sağlayan, modern yaşamla uyumlu bir din anlayışı sunan ve politik bir tavır dayatmayan yapısıyla yakın gelecekte dinî yaşantı ve dine dönüşün yumuşak bir versiyonu olarak

⁵⁹ Montgomery W. Watt, *Dinlerde Hakikat: Sosyolojik ve Psikolojik Bir Yaklaşım*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 84.

⁶⁰ Zehra Yılmaz, *Dişil Dindarlık İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 83-85.

⁶¹ Çelik, "Göç, Kentleşme ve Din", 318-319.

kendisinden sıkça söz ettireceğini yazmıştır.⁶² Aradan geçen otuz yıl Çakır'ı haklı çıkarmış görünmektedir. Zira modern dünyada yalnız kalıp kaybolma riskine karşı kentli dindar kadın Cerrahî Grubu gibi bir dinî gruba dahil olarak kendini güven çemberine almakta, ancak bir dinî grubun teminatı altında bireyselleşmesini tamamlayabildiği için de böyle bir yapıya bağlı olmayı bireyselliğine engel veya tehdit olarak görmemektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Modern kentte geleneksel tarikat formunu koruyarak varlığını devam ettiren Cerrahî Grubuna mensup kadınların çoğu dini daha iyi yaşayabilmek için bir tarikata bağlanmanın şart olduğu görüşündedir. Katılımcıların Cerrahîlik çatısı altında bulunmalarının sebebini anlatırken kullandıkları cümlelerde daha ziyade bireysel izah tarzlarına başvurdıkları görülmüştür. Cerrahî kadınları, mensubu bulundukları grubu, kendi meşreplerine en uygun yer olduğu, diğer grupları kendilerine uygun bulmadıkları, Efendi'ye âşık oldukları ya da tekke kendilerini buraya çağırdığı için tercih ettiklerini ifade etmişlerdir. Tekke ya da Cerrahî yolu tarafından seçildiklerine inanan kadınlar, böyle bir nimete mazhar olabilmekten dolayı kendilerinin imtiyazlı bireyler olduğu hissine sahiptir.

Cerrahî kadınlarının çoğu eğitilmiş, kamusal alanda çalışan, sosyo-ekonomik düzeyi genel anlamda iyi olan ve sanatsal ve kültürel etkinliklerle ilgilenen, büyük oranda modern kentin değerlerini benimsemiş, özgüveni yüksek ve kendilik bilincine sahip birey profili çizmektedir. Dolayısıyla bu dervişler, grup aidiyetini anlamlandırırken doğrudan grubu yüceltmek yerine, aşk, zevk ve seçilmişlik gibi bireyi ve bireysel değeri esas alan bir yaklaşım sergilemektedir. Katılımcılar, mülakatlarda kendi gruplarını üstün gördüklerini açıkça belirtmemiş olsalar da Efendi'yi yüceltmeleri ve ona duydukları aşk sebebiyle gruba katıldıklarını ifade etmeleri, kendilerini seçilmiş kullar olarak görmeleri, Cerrahîliği diğer tarikat ve cemaatlerden farklı bir yerde konumlandıklarını, örtük bir şekilde de olsa “biz” i yüceltirken “öteki”ni nispeten değersizleştirdiklerine işaret etmektedir.

Dışarıdan bir gözlemci “Bu modern kimlikli kadınları buraya çeken nedir? Neden buraya bağlanıyorlar?” sorularını sorabilir. Cerrahî Tekkesi, modern kentli kadının, şehrin hızlı yaşam temposu ve muğlaklığı içinde kendi bireyselliğinden vazgeçmeden dinî bir rehber bulma arayışına cevap vermekte, manevî bir yere bağlanma ve ait olma ihtiyacını karşılamaktadır. Yeni dinî yönelimlere ve spiritüel akımlara da ilgi duyabilecek bir üye profilini içinde barındıran Cerrahî Grubu kadınlarının,

⁶² Çakır, *Ayet ve Slogan*, 77, 317.

Türk-İslam kültürü içinde tasavvuf geleneğine aşina bir yaşam sürmelerinin etkisiyle, anlam ve maneviyat arayışlarının dinden bağımsızlaşmış bir inanç ve kutsalı merkeze alan yapılarda sonlanmadığını söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Akşam Gazetesi. aksam.com.tr. “O Ses Türkiye Jüri Üyesi Gökhan Özoguz Nureddin Cerrahi Dergahı’na komşu oldu”. Erişim 19 Mart 2016. <https://www.aksam.com.tr/magazin/o-ses-turkiye-juri-uyesi-gokhan-ozoguz-nureddin-cerrahi-dergahina-komsu-oldu/haber-491714>.
- Alp Ry. “Ömer Tuğrul İnancı-Şeb-i Arus Konuşması”. *Youtube*. Yayın tarihi 28 Aralık 2014. https://www.youtube.com/watch?v=zNRN0ApR5cI&t=112s&ab_channel=AlpRy
- Arpaguş, K. Hatice. *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001.
- Atacan, Fulya. *Cerrahiler: Sosyal Değişme ve Tarikat*. İstanbul: Hil Yayın, 1990.
- Bauman, Zygmunt. *Cemaatler: Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*. çev. Nurdan Soysal. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Bahadır, İbrahim. *Alevi ve Sünni Tekkelerinde Kadın Dervişler*. İstanbul: Su Yayınları, 2005.
- Bahtiyar, Lale. *Bir Melek Olmak*. çev. Orhan Düz. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002.
- Berg, Bruce L. – Lune, Howard. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Hasan Aydın. Konya: Eğitim Kitabevi, 8. Basımdan çeviri, 2015.
- Coşkun, Ali. *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*. İstanbul: Dem Yayınları, 2005.
- Creswell, John. W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 3. Basımdan çeviri, 2018.
- Çakır, Ruşen. “Dindar Kadının Serüveni”. *Birikim Dergisi* 137 (2000), 27-35.
- Çakır, Ruşen. *Ayet ve Slogan. Türkiye’de İslami Oluşumlar*. İstanbul: Metis Yayınları, 11. Basım, 2014.
- Çayır, Kenan. “İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşak Kadın Platformu”. *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*. ed. Nilüfer Göle. İstanbul: Metis Yayınları, 41-67, 4. Baskı, 2013.
- Çelik, Celaledin. *Şehirleşme ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2002.
- Çelik, Celaledin. “Göç, Kentleşme ve Din”. *Din Sosyolojisi*. ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapçıoğlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Baskı, 2016.
- Efe, Adem. *Dini Gruplar Sosyolojisi*. İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2013.
- Efe, Adem. “Kolektif Dindarlık Türü Olarak Tarikat/Cemaat Dindarlığı”. *Journal of Islamic Research*. 28/3 (2017), 290-301.
- Erkilet Alev. *Eleştirellikten Uyuma. Müslümanların Kamusal Alan Serüveni*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Göle, Nilüfer. *Mahremi Göçü*. İstanbul: Hayy Kitap, 2014.

- Haber 7. haber7com. Cerrahi Tarikatı'nın ünlü İsimleri. Erişim 19 Mart 2016. <http://www.haber7.com/unlulere-dunyasi/haber/830729-cerrahi-tarikatinin-unlu-isimleri-kimler>.
- Karaatlı, Pınar. *Modernleşen Bir Gelenek: Cerrahilik İstanbul'da Etkinlik Gösteren Halveti-Cerrahi Çevresinin Etnolojik İncelemesi*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kirman, M. Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Kubilay, Çağla. *İslamcı Söylemde Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları. Karşıtlıklar, Kırılmalar ve Uzlaşmalar*. İstanbul: Libra Yayıncılık, 2010.
- Kuş, Elif. *Nitel-Nitel Araştırma Teknikleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2003.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji: Türkiye'deki Halk Katındaki Dinsel İnançların Siyasal Eylemi Etkilendirmesine İlişkin Bir Kavramsallaştırma Modeli*. İstanbul: İletişim Yayınları, 26. Baskı, 2014.
- Martindale, Don. "Şehir Kuramı". *Şehir ve Cemiyet*. ed. Ahmet Aydoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Menching, Gustave. *Dini Sosyoloji*. çev. Mehmet Aydın. Konya: Tekin Kitabevi, 1994.
- Mirza, Gözde Aynur. *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Özdamar, Mustafa. *Gönül Cerrahisi Nureddin Cerrahi ve Cerrahiler*. İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 2011.
- Pakalın, M. Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993.
- Raudvere, Catharina. *Çağdaş İstanbul'da Süfi Kadınlar*. çev. Damla Acar. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Semazen. "742. Şeb-i Arus-Mesnevi Sohbeti Ö. Tuğrul İnançer". Youtube. Yayın Tarihi 26 Aralık 2015. https://www.youtube.com/watch?v=YiCiYXzvXMu&ab_channel=Semazen.
- Simmel, George. *Metropol ve Zihinsel Yaşam*. çev. Bahar Öcal Düzgören. Cogita, S.8, 1996.
- Slaterry, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. der. Ümit Tatlıcan. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2010.
- Subaşı, Necdet. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Suman, Defne. "Feminizm, İslam ve Kamusal Alan". *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*. ed. Nilüfer Göle. 68-92. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Tek, Abdürrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Bursa Akademi, 2017.
- Tönnies, Ferdinand. "Gemeinschaft ve Gesellschaft". *Şehir ve Cemiyet*. der. Ahmet Aydoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Türkdoğan, Orhan. "Türk Toplumunda Yeni Dini Hareketler ve Cemaatlaşma". *Osmanlıdan Günümüze Türk Toplum Yapısı*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2004.

- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisine Giriş*. çev. Battal İnandı. Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay. İstanbul: İFAV Yayınları, 1995.
- Watt, W. Montgomery. *Dinlerde Hakikat: Sosyolojik ve Psikolojik Bir Yaklaşım*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Yelken, Ramazan. *Cemaatin Dönüşümü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Yılmaz, Zehra. *Dişil Dindarlık İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2017.

Din Sosyolojisi Araştırmaları
E-ISSN: 2791-8998
Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)

Nuri Pakdil ve Toplumsal Yabancılaşma
Nuri Pakdil and Social Alienation

Davut Topci
Sakarya Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Doktora Öğrencisi.
Ph. D. Student, Sakarya Universty Philosophy and Religious Sciences
Sakarya, Turkey
erhandavuttopci6565@gmail.com
orcid.org/0000-0003-0666-9277

Makale Bilgisi – Article Information
Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/Date Received: 18.08.2021
Kabul Tarihi/Date Accepted: 23.09.2021
Yayın Tarihi/Date Published: 20.10.2021

Atıf / Citation: Topci, Davut. “Nuri Pakdil ve Toplumsal Yabancılaşma”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 1/1 (Ekim/October 2021) 29-42.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Öz

Yabancılaşma, felsefi kökene sahip sosyolojik bir kavramdır. Kavramı sosyoloji yazınına kazandıran Karl Marx'tır. Marx, Hegel'den almış olduğu bu kavramının çerçevesini sosyal alanla sınırlayıp kavramı sanayi devrimi sonrasındaki süreçte fabrikalarda çalışan işçinin durumunu belirtmek için kullanmıştır. Buna göre kapitalist sistemin bir çarkı olan fabrikalarda çalışan işçiler kendileri başta olmak üzere doğaya, emeklerine ve çevrelerine yabancılaşmaktaydılar. Bu noktada Marx, yabancılaşmayı işçilerin doğalarına uzaklaşmaları bağlamında kullanmıştır. Toplumsal yabancılaşma ise bir toplumun kendi değerlerinden, kendisini var eden temel dinamiklerden uzaklaşmasını ifade eder. Mezkûr kavram Türkiye'de Batılılaşma politikalarının toplum üzerindeki yıkıcı etkisi çerçevesinde kullanılmıştır. Buna göre Osmanlı'nın son dönemleriyle başlayan, Cumhuriyet döneminde radikal bir veçhe kazanan Batılılaşma hareketi, toplumu kendi değerlerinden soyutlayıp kendisine yabancılaşma sürecini başlatmıştır. Batılılaşma hareketini reddeden bir gelenekten gelen Nuri Pakdil, söylem ve eylemlerinde bu karşıtlığı deklare etmiş ve "yerli düşünce" teklifi üzerinden öze dönüş imkânını ortaya koymuştur. Söz konusu çalışma, eserleri çerçevesinde Nuri Pakdil'in Batılılaşma ve yabancılaşma karşıtlığını yerli düşünce teklifi üzerinden ortaya koyma gayretidir. Bu gayrete bağlı olarak Pakdil'in eserleri Batılılaşma ve yabancılaşma kavramları merkezli olarak incelenmiştir. Bu çalışmayı, kendi geleneğinden hızlıca uzaklaşan toplumumuza "yerli düşünce" teklifinin sunulması noktasında önemli bulmaktayız.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Batılılaşma, Osmanlı, Tanzimat Dönemi, Cumhuriyet Dönemi, Yabancılaşma, Nuri Pakdil.

Abstract

Alienation is a sociological concept with a philosophical origin. It was Karl Marx who introduced the concept to sociology literature. Marx limited the framework of this concept, which she took from Hegel, to the social field, and used the concept to indicate the situation of the worker working in the factories in the post-industrial revolution period. According to this, workers working in factories, which are a wheel of the capitalist system, were alienated from nature, their labor and their environment, especially themselves. At this point, Marx used alienation in the context of workers' alienation from their nature. Social alienation, on the other hand, refers to the alienation of a society from its own values and the basic dynamics that create it. The aforementioned concept has been used within the framework of the destructive effect of Westernization policies on society in Turkey. Accordingly, the Westernization movement, which began with the last periods of the Ottoman Empire and gained a radical face during the Republican period, isolated society from its own values and started the process of alienation from it. Nuri Pakdil, who comes from a tradition that rejects the westernization movement, declared this opposition in her discourse and actions and revealed the possibility of returning to the essence through the proposal of "native thought". At this point, the aforementioned study is an effort to reveal Nuri Pakdil's opposition to Westernization and alienation through her domestic thought proposal. Depending on this effort, Pakdil's works were examined in terms of Westernization and alienation. We find this study important in terms of presenting the "local thought" proposal to our society, which is rapidly moving away from its own tradition.

Keywords: Sociology, Westernization, Ottoman, Reorganization Era, Republican Era, Alienation, Nuri Pakdil.

Giriş

Yabancılaşma, felsefi arka plana sahip sosyolojik bir kavramdır. Kavramın sosyoloji yazınına girmesi Karl Marx ile olmuştur. Kavrama felsefi saygınlık kazandıran Hegel, tereke olarak bu kavramı da Marx'a bırakmıştır. Hegel'in kavramı kendisinden önceki iktisatçılardan ve Rousseau'nun

Toplum Sözleşmesi'nden aldığı bilinmektedir. Hegel'in, Frankfurt dönemine kadar "*ölü nesnellik içerisinde insanın öznelliğine karşı çıkan şeyi*" belirtmek adına kullandığı "*olumluluk*" kavramı, söz konusu dönem ile beraber kendisini "*yabancılaşma*" kavramına bırakmıştır ¹.

Hegel'in diyalektik felsefesini ayakları üzerine oturtan Marx, felsefi yabancılaşma kavramının çerçevesini de toplumsal alanla sınırlamıştır. Sanayi Devrimi sonrasındaki süreçte oluşan toplumsal yapı, Marx'ın yabancılaşma kavramının sosyal altyapısını oluşturur. Başka bir ifadeyle söz konusu devrim sonucunda sanayi merkezli hayat içerisinde oluşan iş bölümü, yabancılaşma kavramının sosyolojik kaynağıdır².

Yabancılaşma kavramı "insanların kendi özlerinden uzaklaşmalarına" gönderme yapmaktadır³. Toplumsal yabancılaşma ise toplumun kendi özünden uzaklaşmasını ifade etmektedir. Marx'a göre yabancılaşma, bir sürecin doğal ve yıkıcı bir sonucudur. Bu süreç Sanayi Devrimi ve sonrası ile kapitalist sistemin sürecidir. O, emek ve insan doğası arasında doğal bir ilişkinin olduğuna inandı. Fakat o, bu ilişkinin kapitalizm tarafından engellendiğini düşündü. Saptırılan bu ilişkiyi de *yabancılaşma* olarak adlandırdı. Kapitalizmde emek kendi içinde bir amaç olmayıp amaca hizmet eden bir araçtır. Emegimiz kendimizin olmadığı için bizi artık dönüştürmez. Böyle bir durumda emeğimize yabancılaşırız ve bundan dolayı da insani doğamıza yabancılaşırız⁴. Ona göre yabancılaşma, "*insanın yaratıcı potansiyel gücünün bir reddi, failin insani özünden boşaltılması ve gerçekte insani bir topluluğun kurulmasının önünde bir engel*" olup bu kavram ve temelinde bu kavramın bulunduğu toplumsal yapıdan kurtulmak gerektiğini savunmuştur⁵.

19. yüzyıl Sanayi toplumu içerisinde oluşan iş bölümü, fabrikalarda çalışan işçileri, başta kendileri olmak üzere dört açıdan yabancılaştırmaktaydı. Marx'a göre işçi, doğaya, kendi özüne, emeğine ve çevresine yabancılaşmaktaydı⁶. Yabancılaşma ile insanlar ve ürettikleri arasında doğal bağlantı çökmekteydi⁷. Şüphesiz işçilerin bu toplumsal yapıdan kurtulmaları mümkündü. Marx'a göre zorunlu olarak toplumun evrilmesi gereken sosyalizm aşamasına geçilmesi, söz konusu toplumsal yapıdan kurtulmanın reçetesi idi. Çünkü sosyalist toplumda insanlar artık yabancılaşmayacaktı.

Kavramın Türkiye yazınına girmesi ve farklı disiplinler içerisinde tartışma konusu olması Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonrasındaki süreçle olduğu söylenebilir. Zira Tanzimat hareketi ile

¹ Karl Marx, *1844 Elyazmaları*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol Yayınları, 1976), 62.

² Marx, *1844 Elyazmaları*, 140.

³ E. C. Cuff vd., *Sosyolojide Perspektifler*, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 24.

⁴ George Ritzer, *Klasik Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hülür (Ankara: De Ki Yayınları, 2013), 164.

⁵ Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Agorakitaplığı, 2014), 71.

⁶ Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, 69.

⁷ George Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hülür (Ankara: De Ki Yayınları, 2012), 29.

Osmanlı Devleti yönünü Batıya çevirmiş, Batı gibi bir devlet olma gayreti göstermiştir. Bu gayret, birçok konuda Osmanlı toplum yapısından taviz vermek anlamına gelmekteydi. Bu tavizlerin toplumu İslam-Osmanlı geleneğinin temel dinamiklerinden uzaklaştıracağı kaygısı söz konusu yön çevirmeye karşı birçok cenahtan tepki toplamaya neden olmuştur.

1. Bir Medeniyet Savunucusu Olarak Nuri Pakdil

Nuri Pakdil, 1934 yılında Maraş'ta dünyaya geldi. Babası Hacı Mehmet Emin Pakdil'in oğlu Mehmet Emin Ziyai'dir. Annesi ise Şeyh Muhiddin Efendi kızı Hatice Vecihe Hanımdır. Pakdil'in ailesi Dayızadeler diye anılsa da Ziyaioğulları olarak bilinir Maraş'ta. Nuri Pakdil, babasını şu cümleyle ifade eder: *"Hocaydı; Kur'an-ı Kerim'i, Türkçe mealini okur gibi anlardı, Hadis-i Şerifleri de; enli, uzun, kalın Arapça kitaplar vardı evimizde..."*⁸. Pakdil'in çocukluk muhayyilesinde önemli bir yere sahip olan ilk cami deneyimi, babasının sayesinde olmuştur. *"Elimden tutarak götürürdü babam kutsal gecelerde, bayram gecelerinde... içeri girer ve saflarda yerimizi alırdık; bir katılmaydı bu aileye; bir devinime..."*⁹ Nuri Pakdil, cömertlik karakterini de babasından alacaktır. *"Babamdan öğrendiğim en insani öğreti cömertlik olmuştur"*¹⁰. Tefsirzadelerden olan ve Halep doğumlu olan annesi de köklü bir ilim geleneğine sahip bir aileye mensuptur. Pakdil'in İslam coğrafyasına yönelik erken bir bilince sahip olmasında, küçükken annesinin anlattığı Cezayir öykülerinin ciddi etkisi olacaktır. Annesinin anlattığı bu öyküler, Pakdil'in Ortadoğu coğrafyası ile ünsiyet kurmasının ilk adımını oluşturur. Ondaki Kudüs, Mekke, Cezayir, Medine ve İstanbul bağlılığının kaynağının bu etki olduğu söylenebilir.

Pakdil'in çocukluğu Türkiye'de ciddi değişim ve dönüşümlerin olduğu bir zamana denk gelmektedir. Pakdil, ilkokula gideceği zaman anlayacaktır bu atmosferi. İlkokula başlamadan önce anne ve babasından almış olduğu dini eğitim ve terbiyenin yanında, evlerine gelen Ahmet öğretmenden –Ahmet Kuşçu- de okuma yazma ve Kur'an eğitimi alacaktır¹¹. İlkokula başlamadan önce aldığı eğitim ile başladıktan sonraki eğitimin farklı olduğunu çok geçmeden anlayan Pakdil, iki zıt atmosfer arasında gelgitler yaşayacaktır. Bu durumdan duyduğu rahatsızlığı *"bir yanım evdeydi, bir yanım okuldaydı"*¹² diye ifade edecektir. Ev ve okul arasında sıkışmış bir çocuktur Pakdil. Zira ev öğretisinin dışarıda bir karşılığı yoktur. İkisi barışık değildir birbirleriyle.

⁸ Nuri Pakdil, *Sükut Suretinde* (Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 2019), 17.

⁹ Nuri Pakdil, *Bir Yazarın Notları 1* (Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 2015), 32.

¹⁰ Nuri Pakdil, *Otel Gören Defterler 6, Yazmak Bir Mucize* (Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 2019), 62.

¹¹ Nuri Pakdil, *Bir Yazarın Notları 3* (Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 2015), 57.

¹² Pakdil, BYN 3, 19.

Pakdil ortaokul döneminde de aynı tabloyla karşılaşacaktır. Yine ev ve okul öğretileri barışık değildir. Çatışma halindedirler. Lise dönemi ise ilk ve ortaokuldan farklı olacaktır. Pakdil'in hayatının kırılma noktasının bu dönem olduğu söylenebilir. Zira Pakdil, bir tercih yapmıştır. Dünya tasavvurunu ve yaşayışını anne ve babasının talim ve terbiyesi üzerine şekillendirmiştir. Başka bir ifadeyle ev ve okul çatışmasında ev öğretisini kabul etmiştir. Bununla beraber bu bilinç çerçevesinde ciddi okumalar da yapmaktadır. Pakdil'in bu okumalarında Bakkal Hamdi efendinin ciddi etkisi olacaktır. *"Hemen hemen evlerin bitip kırın başladığı yerde bir de bakkal vardı: aydın biriydi; çeşitli gazeteler, dergiler alır, kitaplar da okurdu. Bir din bilgininin oğluydu... Otururdum yanında; okurdum dergilerini, gazetelerini; kitaplarından ilgi duyduklarımı da alır, eve götürür, gece okur bitirir-çünkü sabahleyin bunları vermem gerekirdi; gece uzaşın diye, nasıl yakarırdım Tanrı'ya, unuttur muyum hiç- hemen bir yenisini alırdım. Savaşmı içerikli epeyce Öğreti kitabı okumuştum bu saygıdeğer bakkaldan"*¹³.

Söz konusu okumalar Pakdil'in yazma arzusunun da kamçılamıştır. Sıkça notlar yazar bu süreçte. Defterler doldurur. *"Büyük bir defterim vardı. Gece demez, gündüz demez, işlenmeden doldururdum sayfalarını"*. Yoğun okuma ve yazma sürecinden sonra ise hızlı bir şekilde yazdıklarını yayımlama faaliyetine başlar. Yazdıkları, çeşitli dergilerde yayımlanır. Lise son sınıfta ise *Hamle* dergisini çıkarır. Mütevazı bir dergi olan *Hamle*, İstanbul ve Ankara'dan kimi yazarların da dikkatini çeker¹⁴.

Pakdil, Maraş'ta liseden mezun olduktan sonra İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesine kayıt yaptırır. Pakdil, bu süreçte dünya görüşü netlik kazanmış bir delikanlıdır. Söz konusu zihinsel netlik ile başlar üniversiteye. Üniversite sürecinde okur fakat yazamaz. Yazım kısırlığı yaşar bir nevi. Bu durumu, *"Okuyordum ya, yazamıyordum: ya da çok az yazıyordum. Niçin böyle olurdu, diye sorardım kendi kendime"*¹⁵ şeklinde ifade edecektir. Bu durumla beraber bir iç çatışma da yaşar. Üniversite'ye *"düşünmek, bir ipi daha atlamak için"* gelen Pakdil, umduğunu bulamayacaktır. Çünkü inandıkları ile fakültede okutulanlar arasında yine bağ yoktur. Bu bağlantısızlığı fark edişi ilk değildir. Bu çelişkiyi şöyle ifade edecektir: *"Sürekli olarak ders kitaplarını okumam, bu kitapların çoğu yerlerini de adeta ezberlemem gerekiyordu. Peki, tüm bunların bizimle ilgisi neydi? Bizimle hiçbir bağı olmayan yabancı yasaları ezberliyoruz"*¹⁶.

Eğitim hayatı sonrasında Nuri Pakdil'de muhalif bir kimliğin oluştuğu söylenebilir. Pakdil artık bulunduğu yeri iyi bilen, dünya görüşünü, yaşantısını bu konum üzerine inşa eden, dünya görüşüne uymayan düşünce sistemlerini ise reddeden biridir. Bu açıdan Nuri Pakdil için *biz* ve *onlar*

¹³ Pakdil, *BYN 1*, 46.

¹⁴ Pakdil, *BYN 1*, 11.

¹⁵ Pakdil, *BYN 1*, 12.

¹⁶ Pakdil, *BYN 1*, 13.

ayrımı netlik kazanmıştır. Bu ret tavrını da edebiyat üzerinden yapacaktır. Edebiyat, Pakdil için reddettiği şeylere karşı bir mücadele aracı olacaktır. Bu noktada Edebiyat Dergisi eylemi, Nuri Pakdil'in hayatında başka bir kırılma noktasını oluşturur.

2. Nuri Pakdil'e Göre Edebiyat Eylemi ve Ret

Nuri Pakdil, üniversiteyi bitirdikten sonra da yazamaz. Bu süreçte *"tam donmamak"* için mektuplar yazar. Bu mektuplardan *"her yere serptiği tohumlar"* şeklinde bahsedecektir. Daha sonra Bitlis'e askere gidecektir. Askerde yazmanın ısınma devinimleri başlar. Askerliği bitirdikten sonra da *"karanlık bir debliz"* itelenir. Kafasında şu soru vardır? *"Ya bu deblizde ölürsem?"* Hemen şu cevabı da verir sorusuna: *"Direnirsem, ölmem."* Pakdil'in uzun bir aradan sonra yazmaya başlaması, Edebiyat Dergisinin yayıma başlamasıyla olacaktır. Bu durumu şöyle kayda geçirir: *"Edebiyat yayımlanınca ilk taş düştü: bir tür varoluş sevinci: insanın böylesi sevinçlere mutlaka gereksinimi var"*¹⁷.

*"Oldum olası bir söz ilgilendirmiştir beni: Eylem"*¹⁸ cümlesi, Nuri Pakdil'in yaşamının mottosu olduğu söylenebilir. Bu noktada eylem, Pakdil için varoluşsal zorunluluktur. Bu zorunluluk Pakdil'in yaşamının her anına sinmiş durumdadır. Edebiyat dergisi de bu bilincin bir yansımasıdır. *"Edebiyatın işlevi, tüm sömürülere karşı durmaktır."*¹⁹ ilkesiyle Edebiyat Dergisinin yayım süreci başlar. Kurucuları arasında Nuri Pakdil, Rasim Özdenören, Akif İnan ve Erdem Bayazıt vardır. Dergi, Şubat 1969-Aralık 1984 tarihleri arasında beş ayrı dönem içerisinde 157 sayı yayımlanmıştır. Derginin yazı kadrosu, birinci ve ikinci kuşak olarak ayrılmaktadır. Dergi kurucularının çoğu ikinci kuşak içerisinde yer almamışlardır. Bu durum derginin bir bölünme yaşadığını göstermektedir. Söz konusu bölünmeden sonra Cahit Zarifoğlu öncülüğünde Maveria dergisi çıkmaya başlamıştır. Edebiyat dergisinin ilk kuşak yazarlarından çoğu Maveria dergisinde yazmaya başlamıştır. Bu bölünmenin temel sebebinin Pakdil'in dergi yöneticiliği konusundaki baskın rolünün olduğu ifade edilmektedir²⁰. Edebiyat Dergisinin, İslamcı geleneğe sahip Sebilürreşad, Büyük Doğu ve Diriliş dergilerinin bir halkası olduğu kabul edilmektedir²¹.

Pakdil'e göre *"20. yüzyıl, kalemin önüne, çözümlenmesi gereken sorunlar bırakmıştır"*. Pakdil'e göre bu sorunlar toplumun *yabancılaşmasından* kaynaklıdır. Buna göre *"ülkemiizde edebiyatla birlikte gelen, yerleşen yabancılaşma, yine ancak edebiyatla ülkemizden dışarı atılacaktır"*²². Bu açıdan kaleme *"yabancılaşmayla"*

¹⁷ Pakdil, BYN 1, 13-14.

¹⁸ Nuri Pakdil, *Konuşmalar* (Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 2015), 57.

¹⁹ Pakdil, BYN 1, 9.

²⁰ Abdullah Harmancı, *Yazının Yükü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 35-51.

²¹ Abdullah Harmancı, *Yazının Yükü*, 42.

²² Nuri Pakdil, *Biat 1* (Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 2014), 13.

savaşmak” yükü düşmektedir. Pakdil, bir ülkenin yazarla bozulduğu gibi yazarla da düzeleceğine inanmaktadır. Bunu bir amentü olarak kabul etmektedir. Pakdil, Edebiyat Dergisini yabancılaşmaya karşı şöyle konumlandırmaktadır: *“Kuşkusuz, karşıydı Edebiyat Dergisi. Hiçbirşeyleştirilmişliğin ideolojik kahrını, her sayısının her sayfasına, eriyik taş gibi akıtan”*²³. Edebiyat Dergisi yabancılaşmaya karşı bir uyarı mahiyetindedir. Pakdil söz konusu dergiyi *“kendine dön be”* çağrısı olarak nitelendirmektedir²⁴. Pakdil, *“Erkek dergi”*²⁵ olarak vasıfladığı Edebiyat dergisine, yabancılaşmak ile savaşma görevi yüklemiştir. Edebiyat Dergisinin basımevini *“karargâh”* olarak nitelendirmesi bu durumu yansıtmaktadır.

3. Toplumsal Özöldürüm: Nuri Pakdil’e Göre Yabancılaşma

Osmanlı Devleti, 17. yüzyıldan itibaren siyasi, askeri ve ekonomik gerilemeler yaşamış, bu gerilemelerin vermiş olduğu refleksle toplumsal alanda birçok değişim girişiminde bulunmuştur. Bu değişim girişimlerinin başlangıcının 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı ve sonrasındaki süreç olduğu söylenebilir. Zira bu süreçle birlikte Osmanlı Devleti yönünü Batıya çevirmiş, Batılılaşma hareketini başlatmıştır. Çökmekte olan devleti kurtarma umuduyla başlayan Tanzimat hareketi, Osmanlı Devleti’ni ihya etmek adına Batı doğrultusunda bir devlet kurma ütopyasına sahipti. Ferman, birçok konuda Müslümanlara ve Gayrimüslimlere eşit haklar sağlamaktaydı. Bu durum, Müslümanların toplumda hâkim olma duygusunu alt üst etmekteydi. Toplumsal statünün Müslümanların aleyhine değişiklik göstermesi, beraberinde Tanzimat Fermanına yönelik muhalefeti de doğuracaktır²⁶. Berkes’e göre Tanzimat’a karşı ilk tepkiyi gösterenler, Batılılaşma hareketinin doğal sonuçları olacak reformların Müslüman halka yarar sağlamayacağı düşüncesine sahip olanlardı²⁷. Bu süreçte Batılılaşma hareketine karşı olanların başında Said Halim Paşa gösterilebilir. İslamcılık akımının önemli bir temsilcisi olan Said Halim Paşa’ya göre kendi değerlerimizi yok sayan bir Batılılaşma hareketi, toplum için iyi sonuçlar doğurmayacaktır. Paşa’nın kavramsallaştırdığı *“kültür yabancılaşması”* yanlış Batılılaşma tercihinin, toplumu kendi kültür ve değerlerine yabancılaştırıp uzaklaştıracağına gönderme yapmaktadır. Zira Paşa, kendi değerlerimizi muhafaza edip Batıyı ilim, fikir ve teknik alanlarda örnek almanın daha doğru olacağı kanaatini taşımaktadır²⁸. Tanzimat Fermanı ile başlatılan Batılılaşma hareketi, Cumhuriyet dönemine kadar devam etmiş, bu dönemle birlikte yapılan radikal

²³ Pakdil, OGD 6, 50.

²⁴ Nuri Pakdil, *Otel Gören Defterler 3, Büyük Sorgu* (Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 2019), 19.

²⁵ Pakdil, OGD 6, 51.

²⁶ Ejder Okumuş, *Türkiye’nin Laikleşme Sürecinde Tanzimat* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 229,248.

²⁷ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, yayına hazırlayan Ahmet Kuyaş (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009), 271.

²⁸ M. Haneî Bostan, “Said Halim Paşa”, derleyen M. Çağatay Özdemir, *Türkiye’de Sosyoloji (İsimler-Eserler)* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2008), 1/83.

devrimlerle de ivme kazanmıştır. Cumhuriyet dönemi, Batılılaşma hususunda dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Pakdil bu dönüm noktasını şöyle ifade etmektedir: “...19. yüzyılın ikinci yarısından beri, biz biz yapan tüm değerlerin üzerine kalın bir perde çekilmeye, Türk Uluğu kendi tarihinden tiksinti duyacak bir eğitim düzeyine itilmeye çalışılmıştır”²⁹. Söz konusu toptan ret, Cumhuriyet döneminin Batılılaşma politikasına yönelik tepkileri de doğuracaktır.

Pakdil bu tepkileri üç edebi akım üzerinden değerlendirmektedir. Bunlar; Mehmet Akif Ersoy ve Sebilürreşad geleneği (1908), Necip Fazıl Kısakürek ve Büyük Doğu geleneği (1943), Sezai Karakoç ve Diriliş geleneği (1960)’dir. Pakdil’e göre söz konusu edebi gelenekler, Batılılaşmanın doğurduğu yabancılaşmaya güçlü tepkilerdir. Pakdil yazılarında Mehmet Akif’ten pek söz etmemektedir. Düşünce dünyasının şekillenmesinde ve harekete geçirilmesinde Büyük Doğu’nun önemli bir yeri vardır. Pakdil bu halkayı şöyle ifade etmektedir: “Necip Fazıl Kısakürek yayımlamaya başladığı Büyük Doğu dergisiyle yerli düşüncüyü yabancılaştırmaktan kurtarmak istemiştir. Büyük Doğu edebiyatı bir mukavemet edebiyatı olduğu kadar, bir yerli düşüncüyü yeniden ülkeye yerleştirme edebiyatıdır” Ona göre Necip Fazıl Kısakürek, “yabancılaşmaya direnirken hem batıcılıkla hesaplaşmakta hem de kendi uygarlığımıza dönmemiz gerektiğini üst üste koyduğu eserleriyle savunmaktadır”³⁰. Pakdil, Büyük Doğu’dan sonraki halka olan Diriliş geleneğinden ise şöyle bahsetmektedir: “...bu dönemin en önemli olayı Sezai Karakoç’un, yerli düşünceye, yerli edebiyata getirdiği çok güçlü solunumdur. Onunla, yerli düşünce en savaşçı bir anlatımla şiirleşmiş, verimli bir düzeye varmıştır”³¹. Bahsedilen İslamcı Edebiyat geleneğinin bir halkası olarak Nuri Pakdil de Batılılaşmanın doğurduğu yabancılaşmaya karşı yerli düşüncüyü savunmuştur.

Pakdil’e göre “ülkümüzde Batıcılığın buyruk kesildiği dönemlerden başlayarak bize kadar uzanan her şeyde yabancılaşma deneylerini görüyoruz”³². Pakdil, ülkemizde yabancılaşmayı Batıcılık tecrübesiyle tarihlendirmektedir. “Çünkü, Batıcılıkla, ülkemizde gerici bir yönetsel sürece girildiğinden, ortak tarih aşınmaya, tüm örgensel bağlar çürümeye, yok olmaya başlamıştır. Yaslandığımız, kökenlendiğimiz tarihsel temelden kesin biçimde uzaklaştırılmadık mı Batıcılıkla?”³³. Buna göre yabancılaşma, Batılılaşmanın doğal bir sonucudur. Batılılaşma tecrübesi beraberinde uygarlığın köklerinden kopmayı da getirmiştir. Zira “yabancılaşma, uygarlığından kopan bir ulusun alın yazısıdır”³⁴. Pakdil’e göre yabancılaşma, İslam medeniyetinden kopuştur. Pakdil, Batılılaşmayı tercih etmiş Türk toplumunu “içsel damarlarında manevi değerler dolaşımı

²⁹ Nuri Pakdil, *Biat 2* (Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 2015), 34.

³⁰ Pakdil, *Biat 1*, 62.

³¹ Nuri Pakdil, *Devrimlere Kadar* (Ankara: Edebiyat Dergisi, 1969-1970), 12.

³² Pakdil, *Biat 1*, 46.

³³ Nuri Pakdil, *Biat 3* (Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 2019), 20.

³⁴ Pakdil, *Biat 1*, 57.

durmuş bir organizma”³⁵, “*bütün içsel zenginliklerinden soyula soyula çırucıplak bir ruh iskeleti halinde bırakılmış bir toplum*”³⁶ şeklinde nitelendirmektedir. Zira “*1923 Devrimi metafiziksiz insan varedebileceğini sandı. Aldanış. Uzun bir havasızlık. Tabiatçılık, maddecilik dolduruldu içimize... Türkün ruhu nerede? İnsanın metafizik devinimi yok mu? İnsanın içini oyup çıkarsanız bile, gene de o içdünyadan bir iz kalırdı. O iz ne oldu?*”³⁷. Pakdil, söz konusu ruhu “*bir ulusun, o özgül gözlgüçleri, öylesine korunma bekler ki!... İnsanın, altında devindiği çatı bu; varoluş göstergesi*” olarak görmektedir³⁸. Pakdil’e göre yabancılaşma, kaynaktan özsu getiren damarları tıkanmış bir sistemdir³⁹. Bu tıkanıklık, kutsal öğretilerden de koparmıştır toplumu-muzu⁴⁰. Köklü olanın kazandığı bir dönemde köklerini kesmiş bir toplum şüphesiz kaybeden taraftır. Pakdil, bu yanlış tercihe karşı şöyle uyarmaktadır toplumu: “*dön uygarlığımızın kaynaklarına ulusal bildiri bu topraklardadır. Uygarlığımıza yabancılaşamayız*”⁴¹. Çünkü “*ulusumuz çok çekti kendi uygarlığına yabancılaşmaktan*”⁴².

Pakdil’e göre ulusumuz bir trajedi içerisinde. Yeryüzü yeryüzü olalı hiçbir ulusun yaşamadığı bu trajedi: toplumumuzun köklerinden bu denli koparılmış, muallakta bırakılmış olmasıdır⁴³. Yine ulusumuz “*çok yıkılan, çok yitiren, çok örselenen bir ulustur. Yabancılaştırma mabının üstüste çakıldığı gerçekten olağanüstü trajik bir omurga gibi*”⁴⁴. Yabancılaşan bizler ise “*ruhlarının omurgaları çıkık insan yığını, adeta*”⁴⁵. Sorunu Batılılaşmada gören Pakdil’e göre bu süreç bir virüs gibi insanımızı işgal etmiş, onu tüm uygarlık değerlerinden koparıp atmıştır. Böylelikle Türk insanı kendine ait ışığı ve ısıyı kaybetmiştir. Bundan dolayı Pakdil, 20. yüzyılı “*özöldürüm*” çağı olarak nitelendirmektedir. Toplum söz konusu olduğunda özöldürüm, toplumun kendi kendini öldürmesi olarak anlaşılmaktadır. Özöldürüm bir nevi toplumsal intihardır. Pakdil’e göre toplumun kendi değerlerinden, geleneğinden uzaklaşması o toplum için bir intihardır. Buna göre modernlik tecrübesinin yarattığı olumsuz durumlar tabir caizse insanlığı idam etmektedir. Deneysel bilginin ağırlığı altında bükülmüştür insanın bel. İnsanlar, inançsızlık denizinde boğulmaktadır adeta. Metafizikle bağını koparan çağdaş insan yapayalnızdır⁴⁶. Bu durumu şu şekilde belirtir Pakdil, “*Avrupalı uluslar, kültür değişiminin öldürücü*

³⁵ Nuri Pakdil, *Bir Yazarın Notları 2* (Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 2019), 16.

³⁶ Nuri Pakdil, *OGD 6*, 106.

³⁷ Pakdil, *Biat 2*, 165.

³⁸ Pakdil, *BYN 2*, 109.

³⁹ Pakdil, *BYN 3*, 25.

⁴⁰ Pakdil, *BYN 3*, 95.

⁴¹ Pakdil, *Biat 1*, 17.

⁴² Pakdil, *Biat 3*, 40.

⁴³ Pakdil, *OGD 6*, 110.

⁴⁴ Pakdil, *OGD 6*, 63.

⁴⁵ Nuri Pakdil, *Otel Gören Defterler 5, Ateş Hattında Harf Müfrezeleri* (Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 2014), 47.

⁴⁶ Mustafa Köneçoğlu, “Bağlanma Sorunu Üzerinden Nuri Pakdil’i Okumak”, *Edebiyat Eylemi ve Nuri Pakdil*, ed. Hüseyin Su (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 99.

fırtınası altında yolunmuş ekin tarlasına dönmediler. Onların sorunları: makinanın hayatlarına bu denli çok girişi, maddesel isteklerin ruhsal dengeyi bozuşu, dengesizlik, sonunda yadsıma. Ortadoğu ülkelerindeyse, kültür değişiminin kavurucu, kurutucu etkilerini görüyoruz. Başta, Türkiye yaşıyor bu trajediyi. Din gereği, en çok bu çağda duyuluyor. Makinanın uydusu olan çağımız insanı, ibadetsiz yaşadıkça, daha katılaşıyor, daha anlamaz oluyor birbirini”⁴⁷.

“Birey olarak, ülke olarak: yabancılaştırılışın resmi basıncın altında”⁴⁸ olan ve “milimetrekare, milimetrekare yabancılaşan”⁴⁹ bizler, “bir Onur Sorunu’yla karşı karşıyayız”⁵⁰. Bu sorun, bizi biz yapan değerlerimizden uzaklaş(tırıl)mamızdır. Bu uzaklaş(tırıl)ma, kimliğini kaybetmiş, birbirini anlamayan, bireysel ilişkilerin zayıf olduğu yapayalnız bir toplum üretmiştir. Pakdil’e göre “kimliğini yitiren ulusun iflah olduğu görülmemiştir yeryüzünde. Bu kimliksizliğin verdiği özgünlüksüzlüğün içinde kavranıyor ulusumuz, sevgili yurdumuz”⁵¹. Pakdil, kimliksizleşmiş, “ekşimiş süte”⁵² dönmüş bir toplumda”⁵³, “kimliğinin hakkını aramaktadır”⁵⁴. Nöbet tutmaktadır her noktasında kimliğinin⁵⁵.

Bir dava görmektedir Pakdil, “bile bile yokedilen öz’ün davası”⁵⁶. Bu öz, yabancılaşan toplumun kaybettiği özdür. Pakdil’e göre özüne yabancılaşan toplumun tekrar özüne dönmesi gerekir. Bu durum ise yerli düşünceyle mümkündür.

4. Nuri Pakdil’e Göre Toplumsal Özdiriliş: Yerli Düşünce

Yerli düşünce, Pakdil’in yabancılaşan toplumun öze dönüş adına teklif ettiği bir çözüm önerisidir. Toplumun yabancılaşma hastalığından kurtulması yerli düşünceye dönmekle mümkündür. Pakdil’e göre yerli düşünce “içeriği yabancılaşmaya karşı olan uygarlığımızdan beslenen, Türk ulusunun yürek sesini, yani yürek atışını, kalp ölçme ayağı gibi alan düşüncedir”⁵⁷. Bu düşünce, temel dinamiklerini Kur’an ve Hz. Muhammed’in (s.a.v) sünnetinden almış ve tarih boyunca bu iki kaynağın özümsemişiyle

⁴⁷ Pakdil, *Biat* 1, 13.

⁴⁸ Pakdil, *OGD* 6, 106.

⁴⁹ Nuri Pakdil, *Otel Gören Defterler 4, Simsiyah* (Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 2019),30.

⁵⁰ Pakdil, *OGD* 5, 23.

⁵¹ Pakdil, *Biat* 3, 86.

⁵² Sütün ekşimesi, sütün bozulduğunu göstermektedir. Ekşimek, sütün belli nedenlerden dolayı asıl özelliğini kaybetmesini ifade eden bir durumdur. O artık süt değil süte benzeyen başka bir şeydir. Görünüş olarak süt ise de içerik olarak farklılaşmıştır. Bu noktada Pakdil, yabancılaşan toplumu, doğasından uzaklaşan ekşimiş süte benzetmektedir.

⁵³ Nuri Pakdil, *Klas Duruş* (Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 2020), 47.

⁵⁴ Pakdil, *OGD* 5, 112.

⁵⁵ Nuri Pakdil, *OGD* 3, 16.

⁵⁶ Pakdil, *OGD* 5, 84.

⁵⁷ Pakdil, *Biat* 1, 13.

oluşturmuştur⁵⁸. Bu noktada yerli düşünce, yabancılaşmaya karşı toplumu koruyan bir zırh görevi görmektedir⁵⁹.

Pakdil'e göre toplumumuz Batılılaşma deneyimiyle referansını Kur'an ve Sünnetten alan İslam medeniyet birikiminden uzaklaşmıştır. Ona göre bu uzaklaşmaya, batıya şartlanmış ve medeniyetine yabancılaşmış yazarlar ön ayak olmuştur. Pakdil'e göre bir yazarın yabancılaşması demek *"halkının inandıklarına artık inanmaması, halkının gönlindeki yüce değerleri artık kendi yüce değerleri olarak benimsememesi"* demektir⁶⁰. Pakdil'e göre yabancılaşan yazarların aksine *"yerli yazarlar, koşulları düzeltmek için, yabancılaşma birikimi düşün tutsaklığını kaldırmak için, kaynaklarımıza dönme gereğine inanmışlardır"*⁶¹. Yerli bir yazar olarak Pakdil de bu süreçte kendisini *"uygarlığımızın tüm değerlerinin benimsenmesi için topluma aydınlık getiren bir devrimci"* olarak nitelendirmektedir⁶². Toplumunun dertleriyle dertlenen Pakdil şu sorgulamada da bulunur: *"başkalarının katlandıkları acıları içimde duyamıyorsam, çağın acıları beni baskısı altına almıyorsa, sormalıyım kendi kendime: işkence aygıtının bir parçası mı oluyorum?"*⁶³. Ayrıca Pakdil bir savaş verdiğini ifade etmektedir. Cebinde kelime bombaları, elinde kelime dinamit lokumları, gözlerinde kelimelerden kıvılcım olan Pakdil, *"yol tektir ve İslam'dır"* sloganını güçlü bir şekilde haykırmaktadır⁶⁴. Bu slogan, öze dönme imkânının İslam'a dönmekte olacağını savunan yerli düşüncenin mottosu kabul edilebilir.

Sonuç

Nuri Pakdil, Batılılaşma hareketine getirmiş olduğu yabancılaşma yorumuyla bir medeniyetin değişim ve dönüşümüne gönderme yapmaktadır. Buna göre Tanzimat fermanının ilanından itibaren ülkemiz Batılılaşma hareketini başlatmış ve bu süreç Cumhuriyet dönemiyle birlikte radikal bir veçheye bürünmüştür. Tanzimat hareketiyle tedrici olarak başlayan bu süreç, söz konusu Cumhuriyet döneminde ani ve hızlı bir harekete dönüşmüştür.

⁵⁸ Pakdil, *Biat 1*, 56.

⁵⁹ Pakdil, *Biat 1*, 39.

⁶⁰ Pakdil, *Biat 1*, 78.

⁶¹ Pakdil, *Biat 1*, 14.

⁶² Nuri Pakdil, *Mektuplar 1* (Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 2014), 88.

⁶³ Pakdil, *Biat 2*, 13.

⁶⁴ Pakdil, *Mektuplar 1*, 95,144.

Pakdil'e göre Batılılaşma tercihinde bulunan ülkemiz, İslam-Osmanlı medeniyet değerleri yerine Batı medeniyet değerlerini kabul etmiştir. Bu kabul ediş, bizi biz yapan değerlerden uzaklaşmaya yol açmıştır. Bu durumu yabancılaşma terimiyle kavramsallaştıran Pakdil'e göre Batılılaşmak yabancılaşmaktır. Yabancılaşmak ise yok olmaktır.

Pakdil, kendisine yabancılaşan toplumun öze dönüşünün mümkün olduğunu bunun da yerli düşünceye sarılmakla olabileceğini vurgulamaktadır. Pakdil'e göre yerli düşünce, Müslümanların tarih boyunca özümstedikleri iki kaynak olan Kur'an ve sünnete uymakla gerçekleşebilir. Bu açıdan İslam'ın renk verdiği medeniyetimizin temel dinamiklerine dönüş, kendisine yabancılaşan bir toplumun reçetesidir.

Kaynakça

- Berkes, Niyazi. *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. yayına hazırlayan Ahmet Kuyaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 14. Basım, 2009.
- Bostan, M. Hanefi. “Said Halim Paşa”. derleyen M. Çağatay Özdemir. *Türkiye’de Sosyoloji (İsimler-Eserler)*. 1/69-92. Ankara: Phoenix Yayınevi, 1. Basım, 2008.
- Cuff, E. C. vd. *Sosyolojide Perspektifler*. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Harmancı, Abdullah. *Yazının Yükü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2015.
- Köneçoğlu, Mustafa. “Bağlanma Sorunu Üzerinden Nuri Pakdil’i Okumak”. *Edebiyat Eylemi ve Nuri Pakdil*, ed. Hüseyin Su. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Marx, Karl. *1844 El Yazmaları*. çev. Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları, 1. Basım, 1976.
- Okumuş, Ejder. *Türkiye’nin Laikleşme Sürecinde Tanzimat*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Pakdil, Nuri. *Biat 1*. Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Pakdil, Nuri. *Biat 2*. Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Pakdil, Nuri. *Biat 3*. Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Pakdil, Nuri. *Bir Yazarın Notları 1*. Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 6. Basım, 2015.
- Pakdil, Nuri. *Bir Yazarın Notları 2*. Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Pakdil, Nuri. *Bir Yazarın Notları 3*. Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Pakdil, Nuri. *Devrimlere Kadar*. Ankara: Edebiyat Dergisi, 1969-1970.
- Pakdil, Nuri. *Klas Duruş*. Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Pakdil, Nuri. *Konuşmalar*. Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Pakdil, Nuri. *Mektuplar 1*. Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Pakdil, Nuri. *Otel Gören Defterler 3, Büyük Sorgu*. Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Pakdil, Nuri. *Otel Gören Defterler 4, Simsiyah*. Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Pakdil, Nuri. *Otel Gören Defterler 5, Ateş Hattında Harf Müfrezeleri*. Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Pakdil, Nuri. *Otel Gören Defterler 6, Yazmak Bir Mucize*. Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 3. Basım, 2019.

Pakdil, Nuri. *Sükut Suretinde*. Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 5. Basım, 2019.

Ritzer, George. *Klasik Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hülür. Ankara: De Ki Yayınları, 1. Basım, 2013.

Ritzer, George. *Modern Sosyoloji Kuramları*. çev. Himmet Hülür. Ankara: De Ki Yayınları, 1. Basım, 2012.

Swingewood, Alan. *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. çev. Osman Akınhay. İstanbul: Agorakitaplığı, 4. Basım, 2014.

Din Sosyolojisi Araştırmaları
E-ISSN: 2791-8998
Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)

Mühtediler, Beynamazlar ve Hariciler: Amerika Birleşik Devletleri’nde Müslüman Olmak ve İslami Yaşam Deneyimleri- Clifton Camisi Örneği

Converts, Non-Performers and Heretics: Being Muslim and Practices of Islamic Lifestyle in the USA - The Case of Clifton Mosque

Adem Üstün Çatalbaş

Dr. Öğr. Görevlisi, Muş Alparslan Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Gerontoloji Bölümü

PhD, Muş Alparslan University, Faculty of Health Sciences, Gerontology Department
Muş, Turkey

ustuncatalbas@alparslan.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0870-0883>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 15.08.2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 05.10.2021

Yayın Tarihi/Date Published: 20.10.2021

Atıf / Citation: Çatalbaş, Âdem Üstün. “Mühtediler, Beynamazlar ve Hariciler: Amerika Birleşik Devletleri’nde Müslüman Olmak ve İslami Yaşam Deneyimleri- Clifton Camisi Örneği”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 1/1 (Ekim/October 2021) 43-62.

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

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

Öz

Ohio eyaletinin önemli şehirlerinden Cincinnati küçük bir Müslüman topluma ev sahipliği yapmaktadır ve bu Müslüman cemaatin Clifton Cami adında kültürel merkez olarak da işlevsel olan bir camileri vardır. Bu çalışma Cincinnati'deki Müslümanlar üzerine camiyi merkez alan bir etnografik araştırmanın ürünüdür. Amerika Birleşik Devletleri'nde, Müslümanlar özellikle de 11 Eylül (2001) saldırılarından sonra yükselen bir tür ırkçılık ile karşı karşıyalar. Kimi uzmanların İslamofobi olarak niteledikleri bu yeni ırkçılık yeni muhafazakârlık dalgalarıyla birlikte yükselmiştir. Bu araştırmanın amacı bu ayrımcılık, baskı ve İslamofobi zamanlarında Müslümanların Amerikan toplumunda karşılaştıkları sıkıntılarını ortaya koymaktır. Araştırmanın bir-biri ile ilgili başlıca soruları; Müslümanlar kendilerine karşı bir 'fobi' algılıyorlar mı? Göçmenler özelinde, geldikleri bu yeni ülkede topluma eklemlenmek, toplumla kaynaşmak için bir önerileri ve çabaları var mı? Ve ABD'de kendi kişisel tecrübeleri nedir? Ancak bu çalışma bu sorulara nihai bir cevap bulma iddiasında değildir. Sorular farazi olduğu kadar, cevaplar da farazi ve değişkendir.

Anahtar Kelimeler: İslam, İslamofobi, Clifton Camisi, Cincinnati, ABD, ırkçılık, etnografi.

Abstract

In this study, religious group member women's group belonging and their approaches to other religious groups in modern urban life are discussed in the sample of Cerrahi Group. The aim of the study is to reveal the forms of making sense of Cerrahi women who are members of a deep-rooted sect tradition in modern urban life of their group belonging and their attitudes towards other religious groups. Qualitative research method was used in the study and multiple data collection tools were used, including semi-structured interview, participant observation, examination of written sources and materials in audio-visual media about the group. It has been observed that Cerrahi women think that each person should belong to a religious group suitable for their own disposition, and they consider themselves as chosen individuals because of being a member of Cerrahi Group. In addition, it has been observed that the women belonging to the Cerrahi Group do not openly marginalise the members of other religious groups, besides, they glorify the Cerrahi Tekke both in the presence of the sheikh and in terms of religious and social space, thus positioning their own group at a higher level than other groups.

Keywords: Sociology of Religion, Religious Groups in the Modern City, Women in Religious Groups, Religious Group Belonging, Cerrahi Group.

Giriş

Georg Simmel bugün artık klasikleşmiş çalışmasında metropolde bireyin yaşadığı zihinsel dönüşümü ve bunalımları ele almaktadır.¹ Ferdinand Tönnies'in Cemaat ve Cemiyet (Gemeinschaft und Gessellschaft)² ayrımına yeni bir soluk getiren Simmel, metropol yaşamında cemaatin koruyucu havasından uzaklaşan bireyin kendi başıinalığının daha kısa, ürkek ve havai ilişkiler üzerine inşa edildiğini ima eder. Bu çalışmanın konusu olan Clifton Cami'de Amerika Birleşik Devletleri standartlarında büyük bir şehir sayılabilecek Cincinnati'de bulunmaktadır. Şehir hayatı içerisinde bireysel bir yaşam süren Müslüman bireyler, bu camide bir cemaat oluştururlar ve dayanışma ile metropolün zihinsel yükünü paylaşırlar. Bu Müslüman cemaat Tönniesci bir yaklaşımla, metropolde bir cemaate

¹ Georg Simmel, "Metropol ve Zihinsel Yaşam" (içinde) *Bireysellik ve Kültür*. Çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis yayınları, 2009 [1903]), 317-330.

² Ferdinand Tönnies, *Cemaat ve Cemiyet*. Çev. Emre Güler. (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018 [1887]).

yakınsayan bir toplumsal yapıdır ancak Tönnies'in biraz da nostaljik baktığı sıkı bir cemaat havası da yoktur.

Etnografik bir çalışma için Clifton Camiini seçilmesinin³ temel sebebi, İslam dininin tamamen farklı bir sosyo-kültürel ortamda nasıl yaşandığını görmek için ideal bir örnek oluşturmasıdır.⁴

1. Metodoloji

Bu çalışmada araştırmacının rolü katılımcı gözlemciden biraz daha fazlasıdır. Müslüman cemaatin bir parçası olarak yazarın camiye gidişi salt etnografik merakı kapsamamaktadır. Dolayısıyla yazarın, Erving Goffman'ın⁵ hayatı bir sahne olarak gören anlayışına uygun olarak girmiş olduğu, zaten oynadığı rolden uzaklaşmasına gerek kalmamaktadır. Bu çalışmada yazar sadece Amerika Birleşik Devletleri'nde Müslüman olma deneyimini yahut Müslüman olmanın bu ülkedeki meydan okumalarını anlamak için değil, aynı zamanda kendisiyle, kendi inançlarıyla, değer sistemi ile de yüzleşmeyi denemiştir. Bu yaklaşım 1970'lerde yükselişe geçen ve etnografik çalışmalara yeni bir soluk getiren oto-etnografi anlayışına uygun bir metodolojik yaklaşımdır.⁶ Vidal-Ortiz bir Porto-Rikolu olarak Amerika'daki Porto-Rikolular arasında yaptığı oto-etnografik çalışmada kendi konunun diğer bütün Porto-Rikoluların tecrübelerini yansıtmadığını ama sahada gördüklerinin kendisini anlamakta faydalı olduğunu belirtir.⁷ Oto-etnografi, sosyal bilimlerin sadece çalışma konularına odaklanmasını eleştiren bir yaklaşım içindedir. Sahaya inen bir araştırmacı da toplumun bir parçasıdır ve toplumsal ilişkilerden azade değil, bilakis o ilişkilerin bir ürünüdür.⁸

Clifton Cami'nde çeşitli coğrafyalardan birçok Müslümana hizmet verildiği için içeriden biri (bir Müslüman) olarak araştırmacıya farklı İslami/dini anlayışları gözlemlene fırsatı vermektedir.

³ Bu makale devlet bursuyla doktora yapmak için gittiğim Cincinnati Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde Doç. Dr. Erynn Masi de Casanova'nın verdiği Etnografi dersi sırasında tutulan notlardan derlenmiştir. Dr. Casanova dersin final ödevi için bir etnografik saha seçilmesini istediği zaman, üzerine küçük de olsa bir araştırma yapmak istediğim haftada bir günlüğüne de olsa (Cuma namazı için) müdavimi olduğum Clifton Camiini seçtim. Şehre ilk vardığımdan itibaren, düzenli olarak olmasa da haftada bir camiye gitmeye çalışıyordum. Dini kimliğim kişiliğimi pek belirlemiyor olsa da bazı genel dini gereklilikleri yerine getirmeye çalışıyordum.

⁴ Doktora derslerimden sınıf arkadaşım olan Afro-Amerikalı Daryl de bir Hristiyan gözüyle kendi doktora çalışmasını bu cami üzerine yapıyordu ve iki farklı bakış açısından aynı konunun nasıl çalışıldığını görmek istedim. Maalesef Daryl henüz doktorasını bitirmediği için onun çalışmalarına burada atıfta bulunamıyorum. Ama yine de Daryl ile camideki beraber turlarımızda (bu çalışmanın ilerleyen sayfalarında da anlatacağım üzere) oldukça ilginç sohbetlerimiz oldu.

⁵ Erving Goffman, *The Presentation of Self in Every Day Life* (Edinburg: University of Edinburg Press, 1956).

⁶ Bu noktada hemen belirtilmesi gerekir ki bu çalışma bir oto-etnografi üzerine inşa edildiği için bu metodolojide çok kullanılan ama Türk akademisinin pek de alışık olmadığı 'birinci tekil şahıs' ya da bir başka deyişle 'ben dili' anlatısını fazlaca içermektedir. Dolayısıyla ilerleyen sayfalarda yazarın sürekli kendine atıfla yapacağı anlatım şeklinin okuru şaşırtmayacağını umuyoruz.

⁷ Salvador Vidal-Ortiz, "On Being a White Person of Color: Using Autoethnography to Understand Puerto Ricans' Racialization". *Qualitative Sociology*, 27(2), (2004), 179-203.

⁸ Patricia T. Clough, "Autotelecommunication and autoethnography: A reading of Carolyn Ellis's final negotiations". *Sociological Quarterly*, 38, (1997), 95-110.

Deborah E. Reed Danahay (Ed.). *Auto/ethnography: Rewriting the self and the social* (New York: Oxford, 1997), 9.

Bir Müslüman olarak camiye giderken bir sosyolog gözüyle etrafa bakmak, insanları gözlemlemek araştırmacı için hayretamiz, münbit bir deneyim oldu. Kültürün ve dinin birbirlerini nasıl etkilediklerini teorik düzlemde bilmek ile bizzat şahit olmak tamamen farklı bilgi kaynaklarıdır. Kimi zaman dini inanıştaki kültürel öğeleri fark edemeyebiliyoruz. Bu sebeple dini inanıştaki kültürel öğeleri tesbit edebilmek ve öz farkındalığı arttırabilmek için oto-etnografik çalışmaların alana katkısı yadsınamayacak önemdedir.

Bu çalışma bir yarıyıllık (sömestir) bir zamanı kapsamaktadır. Sadece etnografi dersini aldığım süre zarfında (2016 - güz dönemi) bu çalışmayı yaptım. Bu çalışma sırasında kendimi caminin olduğu bina ile sınırlamadım. Daha önce de belirtildiği üzere Cincinnati şehri, Amerika'daki diğer şehirlere nazaran, oldukça büyük bir Müslüman nüfusa ev sahipliği yapıyor ve bu Müslümanlar ile hayatın her alanında karşılaşmak mümkün. Bu çalışma sırasında da pek çoğu ile iletişim kurulmuştur.⁹ Çalışma bittikten sonra da Müslüman nüfusla temasım devam etti ve camiye gitmeyi sürdürdüm. Çalışma sırasında hedef kitle bilgilendirilmiş ancak çalışma boyunca normal etkileşime devam edilmiştir. Bir Müslüman olarak camiye ve Müslüman cemaate ulaşmak benim için pek de zor olmadı. 'Selamün aleyküm' demek çoğu zaman yetiyor da artıyordu. Araştırma etiğine uygun olarak, cami görevlileri çalışma ile ilgili bilgilendirilmiştir. Bu çalışmada kimse ile özel bir röportaj yapılmamıştır, dolayısıyla kimsenin ismi geçmemektedir. Sadece imam ile çok fazla etkileşime geçildiği ve hikayesi de ilginç olduğu, çalışmaya farklı bir boyut kattığı için kendisinden sıkça bahsedilmektedir. Ancak yine de çalışma boyunca yer yer ayaküstü sohbetlere atıfta bulunmaktadır.

2. Sahada Kendini Konumlamak

Amerika Birleşik Devletleri'nde özellikle 1991'deki Birinci Körfez Harekâtı ve 2001'deki 11 Eylül saldırılarından sonra İslamofobinin yükselişi oldukça tartışılan bir konu olmuştur.¹⁰ ABD'de kurucu ideoloji, ülkenin dini özgürlükler üzerine inşa edildiğini varsayar.¹¹ Bir göçmen ülkesi olması ve söz konusu göçmenlerin ekseriyetinin dini ve mezhepsel çatışmalardan kaçarak bu topraklara

⁹ Doktora sırasında katıldığım sınıflarda Amerikalı, Iraklı, Suudi Arabistanlı, Ummanlı ve diğer pek çok ülkeden Müslüman arkadaşlarım oldu. Düzenli olarak yemek yediğim yer bir Fas restoranıydı ve Akdeniz mutfağından örnekler sunuyordu. Dolayısıyla bu araştırma hayatın olağan akışından bağımsız, bağlamı olmayan, havada asılı bir çalışma değildir.

¹⁰ Carl Ernst (Ed.), *Islamophobia in America: The anatomy of intolerance* (New York: Springer, 2013).

Jeffrey Kaplan, "Islamophobia in America?: September 11 and Islamophobic Hate Crime". *Terrorism and Political Violence*, 18:1, (2006), 1-33.

Erik Love, *Islamophobia and racism in America*. (New York: New York University Press, 2017).

Feisal A. Rauf, "The relationship between the Muslim world and the United States and the root of Islamophobia in America". *Journal of Ecumenical Studies*, 51(2), (2016), 189-197.

¹¹ Roger Daniels, *Coming to America: A History of Immigration and Ethnicity in American Life* (New York: Harper Collins, 1990).

Christopher L. Eisgruber- Lawrence G. Sager, *Religious freedom and the constitution* (Boston: Harvard University Press, 2009).

Elizabeth S. Hurd, *Beyond Religious Freedom* (Princeton: Princeton University Press, 2015).

gelmiş olması bu ideolojiye bir haklılık payı veriyor gibi görünebilir. Ancak Amerika'daki hoşgörü daha çok Protestan mezhebinin alt kolları için geçerlidir. Katolik gruplar (İrlandalılar, İtalyanlar gibi) da yakın zamana kadar dışlanan ve hatta beyaz olarak görülmemekteydi.¹² John F. Kennedy'nin sistem tarafından pek de sıcak karşılanmaması ve nihayet suikastle ortadan kaldırılması, sırf siyasi görüşleri ile açıklanabilir değildir. Kennedy'nin Katolik olması Protestan çoğunlukça memnuniyetsizlikle karşılanmıştı.¹³

Müslümanlar da öteden beri ülkede ayrımcılığa uğramışlardır. Bu ayrımcı uygulamalar yukarıda belirtilen olaylardan sonra iyice gün yüzüne çıkmış ve artık görmezden gelinemeyecek bir radeye ulaşmıştır. Ancak ülkede özellikle en çok ayrımcılığa maruz kalan Afrikalı-Amerikalılar arasında, İslam'ın bir de direnişle bağlantılı yüzü vardır. Özellikle en çok ayrımcılığa uğrayan Afro-Amerikalılar arasında. Sisteme bir tepki olarak siyahlar arasında çeşitli İslamlaşma dalgaları olmuştur.¹⁴ Malcolm X, Muhammed Ali gibi figürlerin Müslüman olmalarının temelindeki tepkisellik göz ardı edilemez. Ancak Amerika'da kölelik dönemlerinde de Müslümanların ve İslam'ın sisteme direniş için önemli bir fikri malzeme sağladığı bilinen bir gerçektir.¹⁵ Zira İslam kitabı bir dindir ve Afrika'dan gemiler dolusu siyahi köle bu yeni dünyaya taşınırken, Batı Afrika'nın Müslüman toplumlarından gelen siyahlar sisteme karşı diğer gruplara nazaran daha çok direniş gösterebiliyorlar ve daha kolay örgütlenebiliyorlardı. Öyle ki bu yeni kıtadaki en büyük ve tek başarılı siyah bağımsızlık ve özgürlük hareketi olan Haiti Devrimi'nde (1791-1804) Müslüman kökenli Afrikalıların etkisi büyüktür.¹⁶

Cincinnati oldukça hatırı sayılır bir Müslüman nüfusa ev sahipliği yapmaktadır ve ırk ayrımı (color line) denkleminde bir değişken daha eklemiştir. Fakat şehirde Müslümanlara karşı gözle görülmür bir gerilim yoktur. Yine de ülkedeki genel hava ve ara sıra yapılan ırkçı saldırılar yüzünden Müslümanlar kendilerini dışlanmış hissetmektedirler. Ülkede çok sayıda araştırmacı giderek artan bir

¹² Eduardo Bonilla-Silva, *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States* (Lanham: Rowan and Littlefield, 2013), 64.

Michael Omi - Howard Winant, *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*. (New York: Routledge, 2014).

Tukufu Zuberi, *Thicker Than Blood: How Racial Statistics Lie* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001).

¹³ Mark S. Massa, "A Catholic for President?: John F. Kennedy and the "Secular" Theology of the Houston Speech, 1960". *Journal of Church and State*. 39(2) (1997), 297-317.

¹⁴ Patrick D. Bowen, *A History of Conversion to Islam in the United States, Volume 2: The African American Islamic Renaissance, 1920-1975* (Boston: Brill, 2017).

Richard B. Turner, *Islam in the African-American experience* (Indiana University Press, 2003).

Gisela Webb, "Third-wave Sufism in America and the Bawa Muhaiyadeen Fellowship". *Sufism in the West*, Ed. Jamal Malik - John Hinnells (New York: Routledge, 2006), 86-102.

¹⁵ Greg Grandin, *The Empire of Necessity: Slavery, Freedom, and Deception in the New World* (New York: Metropolitan Books, 2014).

¹⁶ Michael A. Gomez, *Black crescent: the experience and legacy of African Muslims in the Americas* (New York: Cambridge University Press, 2005).

şekilde çeşitli ülkelerden gelen Müslüman nüfusun sorunları, zihni yapıları ve toplumla kaynaşmaları üzerine araştırmalar yapmaktadırlar.¹⁷

Bu çalışmada, özel bir konudan hareketle ilgili literatüre mütevazı bir katkıda bulunmak amaçlanmaktadır. Bu çalışma sadece bir topluluğu uzaktan incelememekte aynı zamanda araştırmacıyı da kendi kimliği ile yüzleşmeye zorlamaktadır. Amerika’da Müslüman olmak bir azınlık grubuna dâhil olmak demektir ve bu yazarın ilk defa deneyimlediğim bir durumdur. Daha da ilginç, teknik olarak bir azınlığa ait olsam da Amerika’da bulunduğum süre zarfında kendimi bir azınlık olarak hiç görmedim ve bunu pek de hissetmedim. Bir buluşmada Müslüman olduğumu duyan bir hanımefendinin koşar adım buluşmamızı sonlandırıp beni terk etmesi ve bir başka mekânda görüştüğümüz bir diğer kadının Müslüman olduğumu anladığında benden uzaklaşması gibi istisnai bir iki durum haricinde İslamofobi ile hiç yüzleşmedim. Bu çalışmayı yaptığım sırada başkan seçilen Donald Trump, ilk iş olarak Türkiye’nin de aralarında bulunduğu 12 Müslüman çoğunluklu ülkeye seyahat yasağı koyduğu zaman bile hiç üzerime alınmadım.

Neden benim gibi Türkiye’den gelen bazı arkadaşlarım (seküler hatta düpedüz ateist bile olsalar) çok daha sert bir deneyim yaşarken, ben bu ayrımcılıktan muaf tutuluyordum?¹⁸ Süreç içerisinde beyazların beni beyaz olarak gördüğünü ve yabancı olduğuma, hele Müslüman olacağıma hiç ihtimal vermediklerini fark ettim. Buradaki ‘yabancı’ kavramı Zygmunt Bauman’ın¹⁹ Georg Simmel’den²⁰ ödünç alıp genişlettiği anlamda kullanılmaktadır. Buna göre yabancı biz ve ötekiler ayrımının arasında kalan, ‘onlardan değil bize benziyor ama tam da bizden değil’ anlamında yabancıdır.

Yine de bu konuda yazarın kesin bir cevabı yoktur ve bu çalışmada da bir sonuca ulaşmak hedeflenmemektedir. Mamafih bu çalışmada diğer tecrübeler, başkalarının deneyimlerine kulak

¹⁷ Anderson B. Al Wazni, “Muslim women in America and hijab: A study of empowerment, feminist identity, and body image”. *Social Work*. 60(4), (2015), 325-333.

Edward E. Curtis IV, *Muslims in America: A short history* (New York: Oxford University Press, 2009).

Azadeh Ghaffari- Ayşe Çiftçi, “Religiosity and self-esteem of Muslim immigrants to the United States: The moderating role of perceived discrimination”. *International Journal for the Psychology of Religion*, 20(1), (2010), 14-25.

Sonia Ghumman- Ann Marie Ryan, “Not welcome here: Discrimination towards women who wear the Muslim headscarf”. *Human Relations*, 66(5), (2013), 671-698.

Farida Jalalzai, “The politics of Muslims in America”. *Politics and Religion*, 2(2), (2009), 163-199.

Jennifer S. Livengood- Monika Stodolska, “The effects of discrimination and constraints negotiation on leisure behavior of American Muslims in the post-September 11 America”. *Journal of Leisure Research*, 36(2), (2004), 183-208.

¹⁸ Vurdumduymazlığım olamazdı zira kişi ne kadar gamsız olsa da sistemin baskı unsurları insanı rahat bırakmıyordu. Ateist arkadaşlarımın deneyimi bunu kanıtlar nitelikteydi. Eğitimim de bir cevap değildi çünkü benimle aynı eğitime sahip olan sınıf arkadaşlarım da epey şikayetçiydiler. Bu durumu açıklamaya çalıştığım bir gün sınıf arkadaşlarımdan Elaina bana, ‘Sen sarışınsın, muhtemelen beyaz geçişin (white pass) vardır’, deyince kafamda bir ışık yandı.

¹⁹ Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı yayınları, 2009).

²⁰ Georg Simmel, “Yabancı” (içinde) *Bireysellik ve Kültür*. Çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis yayınları, 2009[1908]), 149-154.

kabartıp, anlamaya ve yazıya dökmeye çalışmak öncelikli amaçtır. Bu çalışma hem ABD’de Müslüman olma tecrübelerine kulak kabartacağım hem de Müslümanlar arasındaki kültürel farklılıklara odaklanacaktır. Howard S. Becker ufuk açıcı eserinde toplumsal sapma eylemlerinden ve bu eylemlerin neticesinde toplumun genel normlarının (ve haliyle toplumun da) uzağına düşen insanlardan bahseder ve onları hariciler²¹ (outsiders) olarak niteler.²² Esasında biraz da bu hariciler kendilerini toplumdan uzak tutarlar. Müslümanların da Becker’in bahsini ettiği kadar sapma eylemleri gösterdiğini öne sürmek aşırı yorum olur ancak tam da topluma eklemlendikleri, toplum tarafından kabul edildikleri de söylenemez. Müslümanların tecrübeleri daha çok ırkçılık, ülkedeki ırk ayrımı (color line) ile alakalıdır. Ancak toplum tarafından mı Müslümanların dışlandıkları, yoksa Müslümanların mı kendilerini toplumdan ayrı tuttukları konusunda tam bir cevap vermek zor görünmektedir. Bu çalışma biraz da ırkçı ayrımcılık uygulamaları ile Becker’ın haricileri arasında gidip gelen bir yere oturuyor.

Bu çalışmanın en önemli sınırlılıklarından birisi genellenebilir olmaması ve sınırlı bir perspektiften yola çıkarak büyük bir anlatı inşa edememesidir. Yahut anlamaya çalıştığı daha büyük bir resmin çok küçük bir parçasına odaklanıyor olması şeklinde de ifade edilebilir. Tabii ki Cincinnati’de Müslümanların ülkedeki ırk ayrımı, siyasi söylem ve kendini ait hissetme gibi konulardaki görüşleri önemlidir ve tüm bunlar bu çalışmanın merkezinde durmaktadır. Ancak, farklı eyalet hatta şehirlerde yaşanan İslam ve Müslümanların çoğunlukça algılanmaları farklılıklar gösterebilir. Cincinnati’de bile- tıpkı bu yazının ilerleyen bölümlerinde kısaca değinileceği üzere- Müslümanlar arasında bazı tecrübeler diğerlerinden daha pürüzsüz olabilmektedir. Örneğin, Afrika’dan gelen bir Müslüman aynı zamanda ten rengine dayalı sistematik bir ırkçılıkla da baş etmek zorunda kalacağı için mühtedi bir beyaz Amerikalıya göre çok daha fazla meydan okumayla karşı karşıya kalacaktır. Bu tür farklılıklar her disiplinden sosyal bilimciler için mümbit bir alan oluşturmakta, farklı araştırmalar için zengin bir kaynak sunmaktadır.

3. Clifton Camisi

Amerika Birleşik Devletleri’nde doktoraya başlamak üzere Ohio eyaletinin Cincinnati şehrine ilk vardığım zaman Cuma namazlarına katılmak için bir cami arayışına girmiştım. Bu arayışım, dini bütün bir Müslüman olduğum için değil de daha çok kültürel Müslümanlığımın bir gereği olarak ortaya çıkmıştı. Cuma günleri sebebiyle kendi kültürüm ve dinim ile olan bağımı muhafaza etmek

²¹ Bu çalışmanın başlığında kullanılan ‘harici’ kavramı bir sonraki dipnotta atıf yapılan kaynakta da kullanıldığı gibi ‘tutunamayanlar, toplumun merkezinden dışlanmışlar’ anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla okurun, İslam tarihinde de sıkça atıfta bulunulan ve dördüncü helife Hz. Ali ile karşıtlarının oluşturduğu iki ana kampın dışında kalanları tesmiye etmek için kullanılan ‘Harici’ terimiyle bir ilişkisi olmadığının farkında olmasında yarar vardır.

²²Howard S. Becker, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance* (New York: The Free Press, 2008[1963]).

istiyordum. Evimin hemen yakınlarında bir cami olduğunu keşfettim: Clifton Camii (Clifton Mosque). Bir cuma abdestimi aldım ve bu camiye yollandım.

Cincinnati şehri hatırı sayılır bir Müslüman nüfusa ev sahipliği yaptığı için bu cami de oldukça işlevsel bir önemi haiz. Şehirde pek çok Somalili ve Suriyeli mülteci, Afrika'nın Müslüman çoğunluklu ülkelerinden (Mali, Senegal gibi), Arap ülkelerinden (Suudi Arabistan, Cezayir, Fas gibi) ve Doğu Asya'dan (Pakistan, Bangladeş gibi) Müslüman göçmen olduğu için cami bir çeşit entegrasyon ve kaynaşma yeri olarak da hizmet veriyordu. Müslümanlar yabancıları oldukları bir kültürde bir an için bile olsa tanıdık yüzler, tanıdık bir atmosfer ile hemhal olarak göçmenliğin, gurbetin kimi zaman insanı boğan havasından kurtulabiliyorlar, çocuklarını buradaki dini derslere yollayarak bazen de kendileri çeşitli sohbetlere katılarak imanlarından emin olabiliyorlardı. Kur'an-ı Kerim dersleri, siyer ve İslam tarihi sohbetleri ile cemaat arasında bir bağ kuruluyor, iman tecdit ediliyor ve dini kültür ile bilginin gelecek kuşaklara aktarılması sağlanıyordu.

İmam ve müezzin Arap kökenli (Mısır) idi ancak vaizimiz İrlanda asıllı bir Amerikalıydı. Altı çocuğu olan vaizimiz hanımı ve çocukları ile ihtida etmiş 'hidayete ermiş' lerdı. Her ne kadar sadece vaiz olsa da İmam olarak hitap edilen bu hatibin ilk defa bir vaazını dinlemek benim için fantastik bir durumdu ve Amerika yıllarım boyunca da öyle kalmaya devam etti. Türk bir Müslüman olarak, İmam İsmail'in mihrapta zuhuru çok garip geliyordu. Zira vaazlar (doğal olarak) İngilizce dilinde yapılıyordu ama kullandığı terminoloji ve leksikon (lexicon, lugat) İngilizceleştirilmiş İslâmi lafızlar içeriyordu ve hatibin mihraptan bize hitap ederken kullandığı İngilizce mükemmeldi. Öyle ki kullanılan kelimeler ve lafızlar biraz yadırgatıcı olsa da bu akışkan İngilizce'nin içerisinde hiç de eğreti durmuyordu.

Camiye geldiğiniz zaman duvarlarda ve giriş kapısının pencerelerinde camide verilen dersleri ve sohbetleri tanıtan yahut cemaati ilgilendirebilecek iş fırsatlarını gösteren, dini gün ve haftaları hatırlatan çok sayıda ilanla karşılaşılırdınız. Bu ilanları ve bu camide geçirdiğim zamanı hala oldukça faydalı görüyorum zira dil bilgime, yabancı bir dil ile girmiş olduğum münasebete bambaşka bir boyut katmış ve adeta ufku açmıştı bu tecrübe. Zaten bir Müslüman olduğum, Müslüman bir ülkede, her ne kadar dindar olmasam da İslam kültürünün içinde yetişmiş olduğum için adapte olmak, içselleştirmek oldukça kolay olmuştu. Türkiye'de Müslümanlar tarihi süreç ve gelişim içerisinde İslam ile Farsça üzerinden temas kurdukları için daha çok Farsça terimler kullanıyorlar. Fakat burada, Clifton Camisinde, terimlerin Arapça orijinalleri kullanılıyordu ve bağlamın nesneyi, şeyleri (bu vakada dini lugat) nasıl belirlediğine bizzat şahitlik etmek oldukça ilginç bir deneyimdi.

Camiye ilk gidişimde dikkatimi en çok çeken (ve dürüstçe takdir ettiğim) uygulama, belediyenin cuma günlerinde, tam da cuma namazı vakti, camiye gelen Müslümanların sıkıntı çekmemesi

için, trafiği kontrol etmek için bir trafik polisi görevlendirmesiydi. Caminin olduğu yerde trafik lambaları olmadığı ve cami de sürat yapmak için oldukça elverişli ve düz bir yolun kenarında konumlandığı için küçük ama hürmet göstergesi bir dokunuştı. Görevli trafik polisi (kadın yahut erkek) yeri geldiğinde yaşlı ve çocukların karşıdan karşıya geçmelerine yardım ediyor, sürücülerini uyarıyor, park meselerini kolaylaştırıyor ve namaz çıkışı kalabalığın rahatı için trafiği durduruyordu.

Camiyi ilk gördüğümde alışık olduğum camilere benzemiyordu, hatta tepesindeki hilal şeklindeki alemden başka cami olduğuna dair bir işaret içermeyen alelade bir binaydı ve bilmeyen bir camii olduğunu düşünmezdi. Kültürel benliğimden gelen bir alışkanlıkla minarelerin olmayışı ilk başta rahatsız etmişti. Caminin ana yapısı, abartısız süslemelere sahip oldukça sade bir binaydı. Kible de düz değil çapraz duruyordu. Yani bina kibleye göre inşa edilmemişti. Muhtemelen hâlihazırda var olan bir bina camiye çevrilmişti. İnsanlar oldukça cana yakın, sıcakkanlı ve gülümserdiler. Herkes birbirini selamlıyor, dualaşıyorlar ve birbirlerine öncelik veriyorlar, işleri kolaylaştırmaya çalışıyorlardı. 'Türkiye'den de alışık olduğum üzere camiye girerken ayakkabılarımızı çıkarıyorduk ve kadınlar ile erkeklerin giriş kapıları farklıydı.

Lakin alışık olmadığım üzere kadınlar da cuma namazını kılıyorlardı. Renk renk yöresel kıyafetlerini giyinmiş kadınlar kocaları yahut çocukları ile ailecek namaza geliyorlardı. Hatta kendilerine ayrılmış bir yer olmasına rağmen, eğer kalabalık olursa erkekler bölümüne de girip namazlarını eda edebiliyorlardı. Daha sonra müşahade edeceğim gibi kadınların bu özgürlüğü sadece Cuma namazı ile sınırlı değildi. Türkiye'de Müslümanlar arasında gelenek olduğu üzere vaaz, sohbet yahut dini dersler esnasında kadınlar erkeklerden ayrılmıyor, tersine katılım beraber oluyordu. Kadınların bu denli iştirakinin başka yerlerdeki (Meksika, Arjantin, Ruanda gibi) Müslüman cemaatlerde de aynı derecede olduğunu görünce belki de Türkiye'deki anlayışın bir sapma olabileceği fikri aklıma geldi.

Yine Türkiye'deki deneyimimden farklı olarak oldukça çeşitli kavim ve ırklardan insanlarla beraber saf tutuyorduk. Bir göçmenler ülkesi olan Amerika Birleşik Devletleri'nde çok da garip olmayan bu durum yine de hoş bir tecrübeydi, tıpkı adanmış bir Müslümanın rüyalarında olabileceği gibi. Yalnız kanaatimce sarışınlığımdan dolayı yanılıp beni mühtedi bir mümin zannediyorlar ve daha fazla alaka gösteriyorlardı. Cemaatin içerisinde hatırı sayılır miktarda Amerikalı mühtedi de vardı ve bana gösterilen teveccüh bu mühtedilere gösterilene benzer oluyordu. Beni onlarla karıştırdıklarını Türkiye'den doğma büyüme Müslüman olduğumu söylediğim zaman verdikleri tepkilerden de anlıyordum zira bu şaşkın tavra benim Müslüman olabileceğimi hiç akıllarına getirmeyen Amerikalılarda da gözlemliyordum. Beni dışladıklarını söylemiyorum, tersine gayet sahipleniyorlardı. Hatta doktora yapan Müslüman genç imgesinin cami cemaatine yüksek bir haz verdiğini bile söyleyebilirim.

Mühtedi demişken, her cuma günü bir yahut birkaç kişinin camide namazı müteakip imam veya vaiz eşliğinde Kelime-i Şehadet getirip (önce Arapça, sonra İngilizce) aramıza katılmaları sıradan bir vakaydı. İlk başta, hayatımda ilk defa müşahade ettiğimden ötürü, yadırgasam da sonraları artık iyice alışmıştım. Hatta ihtida eden olmadığı zaman hayal kırıklığı içinde oluyordum. Böyle hidayet anlarında tekbirler havada uçuşur, her milletten insan hiç tanımadıkları bu mühtediye sarılıp hoşamedî gösterirdi. İhtida eden kadın olduğu zaman kendisi mihrabın önüne gelmez, imam mikrofonla kadınlar bölümüne seslenir, duyulur duyulmaz bir sesle ihtida eden kadının hidayetine şahitlik ederdik.

Caminin külliyesi ilk görüntüsünden daha büyüktü. Dışarıdan bakılınca sadece ibadet yapılan esas bina görünüyordu ama alan sadece bu binadan müteşekkil değildi. Arka tarafta kocaman bir otopark, camiye bitişik bir hizmet binası ve ayrıca görevlilerin kalabileceği bir lojman vardı. Otopark büyükçe olsa da cuma günleri yetersiz kalıyor, mecburen hemen karşı taraftaki Alman okulunun avlusu kullanılıyordu. Tabii herkes Alman okulundakiler kadar anlayışlı olmuyor, cuma namazı vaktinde Müslümanlar arabaları ile kendi otoparklarını işgal etmesinler diye bazı kurumlar yolun başında nöbet tutuyorlardı. İbadet yapılan alan sadece temel işlevleri yapmak için tasarlanmış gösterişsiz bir yerdi. Minber hafifçe yükseltilmiş bir platformdan başka bir şey değildi, mihrapta herhangi bir süsleme yoktu, duvarlar çıplak ama pencereler sıradan vitraylarla süslüydü. Hahırlar tıpkı Türkiye'dekiler gibi safları gösterecek tarzda dokunmuştu. Cemaatten birinin cenazesi olduğunda Türkiye'deki gibi yeşil, üstü açık bir araba yerine Amerikan usulü simsiyah, büyükçe ve hantal bir cenaze arabası ile cenaze taşınıyordu. Cenaze namazları camide kılınıyor, bazen cenaze sahipleri tıpkı benim alışık olduğum gibi yemek dağıtıyordu. Doktora yaptığım süre boyunca çeşitli kereler (pek de tanımadığım insanların gıyabında) cenaze namazı kıldım. Bu namazlar oldukça sakın geçer, feryat figan olmazdı.

En sevdiğim günler ise bayram namazlarının kılındığı günlerdi. Burada biraz durup, bana çok garip gelen bir uygulamadan bahsetmek istiyorum. Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Müslümanlar yorulmasın, olurlarını dert etmesin diye bizler için hazırladığı çeşitli çizelgeler vardır. Diyanet ne derse bütün ülkenin uyguladığı idealize edilmiş bir düzendir bu. Zannediyorum ulus devletin takıntılı olduğu teklik, birlik düşüncesinin bir yansımasıdır bu ve Amerikalara gidip, farklı uygulamaları görene kadar üzerinde hiç kafa yormadığım bir şeydi. İlk defa ezan sesinin olmadığı bu topraklarda cuma namazını ne zaman kılabileceğimi merak edip, bir uygulamayı telefonuma yüklemek istediğim zaman uygulama bana hangi ölçüm tarzını baz almak istediğimi sorunca durumu kavrar gibi oldum ama esas beni çarpan ilk cuma namazını kılacağım vakit cuma günleri iki defa namaz kılındığını ve birini kaçıranın diğerine yetişebilirse namazını ikame edebileceğini öğrenmem

oldu. Aynı hal bayram namazları için de geçerliydi. Sabahın erken saatlerinde kalkıp gelemeyenler yahut yetişemeyenler için iki saat sonrasına ikinci bir eda düzenleniyordu.²³

Yine aynı meyanda, Türkiye’de tek tip hutbeler yerine gündelik hayattan beslenen, cemaatin sıkıntılarına odaklanan, daha sahici ve çoğu zaman irticali hutbeler okunuyordu cuma ve bayram namazlarında. İmam İsmail olmadığı zaman minbere çıkan kişi eğer Amerika doğumlu değil bir göçmen ise irad ettiği hutbeden kültürel çıkarımlar yapılabiliyordu. Dürüst olmak gerekirse Müslüman ülkelerden gelen hatiplerin konuşmaları hâzrunun toplumla bütünleşmesine, entegrasyonuna pek de yardımcı olacak cinsten olmadığı gibi pek çok kültürel bagajla da malüldü. İmam İsmail ve diğer Amerika doğumlu vaiz ve hatipler ne kadar cesaret ve ilham verici olmaya gayret ediyorlarsa, Müslüman ülkelerden gelen hatipler de bir o kadar korku ögesine odaklanıyorlardı. Birçok kereler (benim de aralarında olduğum) pek çok Müslümanın Amerika’daki yaşantılarından memnun olmayan ve hakiki bir Müslüman olmadığımıza kani olmuş vaizlerle karşılaştım.

Namazlardan sonra aynı Türkiye’de (halkın hafiften, imamların oldukça şikayetçi oldukları) olduğu gibi imam yahut vaiz caminin giderleri için bağış toplarlardı. Hatta seküler vakıf ve şirketlerde olduğu gibi senelik bağış toplama haftası olur, caminin ihtiyaçları için hedef bir miktar belirlenir ve bu hedef cemaate açıklanır, cemaat bu hedefe ulaşmak için gayrete getirilirdi. Bizdeki gibi caminin giderlerinden ve görevlilerin maaşlarından devlet değil, tıpkı Amerika’daki diğer dini gruplarda olduğu gibi cemaat sorumluydu. Dini hizmet isteyen hizmet bedelini kendisi karşıladığı, devletten himmet beklemediği sürece, imkanlar sonuna kadar açıktı. Amerikalı arkadaşım Daryl bir keresinde sadaka kutularına denk gelmiş ve içinde bir miktar para bulunan kutuların ortalık yerde durmasına akıl sır erdirememişti. Durumu izah edip, toplanan paranın sayılıp kasaya konduğunu ama sonradan gelen cemaatin de bağış yapabilmesi için kutunun görülür bir yere konduğunu anlattım. Şaşkınlıkla paranın başkaları tarafından alınabileceğini söyledi. Bunun bir sorun olmadığını, ihtiyacı olanın ihtiyacı kadarını alabileceğini söylediğimde, hala aklına yatmamışçasına başını salladı.

Cuma namazı çıkışlarında kimi mülteciler (genelde Suriyeli) dilencilik yapar, cemaat elinden geldiğince yardımcı olmaya çalışırdı. Müslümanların eli açıklığını gören Amerikalı dilenciler de Cuma namazı saatini bellemişlerdi. Her Cuma çıkışı yolunu bulmaya gelmiş başka bir Amerikalı dilenci göürdüm ve anladığım kadarıyla epey de yük tutuyorlardı. Yalnız, tıpkı Ahmet Haşim’in Frankfurt Seyahatnamesi’nde²⁴ temaşa ettiği gibi, bizim dilencilerimizin aksine sessizce, üzerine

²³ Yazar burada genelde bayram nazmalarını Güneş’in doğuşundan epey bir zaman sonra kılınan ikinci turlarda eda ettiğini itiraf etmektedir.

²⁴ Ahmet Haşim. *Frankfurt Seyahatnamesi* (İstanbul: YKY, 2013 [1933]), 54.

dertlerini naksettikleri bir kartonla beklesirlerdi. Mülteci durumundaki Müslüman dilenciler daha da çekingenlerdi. Hani neredeyse zorla alırlardı verilen sadakayı.

4. İmam ve Cemaat

4.1. İmam

İmam İsmail, Clifton Müslüman cemaatinin anahtar kişiliklerinden birisiydi. Sadece cuma namazlarında hutbe okuması ile değil aynı zamanda sonradan Müslüman olmuş birisi olarak bambaşka bir bakış açısıyla verdiği dini dersler ve yaptığı sohbetlerle de cemaate katkıda bulunuyordu. Müslüman cemaat için bir katalizör işlevi görüyordu tabiri caizse; ülkeye yeni gelen göçmenlerin kültür çatışmalarını hafifleten, mühtedilerin yeni hayatlarına adapte olmalarına yardımcı olan bir katalizör. Amerika doğumlu eski bir Hristiyan olarak ülkedeki çoğunluğun fikriyatını yakından biliyor ve yeni cemaatine bu kafa yapısı, dünya görüşü ile uyum sağlamanın (yahut başa çıkmanın) yollarını gösteriyordu. Konuşmaları ve hutbeleri Müslüman cemaat için oldukça değerliydi kanaatimce. İmam İsmail'in İslam anlayışı geleneksel İslami söylemle bağdaşır ve uyumluydu. İslam adına dünya çapında gerçekleştirilen şiddet eylemlerini eleştirdiğine defalarca şahit oldum. Şöyle diyordu;

'Bu [şiddet] bizim yaptığımız bir şey değil, bu biz değiliz. Evet, yaşadığımız bu ülkede ve dünyada pek çok sorunumuz var ancak sesimizi yükseltebileceğimiz her türlü olanağa da sahibiz. Hiç kimse kendi çıkarlarımızın savunuculuğumuzu yapmamıza engel olamaz ve engel olmayacak. Buna rağmen [...] yaptığımız şey bu [şiddete başvurmak].'

Tabii şiddet karşıtı bu söylemin bir arkaplanı da vardı, zira Clifton Camisi 2005 yılında beyaz üstünlükçü Ku Klux Klan (kısaca KKK) tarafında el yapımı bir bombayla bir sabah namazı vakti bombalanmıştı.²⁵ Bir talih eseri kimsenin zarar görmediği, yalnızca maddi hasarla atlatılan bu eylemden sonra cemaat biraz da yalnız bırakılmışlık duygusu yaşamış o dönem.

Ben bu çalışma için Clifton Camisine gidip gelirken, doktora çalışması için bu camiye seçen Amerikalı siyahi bir Hristiyan olan Daryl isimli bir arkadaşım cemaatle tanışmak ve doktora çalışması için röportaj yapacak birilerini (mümkünse yetkili birilerini) bulmak için bana gelmişti ve beraber camiye gidip İmamı bulmuş ve o akşam yapılacak olan siyer sohbetine davet edilmiştik. Bir cuma günüydü ve aynı gün cuma namazı çıkışında ellerinde 'Sizin Gerçek Efendiniz İsa'dır', 'Kurtuluşunuz İsa'yı Aramanızda' ve 'Cehennemliksiniz' gibi provakatif dövizler taşıyan iki üç beyaz Hristiyan kapıda Müslüman cemaatin epey tepkisini çekmişti. O gün dersim olduğu için çok da

²⁵ Fox19 News, "Explosion Hits Clifton Mosque", 21 Aralık 2005. Retrieved (<https://www.fox19.com/story/4272420/explosion-hits-clifton-mosque/>) (Erişim: 18 Mart 2021).

önemsemeden bu kişilerin yanına gittim, güler yüzle ellerini sıkıp dağıttıkları kitapçıklardan aldım ama çoktan ateşli bir tartışma çıkmıştı bile.

O günün akşamında Daryl ile tekrar camiye gittiğimizde İmam İsmail konu siyer olsa da bir istisna yapmak istediğini söyleyerek, Cuma namazından sonra gerçekleşen olayı hatırlattı ve seçim dönemi boyunca²⁶ bu tür vakaların olabileceğini, Kentucky'deki KKK'nın hayli aktif olduğunu, bu tipdeki insanların kavga etmeye, kavga çıkartmaya geldiklerini, amaçlarının kışkırtmak olduğunu, eğer Müslüman cemaat soğukkanlılığını koruyamazsa istediklerini alacaklarını, bu tür arbedelerin İslâm'a ve Müslümanlara karşı propaganda için kullanılacağını bir bir anlattı ve itidal çağrısı yaptı. Bu insanları hiç muhatap almamayı, görmezden gelmeyi, yürüyüp geçmeyi öğütledi.

İşte bu sohbet sırasında cemaate 2005 yılında camiye yönelik bombalı saldırıyı hatırlattı. Ben hiç duymamıştım ve oldukça şaşırmıştım. Garip olan Cincinnati'deki olan Daryl de duymamıştı bu olayı. Zaten İmam İsmail de yerel insanların konuya çok duyarlı olduğundan yakınmıştı. Doktora çalışmasını cami üzerine yapan Daryl konuya oldukça alaka gösterdi ve detaylı sorular sormaya başladı. İmam olağan şüphelilerin KKK olduğunu söyleyince hayretim daha da artmıştı zira ben KKK'nın, bırakın yasal zeminde faaliyet yapmayı, hala varlıklarını devam ettirdiklerini bile bilmiyordum. Dışarıdan bakan birisi olarak KKK'nın yasadışı faaliyetlerde bulunan modası geçmiş bir örgüt olduğunu düşünüyordum. Afro-Amerikalı olan Daryl bana daha detaylı bir bilgi verdi ve KKK'nın düşünce ve ifade özgürlüğü altında hala yasal olarak örgütlenip, faaliyet sürdürdüklerini anlattılar İmam İsmail ile.

Bu bağlamda İmam İsmail Hz. Muhammed'in hayatına referanslar vererek İslam'ın mütebessim yüzünü anlatma gayreti içerisindeydi;

‘Onları [Müslüman olmayanları] kucaklamalıyız, onlara gülümsemeliyiz. İslam'ı bütün dünyada anlatmak bizim görevimiz ve insanlara tepeden bakarsak, onlara her seferinde öfkemizi gösterirsek bunu yapamayız.’

Bununla beraber Müslüman çoğunluklu ülkelerde İslâmi yaşamı etkileyen kültürel sınırlamaların farkındaydı. Amerika'ya yeni gelen Müslüman göçmenlerin, yeni ülkenin kültürü ile kaynaşmalarını etkileyen kültürel bagajlar taşıdıklarını görüyordu. Bazen neyin kültür, neyin dini inanış olduğunu ayırt etmek oldukça zordur. Kimi zaman din kültür haline gelirken, bazen de kültür dinin bir parçası olur. İmam İsmail müminlerin toptan bir reddediş yerine, yeni toplumsal hayat karşısında

²⁶ Olay 2016 yılının yaz aylarında gerçekleşmişti ve muhafazakâr Cumhuriyetçi Parti adayı Donald Trump'ın (aynı yılın kasım ayında yapılan seçimlerde başkan seçildi) seçim kampanyası oldukça problemlili söylemlere dayanıyordu. Bir defasında Müslüman bir aileyi (sonradan haksız olduğu apaçık ortaya çıkacağı üzere) hedef göstermişti ve bu durum Müslümanlar arasında infiale sebep olmuştu. Clifton Cami cemaatinin ilk ve tek şahit olduğum protesto eylemi bu dönemde gerçekleşmişti. Bir yıl önce (2015) Kuzey Karolina Üniversitesi'nde Müslüman öğrencilerin katledilmesiyle de birleşince tepki oldukça büyümüştü.

fikri çaba içerisinde olmaları, toplumsal hayat üzerine düşüncelerini sağlamak için elinden geleni yapıyordu;

‘Hiç kimse bizim gibi yaşamak zorunda değil ve biz de diğer kültürlerin değerli, olumlu yönlerini takdir etmeyi öğrenmeliyiz. Ve belki de onlar da bize bir şeyler öğretebilirler. Örneğin, bize hayvanlarla birlikte yaşamayı öğretebilirler. ’

Açıkça kültürün dini yaşamın bir parçası haline gelmiş olan bazı kısımlarından pek de memnun değildi. Bu tavır bana kendi ülkemdeki kimi dini kanaat önderlerini, ilahiyatçıları hatırlatıyordu. Daryl ile gittiğimiz sohbetler sırasında hidayet hikayesini anlatınca birçok şey kafamda netleşti. İmam İsmail Türkiye’de Müslüman olmuştu. Türkiye’ye yaptığı turistik bir ziyaret sırasında İstanbul’da İsmailağa Cami cemaatiyle tanışmış ve kendisine gösterilen ilgiden etkilenerek din değiştirme fikri aklına gelmiş. Nihayet, daha sonra birkaç defa daha geldiği Türkiye’de ailecek ihtida etmişler. Adının İsmail olması da bir tesadüf değildi. Benim devlet bursuyla doktora yapan bir Türk olduğumu öğrendiği zaman oldukça ilgilenmişti. Türkiye’deki pek çok İslam alimi ile iletişim halinde olduğunu söyledi bana. Hatta beni İstanbul’dan gelecek olan (yine İsmailağa cemaatinin ileri gelenlerinden birisiymiş) bir şeyhin sohbetine davet etti ama adını şimdi hatırlayamadığım bu şeyhin sohbetine katılamadım.

İmamla bu küçük konuşmamız bana çok şey öğretmişti. Dini yaşamın ne kadar farklı yüzleri olabileceğini, hakikatin farklı görünüşleri olduğunu zaten teoride biliyordum belki ama bizzat tecrübe etmek bambaşka bir ufuk açabiliyor insanda. İmamın geçmişi (İrlanda kökenli Amerikalı bir mühtedi) Cincinnati’deki Müslüman toplumun Amerika Birleşik Devletleri’ne uyum sağlamasına oldukça yardımcı oluyor. Sistemin içinden, sistemi bilen birinin yardımı, el yordamı ile yolunu bulmaktan çok daha fazla konfor ve imkân sunuyordu şüphesiz.

4.2. Cemaat

Bu çalışmanın biraz da Türkiye’deki uygulamalar ile Amerika’daki Müslüman yaşamın kıyaslamasını da içerecek şekilde evrildiği yadsınmaz. Ancak bu tür farklılıkların gözler önüne serilmesi dini yaşamın (ve hatta imanın) farklı veçhelerini görmemize de yarıyor. Anlayış ve usül farkı başka şeyleri de etkiliyordur eminim. Hatırlıyorum, Amerika’daki ilk günlerimde dindar bir arkadaşım, şeriatın türlü türlü olduğunu, tek bir şeriat değil de birden fazla şeriat olduğunu söylediğim zaman, şeriatın tek olduğunu söyleyerek beni azarlamıştı. Yine hafızam beni yanıltmıyorsa beni mürted olmakla suçlamış ve cezasının da epey sert olduğunu hatırlatmıştı. Ancak başka Müslümanların çok daha rahat bir anlayışla hayatlarını sürdürdüklerini de söylemeliyim. Cincinnati Üniversitesi’ndeki

(University of Cincinnati) hocalarımdan biri ihtida etmiş bir siyahi idi. Siyahlar arasında zaman içerisinde gelişen Müslümanlaşma dalgalarından²⁷ üçüncü dalga Müslümanlaşmaya aitti.

Cincinnati'deki Müslüman cemaatin tek bir görünümü, tipolojisi yoktu. Buradaki Müslüman toplum pek çok farklı ülkeden gelen, farklı kültürel bagajlara sahip insanlar tarafından oluşturulmuştu. Hatta tek bir inanç sistemine sahip yekpare bir topluluk da değillerdi. İslam'da tıpkı dünyanın çeşitli bölgelerindeki diğer dinler gibi, farklı mezhebi bölünmelere sahiptir. Tabii ki koca İslam tarihini burada özetleyecek değilim ama Cincinnati'deki Müslüman cemaatin farklılığını vurgulamak adına, İslam dünyasında her zaman farklı fıkhi farklılıkların olduğunu hatırlamak gerekir. Bu durumdan Cincinnati şehrindeki Clifton Camisi müdavimleri de münezzeh değillerdi. Hatta kültürel farklılıklar bile farklı anlayışlar geliştirilmesini besleyen bir unsur olabiliyordu. Örneğin, Sünni İslam'ın daha esnek bir kolu olan Hanefi mezhebine bağlı olan ve seküler/laik bir siyasi tecrübeden gelen Türkler karşı cinsle daha rahat iletişim kurabiliyorlardı. Konuyu cinsellikle sınırlandırmamak adına, bu durumu muhafazakâr İslami anlayışlara karşı daha eleştirel olabildiklerini vurgulayarak genişletebiliriz.

Camiye çok yakın bir yerde olan Cincinnati Üniversitesindeki Türk öğrenciler diğer Müslümanlara göre daha esnek olabiliyorlardı. Bununla beraber, diğer Müslüman öğrenciler- Türk arkadaşlarıyla aynı yahut benzer fikirleri paylaşırsalar bile- ülkelerindeki hükümet biçimlerinden veya kültürel anlayışlarından ötürü bu fikirleri beyan ederken daha tutumlu olabiliyorlardı. Örneğin, bazı Suudi öğrenciler kendi hükümetlerinden aldıkları bursu kaybedebilecekleri bürokratik meselelerle uğraşıyorlardı. Zira Vahhabi inancına göre kadınlar ancak yanlarında bir erkek vasi (mahrem) olduğu zaman seyahat edebilirlerdi. Dolayısıyla, Cincinnati Üniversitesindeki Suudi kadın öğrenciler ancak kocaları, babaları yahut erkek kardeşleri yanlarında olduğu zaman Amerika'ya eğitim için gelebiliyorlardı. Suudi hükümeti kadın öğrencilerin bu şartı uygulamadığını, etrafından dolaştığını anladığı zaman bu öğrencilerin burslarını kesebiliyordu.

Yine de her iki taraf ta (Türkler ve Suudi öğrenciler) Müslümanlıkları söz konusu olduğunda ABD hükümetine karşı ortak bir dil geliştirebiliyor, İslamofobi karşısında güceniyorlar ve bunu ifade etmekten de geri kalmıyorlardı. Donald Trump 2016'da seçimle iş başına gelip, ilk uygulaması da pek çok Müslüman ülkeye seyahat yasağı koymak olunca²⁸ bütün Müslümanlar- haklı olarak-

²⁷ ABD'deki siyahiler arasında gerçekleşen Müslümanlaşma eğilimi üç ana döneme ayrılıyor. Çağdaşımız olan zamanı da kapsayan üçüncü dalga Müslümanlaşma kabaca 1980'lerin sonu, 1990'ların başına kadar götürülüyor. Bkz: Gisela Webb, "Third-wave Sufism in America and the Bawa Muhiyadden Fellowship". *Sufism in the West*, Ed. Jamal Malik - John Hinnells (New York: Routledge, 2006), 86-102.

²⁸ Michael D. Shear - Helen Cooper, "Trump Bars Refugees and Citizens of 7 Muslim Countries". *The New York Times*. (27 Ocak 2017). Retrieved (<https://www.nytimes.com/2017/01/27/us/politics/trump-syrian-refugees.html>), (Erişim: 10 Aralık 2020)

ortak bir tepkiselliğe büründüler. Aynı durum İslamofobi ile baş etmek zorunda kaldıkları zaman da kendini gösteriyordu. ABD’de oldukça yaygın olan ‘toplu katliamlar’ın (mass shooting) faileri genelde beyaz erkekler oluyor ancak bu kişiler hâkim medyada ‘yalnız kurt’ olarak görülüp (kısmen) aklanırken (zira bu söylem terör bağlantısının daha en baştan elenmesine neden oluyor), Müslümanlar daha hiçbir eyleme karışmadan, başka ülkelerde gerçekleşen olaylar yüzünden günah keçisi ilan edilmelerine neden oluyor. Halbuki araştırmalar ABD’deki Müslüman göçmenlerin Avrupa’da kilere ve ABD’deki diğer göçmen gruplara oranla daha çabuk topluma entegre olduğunu gösteriyor.²⁹ Öte yandan ABD’deki Müslümanlar, ülkedeki en barış yanlısı gruplar. Hiç şiddete katılmıyorlar değil belki ama çeteleşmiyorlar, hatta silahlanmıyorlar bile.

Sonuç

Bu araştırmayı yaptığım sırada Cincinnati’deki Müslüman toplum epey zamandan beri şehirde kendine bir yer edinmişti ve bu çalışma farklı toplumsal arka plandan gelen Müslümanların farklılıklarını gözlemleme fırsatı sundu bana. Clifton Camisi kendi başına bir eritme potasıydı. Sadece bir sosyolog olarak değil bir Müslüman olarak da bu fırsatı yakalayabildiğim için oldukça memnunum. Kendi ülkemde bu denli renkli bir dini hayatı yakalama, tecrübe etme fırsatım olmuyordu ancak bu demek değil ki ABD’deki Müslümanlar bir rüyayı yaşıyorlar. Aksine bu ülkenin kendine has problemlerini iliklerine kadar hissediyorlar.

Pek çok Müslüman- tıpkı diğer az gelişmiş yahut gelişmekte olan ülkede olduğu gibi- ABD’yi bir fırsatlar ülkesi olarak görüyor ve buraya gelip, acı, istenmeyen hakikat suratlarına çarptığında buranın bir rüya ülkesi olmadığı gerçeğiyle yüzleşmek zorunda kalıyorlar. Hayat meydan okumalarla dolu, “refah toplum”larında bile. Dini özgürlükler üzerine kurulu olduğu genel kanısının hâkim olduğu ABD, Müslümanlar için engellerle dolu. Yükselen yeni muhafazakarlık Müslümanlarca yüzleşmek zorunda oldukları hakiki bir tehdit olarak algılanıyor.

Bu çalışmada kendimi ABD’de Müslüman olmanın zorlukları ile sınırlandırdım ama kültürel ve mezhebi farklılıkların da ne derece önemli ve takdire şayan farklılıklar sunabildiğini de görme fırsatım oldu. Kimse tek bir kimliğe indirgenemez, her birey birçok kimliği aynı anda taşırlar ve bu farklı kimlikler toplum içerisinde oynadığımız rolü de belirlerler. Farklı kimliklere sahip insanların bu farklılıklarını anlayabilmek için bir araştırmacı olabildiğince derinlere inebilme yeteneğine sahip

²⁹ Kristine J. Ajrouch, “Global contexts and the veil: Muslim integration in the United States and France”. *Sociology of Religion* 68(3) (2007): 321-325; Yvonne Y. Haddad, *Not quite American?: The shaping of Arab and Muslim identity in the United States* (Waco, TX: Baylor University Press, 2004); Alex Nowrasteh, “Muslim Immigration and Integration in the United States and Western Europe”. *CATO Institute* (2016). Retrieved (<https://www.cato.org/blog/muslim-immigration-integration-united-states-western-europe>). (Erişim: 29 Ocak 2021).

olmalıdır. Dolayısıyla ‘keşimsellik’ (intersectionality) Cincinnati’deki Müslüman toplumu incelemek için bambaşka imkanlar sunabilir. Müslüman kadınlar, Afrikalı Müslümanlar, işçi Müslümanlar ve hatta mühtediler bağlam içerisinde çok daha zorlu tecrübelerle gebedir kanaatimce. Bu çalışmayı keşimsel (intersectional) bir araştırma olarak dizayn etmemiştim, yer yer farklı katmanlara göndermeler yapsam da keşimsel bir çalışma olduğunu söyleyemem. Ancak sahaya inmek isteyen diğer araştırmacılar bu seçeneği de göz önünde tutabilirler. Umarım benden sonraki araştırmacılar için temel alabilecekleri bir çalışma ortaya koyabilmişimdir.

Kaynakça

- Ahmet Haşim. *Frankfurt Seyahatnamesi*. İstanbul: YKY, 2013 [1933].
- Ajrouch, Kristine J. “Global contexts and the veil: Muslim integration in the United States and France”. *Sociology of Religion* 68(3) (2007): 321-325.
- Al Wazni, Anderson B. “Muslim women in America and hijab: A study of empowerment, feminist identity, and body image”. *Social Work* 60(4) (2015): 325-333.
- Bauman, Zygmunt. *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı yayınları, 2009.
- Becker, Howard S. *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York: The Free Press, 2008[1963].
- Bonilla-Silva, Eduardo. *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*. Lanham: Rowan and Littlefield, 2013.
- Bowen, Patrick D. *A History of Conversion to Islam in the United States, Volume 2: The African American Islamic Renaissance, 1920-1975*. Boston: Brill, 2017.
- Clough, Patricia T. “Autotelecommunication and autoethnography: A reading of Carolyn Ellis’s final negotiations”. *Sociological Quarterly* 38 (1997): 95–110.
- Curtis IV, Edward E. *Muslims in America: A short history*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Daniels, Roger. *Coming to America: A History of Immigration and Ethnicity in American Life*. New York: Harper Collins, 1990.
- Eisgruber, Christopher L. - Sager, Lawrence G. *Religious freedom and the constitution*. Boston: Harvard University Press, 2009.
- Ernst, Carl (Ed.). *Islamophobia in America: The anatomy of intolerance*. New York: Springer, 2013.
- Fox19 News, “Explosion Hits Clifton Mosque”, 21 Aralık 2005. Retrieved (<https://www.fox19.com/story/4272420/explosion-hits-clifton-mosque/>) (Erişim: 18 Mart 2021).
- Ghaffari, Azadeh - Çiftçi, Ayşe. “Religiosity and self-esteem of Muslim immigrants to the United States: The moderating role of perceived discrimination”. *International Journal for the Psychology of Religion* 20(1) (2010): 14-25.
- Ghumman, Sonia - Ryan, Ann Marie. “Not welcome here: Discrimination towards women who wear the Muslim headscarf”. *Human Relations* 66(5) (2013): 671-698.
- Grandin, Greg. *The Empire of Necessity: Slavery, Freedom, and Deception in the New World*. New York: Metropolitan Books, 2014.
- Goffman, Erving. *The Presentation of Self in Every Day Life*. Edinburg: University of Edinburg Press, 1956.

- Gomez, Michael A. *Black crescent: the experience and legacy of African Muslims in the Americas*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Haddad, Yvonne Y. *Not quite American?: The shaping of Arab and Muslim identity in the United States*. Waco, TX: Baylor University Press, 2004.
- Hurd, Elizabeth S. *Beyond Religious Freedom*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Jalalzai, Farida. "The politics of Muslims in America". *Politics and Religion* 2(2) (2009): 163-199.
- Kaplan, Jeffrey. "Islamophobia in America?: September 11 and Islamophobic Hate Crime". *Terrorism and Political Violence* 18:1 (2006): 1-33.
- Livengood, Jennifer S. - Stodolska, Monika. "The effects of discrimination and constraints negotiation on leisure behavior of American Muslims in the post-September 11 America". *Journal of Leisure Research* 36(2) (2004): 183-208.
- Love, Erik. *Islamophobia and racism in America*. New York: New York University Press, 2017.
- Nowrasteh, Alex, "Muslim Immigration and Integration in the United States and Western Europe". *CATO Institute*. (2016) Retrieved (<https://www.cato.org/blog/muslim-immigration-integration-united-states-western-europe>). (Erişim: 29 Ocak 2021).
- Omi, Michael - Winant, Howard. *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*. New York: Routledge, 2014.
- Rauf, Feisal A. "The relationship between the Muslim world and the United States and the root of Islamophobia in America". *Journal of Ecumenical Studies* 51(2) (2016) 189-197.
- Reed-Danahay Deborah E. (Ed.). *Auto/ethnography: Rewriting the self and the social*. New York: Oxford, 1997.
- Shear, Michael D. - Cooper, Helen, "Trump Bars Refugees and Citizens of 7 Muslim Countries", *The New York Times* (27 Ocak 2017), Retrieved (<https://www.nytimes.com/2017/01/27/us/politics/trump-syrian-refugees.html>). (Erişim: 10 Aralık 2020)
- Simmel, Georg. "Bireysellik ve Kültür." *Metropol ve Zihinsel Yaşam*.  ev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis yayınları, 2009. 317-330.
- Simmel, Georg. "Bireysellik ve Kültür." *Yabancı*.  ev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis yayınları, 2009. 149-154.
- Tönnies, Ferdinand. *Cemaat ve Cemiyet*.  ev. Emre Güler. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018.
- Turner, Richard B. *Islam in the African-American experience*. Indiana University Press, 2003.
- Webb, Gisela. "Third-wave Sufism in America and the Bawa Muhaiyaddeen Fellowship". *Sufism in the West*, 86-102. Ed. Jamal Malik- John Hinnells. New York: Routledge, 2006.

Vidal-Ortiz, Salvador. "On Being a White Person of Color: Using Autoethnography to Understand Puerto Ricans' Racialization". *Qualitative Sociology* 27(2) (2004): 179-203.

Zuberi, Tukufu. *Thicker Than Blood: How Racial Statistics Lie*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.

Din Sosyolojisi Araştırmaları
E-ISSN: 2791-8998
Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)

İbn Haldun’a Göre Toplum ve Devlet *
Society and State According to Ibn Haldun

Mürşit Ünalır

Malatya Milli Eğitim Müdürlüğü, Öğretmen.
Malatya, Turkey
unalır44@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7316-5365>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/Date Received: 01.09.2021
Kabul Tarihi/Date Accepted: 10.10.2021
Yayın Tarihi/Date Published: 20.10.2021

Atıf / Citation: Ünalır, Mürşit. “İbn Haldun’a Göre Toplum ve Devlet”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 1/1 (Ekim/October 2021) 63-82.

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

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

* Bu alışma Yrd. Doç. Dr. Hüsamettin Yıldırım danışmanlığında 2015 yılında Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı’nda “İbni Haldun ve Thomas Hobbes’un Siyaset Felsefelerinde Devlet” başlığıyla Yüksek Lisans Tezinden hareketle hazırlanmıştır.

Öz

Toplumsal temel üzerine felsefesini kuran İbn Haldûn, ilm-i umran ve asabiyyet kavramları ile toplumsal yaşam ve örgütlenmesinin ortaya çıkardığı her türlü olay ve kurumu inceleme konusu yapar. Bu çerçevede üzerinde durduğu mevzulardan biri de devlettir. Devletin kuruluşunu asabiyyet bağı üzerinden temellendiren İbn Haldûn, asabiyyeti ise toplumun bir araya gelerek bir birliktelik oluşturması ve bu birlikteliği devam ettirmesi olarak açıklamaktadır. Yakınlık bağı, ortak ruh, dayanışma duygusu, askeri ruh veya ünsiyet bağı gibi farklı anlamlar yüklenen asabiyyet kavramı, İbn-i Haldun tarafından toplumların uygarlığa doğru ilerlemesinde temel güdüleyici toplumsal bağ olarak değerlendirilmektedir. Ona göre asabiyyet bağı toplumsal ve hukuki bir sistemin oluşmasına öncülük eden bir birlikteliği, hem de ilkelikten kurtularak devlet kurmaya ve uygarlık yolunda ilerlemeye yönelten en tabii bir gücü ifade eder. Yani devlet asabiyyenin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. İbn Haldûn devleti toplumdan ayırıştırarak incelemeyi. Organizmacı bir yaklaşımla, devletleri ele alan İbn Haldûn, devletlerin de tıpkı insanlar gibi sınırlı bir ömre sahip olduğunu ifade etmiştir. Devletin doğal ömrünü üç nesil ile sınırlandıran İbn Haldûn, bunu da asabiyyet teorisi ile açıklamaktadır. Devletin ömrünü 120 yıl ile üç döneme ayırarak incelemiş ve her dönemi kendine has özellikler taşıyan kuruluş, yükseliş ve yıkılış aşamaları olmak üzere üç kategoride açıklamıştır. Çalışmamızda Müslüman âlim İbn Haldûn'un toplum ve devlet anlayışını inceleme konusu yaptık.

Anahtar kelimeler: Asabiyyet, Umran, Birey, Toplum, Devlet.

Abstract

Building his philosophy on a social basis, Ibn Haldun examines any sort of event and institution caused by the social life and organization with the concepts of *Ilm-i Umran* and *Asabiyyet*. One of the issues on which he focuses in this sense is the state. Basing the establishment of the state on the bond of *asabiyyet*, Ibn Haldun explains the concept of asabiyyet as the society's ability to form a unity by coming together and maintain this unity. Ascribed such different meanings as bond of kinship, common spirit, sense of solidarity, military spirit or tie of friendship, the concept of asabiyyet is considered and interpreted by Haldun as the basic motivating social bond in the societies move towards civilization. To him, the bond of asabiyyet refers both to a union that blazes the trail for the formation of a social and legal system and to a natural power that leads the society to establish a state by getting rid of primitiveness and to progress towards civilization. That is, the state emerges as a result of *asabiyyet*.

Ibn Haldun does not examine the state by dissociating it from the society. Treating the states form an organismic approach. Ibn Haldun points out that the states, just like humans, have a limited lifespan. Limiting the natural lifespan of a state to three generations, Ibn Haldun explains this with the theory of *asabiyyet*. Dividing the lifespan of a state into three periods with 120 years, Ibn Haldun explains each period in three categories, which are establishment, rise and destruction, each having peculiar characteristics. We made research subject Muslim scholar Ibn Haldun's understanding of society and state.

Keywords: Asabiyyet, Umran, Individual, Society, State.

Giriş

İnsan topluluklarının ilk kez tarım yapmaya başlamasıyla gerçekleşen yerleşik düzene geçiş, bir arada yaşamaya başlayan toplulukların sosyo-ekonomik yapılarında değişikliğe neden olmuştur. Tarımsal faaliyetlerde ilerleyen bu yerleşik topluluklar, zamanla doğal yaşam alanlarını değiştirirken kullandıkları kaynaklar ve toprak parçaları üzerinde hâkimiyetlerini inşa etmişlerdir. Kuşkusuz bu hâkimiyet zamanla elde ettikleri yeni bilgiler, kullanılan araçlar ve iklim koşulları tarafından belirlenen bir hâkimiyetti. Bu ilerlemeler tabii olarak yerleşik topluluklarda bazı değişimleri de kaçınılmaz kıldı. Toprağı işlemeye başlayan insanoğlu, bu düzen ve sistem sayesinde nüfusunu arttırırken yerleşik kültür, iş bölümü, mimari ve özel mülkiyet gibi yeni durumlarla da karşı karşıya geldi. Yeni koşulların ortaya çıkardığı bu hususlar insan topluluklarının birlikte çalışmasını (sulama kanalları, tapınaklar, kaleler, imaretler vb.) kaçınılmaz kılarken tüm bu parçaları koordine edecek bir yönetim aygıtının olmasını da zorunlu kıldı. Bu yönetim yapılanmasında liderler, yardımcılar, yönetim birimleri ve çeşitli iş paylaşımlarının olması gerekiyordu. Bu gerekliliğin bir sonucu olarak güçlü kabileler ve şahsiyetler yaşanan savaşların neticesine göre yerleşik düzene geçmiş, bu durum toplulukların kimler tarafından yönetileceğini de ortaya çıkarmıştı. Boy ve kabilelerin devletleşme sürecinde zaman, mekân ve iklim koşullarından da etkilenen insanları bir arada tutmayı sağlayan sözlü ve yazılı hukuk kuralları da oluşmaya başlamıştır.

İnsanlık tarihinin en eski kurumlarından olan hukuk ve devlet yapılanması, hiç şüphesiz ki Antik Yunan'dan başlayarak günümüze kadar filozoflar tarafından çokça ilgilenilen alanlar haline gelmiştir. Antik Çağ'da gelişen felsefe; varlık, bilgi, sanat, ahlak, estetik, mimari, din ve eğitim gibi konuları işlerken; devlet nedir, devlet yöneticileri nasıl olmalıdır gibi sorular sorarak yeni bir alanın yani siyaset felsefesinin inşa edilmesine olanak sağlamıştır. Normatif bir disiplin olarak kabul edilebilecek siyaset felsefesi tarihinin Antik Çağ ile başlayan bir süreç olduğu söylenebilir. Platon'un *'Devlet ve Yasalar'* adlı eseri ile Aristoteles'in *'Politika'* adlı eseri siyaset felsefesi alanında yazılan ilk eserler olarak kabul edilir. Platon, toplum ve devlet öğretisini *'Devlet'* adlı yapıtında ortaya koyar. Bu dünyanın devleti İdealar'a uygun bir devlet olacaksa, yukarılarda, en geride bir 'İdealar devleti' de daha doğrusu İdea olarak devlet (devlet İdea'sı) var olmak durumundadır. Bu dünyadaki devlet ise, hani o doğup, büyüüp, gelişen ve değişen devlet, bu İdea'nın kopyası, imgesidir.¹ Platon, devlet anlayışını insanın birlikte yaşama zaruretinden meydana gelen şey olarak tanımlarken devlet öğretisi ile toplum öğretisi arasında bir ilişki kurmaya çalışmıştır. Aristoteles ise Platon'un bu idealar teorisine karşı çıkarak her devletin iyi işler yapmak amacıyla kurulmuş bilinçli eylemler ortaya koyan bir

¹ Platon, *Devlet*, (Çev. Cenk Saraçoğlu), Bordo-Siyah Yay., 2005, İstanbul, s. 21.

topluluk olduğunu ifade etmiştir. İnsanın tek başına değil; ancak bir topluluk içinde yaşamak mecburiyetinde olduğunu belirten Aristo'ya göre, insan 'siyasal hayvan' (zoon politikon)'dır.² Devletsiz bir hayatın sadece Tanrılar ve hayvanlar için mümkün olduğu kanaatindedir. Doğa, güçlü olanla güçsüz olan arasındaki zıtlıkla yönetilir. Güçlünün, güçsüz olana hükmetmesi de adaletin gereğidir. İnsanlar doğaları gereği ya yöneten ya da yönetilen konumundadır. Kimin doğa tarafından yönetmeye veya yönetilmeye uygun bulunduğu elbette savaşlarla belirlenecektir. Yönetilenler, doğanın düzenine benzer şekilde galip gelenlere boyun eğmek mecburiyetindedir.

Başka filozofların devlet ile ilgili görüşlerini de şöyle sıralayabiliriz: Machiavelli'de amaç; Cicero'da halkı tanımlayan şey; Jean Bodin'de, birçok ailenin ortak çıkarlarının ortak bir güç ve akılla doğruluk ve kazanç üzere yönetilmesi; Thomas Hobbes'da doğa durumundan uzaklaşan insanların toplumsal sözleşme yolu ile bir araya gelmesi; Hegel içinse bireyin özgürleşmesi, birey olarak kalabilmesi ve mutluluğa ulaşması; Rousseau, Spinoza ve Lock'a göre ise toplumsal bir sözleşmenin ortaya çıkardığı sonuç; Marx'da ise toplumun sınıflara bölünmesi sonucunda meydana gelen sonuç³ olarak tarif edilir. İslam dünyasının en önemli filozoflarından olan Farabi ise, Eflatun'un devlet görüşünü benimser. Onun devlet ve toplum görüşü, ütöpik bir beklentiyi andırıyorsa da o, gerçek toplumu da kabul eder. Farabi'nin düşündüğü mükemmel devlet, insanlığı kuşatan, çok yönlü bir dünya devletidir. Farabi, devleti doğuştan on iki meziyeti taşıyan kişinin yönetmesi gerektiğini savunur. Fiziksel olarak sağlıklı, muhakeme yeteneği yüksek, hafızası diri, zeki, güzel konuşabilen, öğretme ve öğrenmeye yatkın, nefisini kontrol altında tutabilen, doğruluktan yana, adaleti ve adalet ehlini seven, yüce olan, iyi mizaçlı, dirayet ve irade sahibi olan biri olması gerektiğini ifade eder.⁴

İbn Rüşt ise devlet konusunda Eflatun'a yakın bir perspektifte meseleye bakar. Devletin yaşça olgunluğa ermiş aydın kişiler tarafından yönetilmesinin gerekliliğine vurgu yapar. İslam filozofları içerisinde çok farklı bir yere sahip olan Gazali ise devlet konusundaki görüşlerini şöyle sıralar:

İnsan yaratılışı gereği tek başına yaşamını devam ettiremez. Bu, neslin devamı için olduğu gibi, ihtiyaçların karşılıklı ilişkilerle temin edilmesi için de gereklidir. Fakat insanlar toplum halinde yaşarken karşılıklı paylaşımlara gireceklerinden aralarında bazı sorun ve anlaşmazlıklar da söz konusu olacaktır. Şayet onlar, bu durumda kendi hallerine bırakılacak olurlarsa kimse diğerinin mutluluğu için çalışmayacak ve birbirlerini ortadan kaldırmaya çalışacaklardır. İşte bunu önlemek için

² Aristoteles, *Politika*, (Çev. Mete Tunçay), 2014, İstanbul, s.9.

³ Cengiz Çuhadar, *Bazı Filozofların Düşüncesinde Devlet Kavramı*, Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12:2 (2007) Elazığ, s.114-126.

⁴ Farabi, *El Medinetü'l Fazıla*, Çev: Nazif Danışman, Ankara, 2001.

bir hukuk sistemi, bir hakem, kanun yapıcı veya hükümet gerekli olduğu gibi, bu siyasi organizasyonu sağlayacak bilgi, basiret ve liderlik gücüne sahip, özel yetenekleri olan kimselerin de bulunması gereklidir. Bütün bunların zirve noktasında ise bir hükümdar veya yöneticinin bulunması gereklidir.⁵

İbn Haldûn'un devlet anlayışını doğru kavrayabilmek için onun toplum biçimleri sınıflandırmasını ve asabiyyet teorisini doğru şekilde tahlil edebilmenin gerekliliği çok açıktır. Bu nedenle İbn Haldûn'un devlet anlayışı bu düşünce temelinde incelenecektir. İbn Haldûn bütün toplumsal olayları, olguları ve kurumları incelerken ve devleti açıklarken tarih ve din meselelerini çalışma alanının konusu yapmıştır. Tarih alanında yaptığı çalışmalar umran ilmi dediği yeni bir ilim sahasının oluşmasına neden olmuştur. Umran ilmi sadece tarihsel bir metodoloji olmayıp iktisat ve sosyoloji gibi alanları da kapsar. Buradan hareketle bu makalede İbn Haldûn'un devlet anlayışını toplumla seçici yakınlık içerisinde incelemeye çalışacağız.

1.İbn Haldun'un Topluma Bakışı

İnsanoğlunun temel gereksinimlerindeki çeşitlilik ve sürekli artış gösteren beklenti ve ihtiyaçlar, onun topluluk halinde yaşamasını ve iş bölümü yapmasını kaçınılmaz kılmıştır. Hayatını belirli bir düzen ve süreklilik içerisinde devam ettirebilmesi için yiyecek temin etmesi ve güvenliğini sağlaması gerekmiş, bu ihtiyaçlar ise insan topluluklarının bir arada yaşamasına ve çeşitli paylaşımlarda bulunmasına, yaşanan hayat ile ilgili karşılaşılan güçlüklerin aşılmasına olanak sağlamıştır.

İbn Haldûn bu hususu şöyle açıklar: Her türlü eksiklikten uzak olan Tanrı, insanı yaratırken gıda dışında başka şeyle yaşayamayacak bir şekil ve surette yaratmıştır. İçgüdüleri insana gıdayı araştırma yolunu göstermiştir. Aynı zamanda Tanrı, insanı ihtiyaç duyduğu yiyecekleri bulabilecek ve kazanabilecek güçte yaratmıştır. Fakat tek bir kişi yalnız başına muhtaç olduğu gıdayı temin etmekte yetersiz kalacaktır. İnsanların her biri, kendisini koruyabilmek için başkalarından yardım istemeye muhtaçtır. Çünkü her türlü eksiklikten uzak olan yüce Tanrı, hayvanların mizaç ve tabiatlarını meydana getirdiğinde yırtıcı birçok hayvana, insanın gücünden daha büyük bir kuvvet verdi. İnsana ise bütün bunların karşılığı olmak üzere akıl ve el verdi der.⁶ İbn Haldûn insanların, başlangıç zamanında bir arada yaşama çabalarını doğal bir durum veya davranış olarak görür. Bu durum insan iradesi dışında gelişir. Fakat kurulan bu düzen içerisinde insan iradesi sınırlı olsa da kendisini gösterebilir.

⁵ Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Yay., İstanbul, 2011, s. 272.

⁶ İbni Haldun, *Mukaddime*, C.1, (Çev. Zakir Kadiri Ugan), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1968, s. 100-101.

1.1. Toplumsal Yaşam Biçimleri

İbn Haldûn toplumsal yaşamın insan doğasının bir zorunluluğu olarak tezahür ettiğini düşünür. İnsanların bir araya gelerek oluşturdukları bu toplumsal örgütlenme biçimi İbn Haldûn'un kavramsal terminolojisinde 'Umran' diye adlandırılır. "Umran; bayındırlık ve bayındırlaşma, medeniyet ve ilerleme, güvenlik, refah ve saadet"⁷ gibi anlamlara gelmekle birlikte genel olarak toplumsal organizasyon, toplumsal yapı olarak da ifade edilebilir. Bu anlamda İbn Haldûn için umran olgusunun üç özelliğinden bahsedilebilir.

Bunlar:

- i. Tabii: İnsan toplumu tabiidir, insan tabiatı gereği sosyaldır, tek başına yaşayamaz.
- ii. Organik: İnsan toplumunun belli bir düzen içinde gelişmesi zorunludur.
- iii. Fonksiyonel: Bireyler iyi yaptıkları ve kazanç elde ettikleri belli bir işte uzmanlaşmaya yönelirler.⁸

İbn Haldûn umran ilmini sosyal bir disiplin olarak, umranın tabiatını ve yasalarını keşfetmek üzere oluşturmuştur. Bu ilim, tarih ve kültür arasında bir köprü vazifesi görürken toplumun tahlil edilmesini amaç edinir. Bu sebeple umran ilminin bir söz sanatı olmadığını şu şekilde vurgular: Bahsedeceğimiz bu ilim hitabet ilmi değildir. Çünkü hitabet mantık ilimlerinden biridir. Ve hitabet ilminin konusu, bir fikri kabul veyahut reddetmeye yönelik vurgulu ve etkileyici sözlerdir. Ayrıca bu ilim siyaset-i medeniye ilmi de değildir der.⁹ Çünkü siyaset-i medeniye insan türünün korunup kollanması ve güvenli bir şekilde kalıcılığının sağlanması yönünde politikalar geliştirmeyi amaçlamaktadır. O halde İlm-i Umran hitabet ve sivil siyasetin konu ve amaçlarından farklıdır.¹⁰

Burada İbn Haldûn'un umran ilmi ile hitabet ve sivil siyasetin konularını birbirinden ayırdığını, umran ilmini bu kavramlardan uzaklaştırdığını tespit etmek mümkündür. Toplumların yaşama yöntem ve anlayışlarının birbirinden farklı olduğunu tespit eden İbn Haldûn, toplumu farklı sınıfsal yapılara ayırarak incelemeye çalışır. Bu ayrıştırmanın temeline de ekonomi ve üretim biçimlerini koymaktadır.

1.2. Kır ve Kent Toplamları

İnsanlık tarihi incelendiğinde toplulukların yaşayış tarzının çeşitli devrelere ayrıldığı görülür. Bu sınıflamanın en temel sebebi insanların hayatlarını devam ettirebilmek için ortak yaşamayı seçmesi ve üretim etkinliklerini organize etmeye yönelik düzenli dayanışmayı oluşturmasıdır. Bu temel

⁷ Ferid Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998, s. 1120.

⁸ Huriye Tevfik Mücahid, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, İz Yay., İstanbul, 2005, s. 159.

⁹ İbni Haldun, a.g.e, C.1., s. 91.

¹⁰ Ramazan Yelken, *Tarih Sosyolojisi*, Vadi Yay., Ankara, 2007, s. 116.

insani davranıştan yola çıkan İbn Haldûn toplumları inceleme yöntem bilimi olarak iki temel kavram oluşturmıştır. Bahse konu olan bu iki kavram bedevilik (kır yaşamı) ve hadarilik (kent yaşamı)tir. Bedevi kelimesi bir şeyin ilk kez görülmesi anlamına gelen *be-de-ve* kökünden türetilen, bir şeyin gözüken ilk halı¹¹, çölde, kırsalda yaşayan, göçebe anlamlarına gelmektedir.¹² Hadari kelimesi ise hazır olmak anlamına gelen *ha-da-ra* kökünden türetilmiş ve bedevi kelimesinin zıddını ihtiva eden şehir ve burada yaşayan insanları tanımlamak için kullanılan bir kelime olmuştur. İbn Haldûn'un bu kelimeleri kullanımında da umran kelimesini kullanımında olduğu gibi bir ayırıcı özelliğin söz konusu olduğu görülmektedir. Bu kelimeler onda bu sözünü ettiğimiz bilinen anlamları yanında daha özel belli birer ekonomik ve toplumsal örgütlenme biçimini, yaşam ve anlayış tarzını ifade etmek üzere teknik kavramlar olarak özenle seçilmiş ve öyle tanımlanmışlardır.

İbn Haldûn'a göre, göçebelik ve yerleşiklik dönemleri insanlar için tabii bir durumdur.¹³ Bedevileri böyle yaşamaya iten şey ise doğal zorunluluktur. Bunlar, ister istemez göçebe veya köy hayatı şeklinde yaşam sürerler; çünkü kentsel yaşamda (hadari) bulunması mümkün olamayan ve gerek hayvancılık gerek çiftçilik için zorunlu olan tarımsal etkinliği, ancak bu yaşamda bulabilirler. O nedenle kırsal yaşam çevresinde kalmaları bir mecburiyettir. Göçebe ve kırsal düzende bulunanlar, tüm yaşam durumlarında yalnızca zorunlu ihtiyaçlarını sağlamaya çalışırlar. Daha ötesine güç yetirmek isteseler de bunu başarmaya pek muktedir olamazlar. Kentliler ise gereksinimlerinden fazlasını elde etmeye çalışırlar. Tüm çaba ve gayretleri ihtiyacından fazla kazanç, imkân ve menfaat sağlamaktır. Bu durum ise kendi içinde acımasız bir döngüye sebep olmaktadır. Bu çıkar amaçlı, acımasız döngü kent yaşamındaki insanlar arasında birliktelikten uzak farklı davranışların gelişmesini sağlayacağından kırsal yaşamda görülen dayanışma anlayışının da zaman içinde kent yaşamında ortadan kalkmasına neden olmaktadır. İbn Haldûn bu durumun nedenini farklı bir formasyonda insanın medenileşme çabası olarak görmektedir. Göçebelik, şehirlerin ve medeni hayatın başlangıcı ve bütün insanların yerleşik hayata başlamadan önce yaşadıkları ve geçirdikleri dönemdir. Çünkü kişinin ilk önce araştırarak ve çaba göstererek bulacağı nesne zaruri, yani kendini korumak için gerekli olan araçtır. Kişi ancak zaruri olan ihtiyacını temin ettikten sonra hayatta mükemmelliği ve genişliği arar. Göçebe hayatın zorluğu medeni hayatın önceliklerinden öncedir. Bundan dolayı göçebenin gayesini medenileşmek ve medeniyete doğru ilerlemek olarak düşünür.¹⁴

¹¹ İbni Haldun, a.g.e., C.1, s. 303

¹² İbni Manzur , *Lisanü'l Arab*, "beda" md., C. XIV, Beyrut, 1988, s.65.

¹³ İbni Haldun, a.g.e., C.1, s. 303.

¹⁴ İbni Haldun, a.g.e., C.1, s. 308.

İbn Haldûn 'bedevi' ile 'hadari' kavramlarını ayırmak için 'zaruri', 'haci' ve 'kemali' kavramlarını kullanır. "Zaruri; hayatta kalabilmek için gereken yiyecek, giyecek ve meskenden ibarettir. Haci; zaruret arz etmeyen, ancak mevcudiyeti insanı daha da rahat ettirecek, o an için olmasa bile gelecekte ihtiyaç hissedebilecek şeylerdir. Kemali ise gelecekteki ihtiyaçlarını karşılama konusunda belli bir noktaya gelmiş olan insanların, estetik ve başka kaygılar ile geliştirdiği hususlardır. Bedeviler zaruri olanla yetinmek zorundadır. Haci ve kemali ile sadece hadariler ilgilenebilir. Hadarilerin toplu olarak yaşamalarının sebebi haci ve kemali olanı geliştirerek muhafaza etmektir."¹⁵ Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere İbn Haldûn'un bedevilik ve hadarilik arasındaki ayrımı coğrafi, ekonomik ve toplumsal yaşam şartlarına bağladığı çok açıktır. Toplumlar başlangıçta bedevi iken savaşlarla, ekonomik etkinliklerin çeşitlenmesiyle ve güç birliği yoluyla gelişmiş ve hadari toplumlara dönüşerek medenileşmişlerdir. Hadariler mal ve canlarının savunulması işini, kendilerini idare eden yöneticilere, koruma görevini üstlenen askerlere havale etmişlerdir. Bu yüzden de asabiyyete o kadar çok muhtaç olmazlar.¹⁶

1.3. Kır ve Kent Topluluklarının Ekonomik, Sosyal ve Siyasal Yapıları

İbn Haldûn, kır ve kent toplumunun temel ayrışmasının yaşama biçimlerinin farklılığı ve bu yaşama biçiminin ekonomik etkinliklerinden ileri geldiğini öne sürer. Kırsal yaşam süren bedevi topluluklar, çiftçilik ve hayvancılık gibi doğal geçim yolunu seçenlerdir. Bu topluluklar; yiyecek, giyecek ve konut gibi yaşamsal ihtiyaçlarının yalnızca zorunlu olanlarıyla yetinmek durumundadırlar. Gelenek ve görenekler de bu yaşam koşullarına göre şekillenmektedir. Kıldan, yünden veya ağaçtan, hatta çamur ve taştan evler yaparak bu evlerde yaşarlar. Amaçları buralara sığınmak ve emniyette kalmaktır. Temel ihtiyaçlarını temin etmeye gelince; kolay ulaşabilecekleri besinleri tercih ederler ve aza kanaat ederler.¹⁷

İbn Haldûn bedevi topluluklar ile ilgili yaptığı bu tespitlerin yanında kent toplumları ile ilgili olarak da şunları söyler: Konaklar ve yüksek yapılar meydana getirirler. Binaları yükseltirken mimarisini, güzel ve sağlam yaparlar. Sanat ve endüstri alanında oldukça ileri düzeydedirler. Bu ilerlemeyi somutlaştıran mühendislik harikası su yolları yaparlar. Gündelik yaşam için gereken eşyaları güzelleştirmek onlar için bir alışkanlık haline alır. Bu suretle şehir hayatına alışır. Bunların bir kısmı sanat ve sanayi alanında çalışarak geçinmeyi, diğer bir kısmı ise ticareti meslek edinir. Bunlar göçebelere ve köylerde yaşayanlardan daha çok para kazanır, göçebe ve köylülerden daha iyi ve geniş

¹⁵ Tahsin Görgün, *İbni Haldun*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDV İslam Ansiklopedisi), C. XIX, Diyanet Vakfı Neşriyat, İstanbul, 2009, s. 547.

¹⁶ Süleyman Uludağ (Sati el – Husri'den), *İbni Haldun Üzerine Araştırmalar*, Dergah Yay., İstanbul, 2001, s. 199 – 200.

¹⁷ İbni Haldun, a.g.e., C.1, s. 305.

bir hayat sürerler.¹⁸ Kır ve kent toplumlarının ekonomik eğilimlerini böyle açıklayan İbn Haldûn, bu iki toplumun sosyal yapılarını ise daha çok ahlaki perspektiften ele alır. Çünkü şehir yaşamını tercih edenler, dünya nimetlerine çok fazla önem verirler. Ama kırsal yaşamı tercih etme zorunluluğunda bulunanlar sadece zorunlu temel ihtiyaçlarını karşılayabilecek kabiliyettedir, bolluk ve zenginlik içinde değildir. Öz benlikleri daha az kirlenmiştir ve ilk doğal yapıya daha yakındırlar diye ifade eder.¹⁹

2. İbn Haldun'un Asabiyye'ye Bakışı

İbn Haldûn'un asabiyyet kavramını Mukaddime'de farklı bağlamlarda ve anlamlarda kullanması bu kavramın kapsamı üzerinde uzlaşma sağlanmasını güçleştirmektedir. Bu konuda M. Çağrııcı şunları ifade etmektedir: İbn Haldûn asabiyyet teriminin kendi felsefesinde içerdiği manayı tam olarak ifade eden bir tanım ortaya koymuş değildir. Bu yüzden çeşitli araştırmacılar, asabiyyet teriminin Mukaddime'de 'dayanışma ruhu, topluluk ruhu, kabilecilik, kan bağı, sosyal dayanışma' gibi kavramlardan biri veya birkaçı karşılığında kullanıldığını öne sürmüşlerdir. Bununla birlikte İbn Haldûn asabiyyet kavramını dar manada savunma veya saldırı maksadına yönelik, birliktelik enerjisi sağlayan toplumsal bilinç şeklinde anlamaktadır. Mukaddime'nin bu konuyu işleyen ilk bölümlerinden de anlaşıldığına göre asabiyyet; ırki bağların, coğrafi, siyasi yahut da dini sebeplerin doğurduğu birlik ve dayanışmasıdır. En ilkel şekliyle asabiyyet, insan doğasında bulunan zulüm ve düşmanlık eğilimlerine karşı yine aynı tabiattan gelen akraba vb. yakınlarla acıma duygusunun doğurduğu yardımlaşma ve dayanışma davranışdır.²⁰ A. Gürkan ise şunları belirtir: Bu tabir (asabiyyet) kan bağlarından gelen etkili ve örgütlü birliktelik manasını taşır. Merkezi bir devlet veya yönetim kurmak ve bunu genişletmek için birleşmek amacı ile hareket eden çeşitli ve dağınık kabilelerin bir otorite veya birliğe katılmaları ve bunu kuvvetlendirmeleri siyasi düşünce sahasında asabiyye tabirinin biraz genişletilmiş olan manasına karşılık gelir.²¹

Asabiyyet kavramı, İbn Haldûn için bütün kamusal olayların arkasındaki en önemli güçtür. Devletin kuruluş, gelişme ve yıkılış süreci içerisindeki kamusal bütün iş ve işlemler asabiyyet kuramı üzerinden temellendirilir.

¹⁸ İbni Haldun, a.g.e., C.1, s. 304.

¹⁹ Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yay., İstanbul, 2011, s. 101.

²⁰ Mustafa Çağrııcı, *"Asabiyyet"*, TDV İslam Ansiklopedisi, Diyanet Vakfı Neşriyat, İstanbul 1191, C.III, s. 454.

²¹ Ahmet Gürkan, *İslam Kültürünün Garbı Medenileştirilmesi*, Nur Yay., Ankara 1965, s. 249.

Asabiyyet, biyolojik kan bağı üzerine kurulmuş olup her ailenin bir bakıma kendi dayanışmasını kendi yakınlıkları içerisinde oluşturmaktadır. Bu dayanışma aile, kabile, devleti oluşturan boy ve sülale ile çeşitli siyasi oluşumlarda varlığını somut olarak ortaya koyar. İbn Haldûn'a göre insanlar belli nedenlerle bir araya gelerek güçlü bir dayanışma yaratır. Bu dayanışma sayesinde pek çok güçlükleri yener ve ulaşmak istedikleri hedeflere ulaşırlar. Üstün veya muhteşem insan olarak kabul edilen fertleri başarılı kılan kişisel yetenekleri değil, içinde yaşadıkları güçlü dayanışması olan toplulukların yarattığı enerjidir. Daha doğrusu, o topluluğu kazanmak için gösterdikleri beceri ve gayretleridir. İbn Haldûn, toplumsal olayların mimarı olarak kahramanları görmez. Ona göre kahramanlar ortam ve koşulların soy dayanışmasının ürünüdür.²²

Asabiyyet kuramı ile ilgili olarak L. Çilingir'in görüşleri ise şu şekildedir: İlk bedevi toplum aşamasında ortaya çıkan asabiyye farklı toplumsal aşamalarda da içerik değiştirerek varlığını devam ettirir. Genel olarak ele alındığında o her türlü toplumsal birimde, üyelerini birbirine yakınlaştıran, bu üyelere 'biz' bilinci veren, dolayısı ile toplumu mümkün kılan bir ilkedir. Her ne kadar şehir (hadari) umranına geçildikten sonra belli bir otorite, devlet oluşuyor ve bu siyasi otoritenin kendine has askeri ve sivil korucu kurumları inşa ediliyorsa da asabiyye duygusu ilkin kurucu akraba dayanışmasında, sonra da askeri ve bürokratik güç ile egemen gücü elinde bulunduran yani mülk sahibi ile devletin bu yeni zümreleri arasında etkin olmasıyla meydana gelir. Elbette asabiyyenin farklı toplumsal aşamalardaki güç ve ağırlığı değişik olmaktadır. Ancak ilkel yahut bedevi toplulukları oluşturan ailelerde asabiyye en güçlü görünüme sahiptir.²³

Aynı soydan gelen ve aralarında yakın bağ bulunan insanlar yardımıyla bir güç oluşturulabilir. Bu bir nevi örgütlenme yöntemidir. Ortak bir ülkü etrafında birleşen göçebe kabileleri ancak soy yakınlığı güçlü hale getirebilir. Fakat bu güç birlikteliği sadece kabileci bir karaktere sahiptir. Gerçek anlamda asabiyyet kavramı modern sosyolojinin temel kavramlarından olan ırk ve güç birlikteliğini aşarak vatan, tarih, kültür, gelenek, görenek gibi ortak paydalara dayanan bir milliyet ve ülkü fikrinden çok, yalnızca ırk birliğinden kaynaklanan bir kavmiyetçiliğe benzemekte; fakat bugünkü ırkçılıktan daha dar çerçevede kabileci bir karakter göstermektedir. Zira İbni Haldun bir dini amaç ve kaygılardan hareketle "Asabiyyet kuramını İslam tarihi boyunca ortaya çıkmış olan bütün problemleri halledebilecek yegâne anahtar" olarak kabul etmiştir.²⁴

²² Oktay Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, On İki Levha Yay., İstanbul, 2008, s.35

²³ Lokman Çilingir, *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*, Araştırma Yay., Ankara, 2009, s.114.

²⁴ Muhammed Abid el-Cabiri, *Nişin İbni Haldun*, Çev. Harun Yılmaz, Divan İlmi Araştırmalar Der., Sayı:21, (2006/2) s. 15.

2.1. Öykünme Teorisi

İbn Haldûn'a göre insanların ve toplulukların büyük bir kısmı, çeşitli nedenlerden ötürü, kendilerinden farklı olarak gördükleri insan ve toplulukları taklit etme, onlara uyma eğilimi gösterirler. O bunu şu şekilde dile getirir: Öz varlık ve kalp daima kendi kavimlerini yenen toplulukların yetkinlik ve üstünlüklerine inanır. Bu toplulukların eksiksiz, kusursuz ve erdem sahibi olduğunu düşünür. Kendi yenilgilerinin doğal bir sebepten olmadığı düşüncesini artık içselleştirmişlerdir. Yenilen kimse bu hususta yanlış fikre kapılarak buna inandıktan sonra bütün iş ve hareketlerinde kendisini yeneni örnek alır ve ona benzemeye çalışır. Yahut kendisine üstün gelen kimsenin yenebilme gücünün sadece asabiyetten ve kuvvetten ileri gelmediğini; onun alıştığı âdet, inanış ve mesleğinden de ileri gelebileceği fikrine de kapılır, bunu da yenilginin sebepleri ile karıştırır. İşte bu gibi sebeplerden dolayı yenilgiye uğrayan kimse, giyim, kuşam ve bütün diğer eylemlerinde kendisini yeneni koşulsuz taklit eder.²⁵

Cemil Meriç'e göre taklidin toplum kaderinde oynadığı rolü, Tarde'den çok önce açıklığa kavuşturan İbn Haldûn'dur. Mağluplar, galiplerin âdet ve kurumlarını taklit ederler. İbn Haldûn'a göre bu taklidin sebepleri:

a- Bilinçsiz bir hayranlıktır.

b- Yenilen kavmin, mağlubiyetin daha olumsuz bir duygu durumundan veya manevi değerlerden ileri geldiğine inanmak istememesi ve düşmanının zaferini üstün tekniğine, silahlarına veya kurumlarına atfetmesidir.

c- Mağlupların galiplerin başarı nedenini, onların bazı âdet ve kurumlarında araması ve bu âdet ve kurumları taklit ettikleri ölçüde kendilerinin de başarıya ulaşacaklarına inanmalarıdır.²⁶

Yenilenin yeneni taklit etmesi her koşulda ve zamanda gerçekleşebilecek bir durum değildir. Yenilen ve yenilen arasında etkileşim olması kaçınılmaz olmakla birlikte bir topluluğun bir başka topluluğu tamamen değiştirmesi pek mümkün değildir. Kır toplumu ile kent toplumu karşılaştırıldığında, kültürel etkileşimin yönü, kural olarak kır toplumundan kent toplumuna, diğer bir deyişle, alt kültürden üst kültüre doğrudur. Dolayısıyla tarih boyunca yaşanan savaşlar, ekonomik ilişkiler, sosyal ve kültürel etkileşimler, toplulukların yönünü güçlü ve baskın olan olgu ve olaylara yöneltmiştir.

İbn Haldûn insanoğlunun devamlı surette değişime açık bir varlık olduğunu bu fikirleri çerçevesinde ele alarak hayatta hiçbir şeyin durağan olmayacağını ifade etmiştir. Bütün bir hayatımızı

²⁵ İbni Haldun, a.g.e., C.1, s.375.

²⁶ Mehtap Soylu, *İbni Haldun'da Sosyolojik Düşünce*, Gazi Üniv. Eğt. Bil. Ens., Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2007, s. 58.

etkileyen temel süreçler güç ve ekonomik etkinlikler üzerine bina edilmiştir. İşte bu sebeple İbn Haldûn toplumsal değişim ve dönüşümlerde yaşanan etkileşimde itici güç olarak yönetebilme isteğini ve ekonomik etkinlikleri koymuştur.

3. İbn Haldun'un Devlet Anlayışı

Devlet; belirli bir toprak parçası üzerinde hâkimiyeti ve kudreti olan, otoritesi yasaya ve güç kullanma yeteneğine dayanan (çeşitli kurumlar ile memurlardan oluşan) bir politik aygıttır. Devlet üç ana unsurdan meydana gelir: ülke (toprak), egemenlik (meşru otorite) ve halk. Bu üç unsurdan biri eksik olduğunda orada herhangi bir devletten söz edilemez. Devleti ortaya çıkaran nedenlerle ilgili farklı görüşler içerisinde İbn Haldûn'un devlet teorisi ile benzeşen yaklaşım ise kuvvet ve mücadele teorisi. Bu fikre göre devlet, toplumda iş bölümü olgusu ile ortaya çıkar.²⁷

İbn Haldûn'a göre en genel manada devlet, toplu halde yaşayan insanların ihtiyaçlarının temini, doğaya karşı kendilerini savunmaları, birbirlerinden gelecek tehditlerin zorunlu bir sonucudur. Her ne kadar insanlar tabiat itibarıyla kötü olan fiillerden ziyade iyiliğe eğilimli iseler de onların tabiatlarında başkalarına kötülük etme, başkalarının haklarına zarar verme eğilimi de vardır. Siyasi otorite ve siyasi otoritenin toplum üzerindeki hâkimiyeti tesis edilmediği takdirde insanların birbirlerine zarar vermeleri kolay kolay engellenemez. Dolayısıyla hem toplumsal hayatın emniyeti ve korunması için hem de insanlar arasındaki ilişkilerde adaletin tesisi için siyasi otoriteye, kanun koyucuya mutlak surette ihtiyaç vardır, şeklinde izah eder.²⁸ Buradan hareketle şunu ifade edebiliriz ki devlet yukarıda da bahsettiğimiz gibi asabiyyetin kemale, nihayete ermiş durumudur.

İbn Haldûn'un felsefesinde tek başına asabiyyet bağı devletin oluşumu için yeterli değildir. Güçlü bir lider de devletin oluşumu için en önemli zorunluluktur. İbn Haldûn'a göre devletin yerleştirilip güçlü tutulması yakınlık bağıyla olmaktadır. Ancak devletin kuruluşunun ilk dönemlerinde, bu bağa yaslanılarak birliktelik korunmaktadır. Fakat devlet yerleşip oturduktan ve güçlendikten sonra asabiyyet bağı önemini kaybeder. Devleti yönetecek liderin üstün meziyetleri ve kabiliyetleri ile hukuk normlarına bağlı güçlü kurumların varlığı devlet gücünün sürekliliğini ve kalıcılığını sağlamada büyük önem arz etmektedir.

Devletin kuruluş ve oluşumu hususunda İbn Haldûn'un bir başka görüşü de şöyledir: Bir siyasi teşekkülün kuruluş yıllarında hâkimiyeti sağlayabilmesi ve yeni bir devletin kurulabilmesi için 'milliyeti' şart koşturmuştur. Çünkü ona göre başka unsurların bir milliyetin hâkimiyetini kabul edip

²⁷ Düvenci, S. "Kuvvet ve Mücadele Teorisine Göre Mezopotamya'da Devletin Ortaya Çıkışı", Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi, Yıl: 2018, Cilt: 1, Sayı: 1, s.107.

²⁸ Neşet Tok, *Siyaset Felsefesine Giriş*, Kaknüs Yay., İstanbul, 2005, s. 110-111.

onların egemenliklerinde yaşamaları yalnızca güç ile mümkündür. Başka bir anlatımla farklı unsurların bir milliyete boyun eğmeleri sadece dinamik ve etkin bir güçle mümkün olabilir. Bununla beraber o kurucu unsurun bir ülkü etrafında birleşmelerini de devleti kurma aşamasında en önemli husus olarak görmektedir.²⁹

3.1. Devletin Kuruluşunda Geçirdiği Aşamalar

İbn Haldûn'a göre devlet bazı aşamalardan geçerek varlığını ya sürdürür ya da yok olur. İbn Haldûn'un bu konudaki görüşleri 'dönemler kuramı' ya da 'tavırlar teorisi' olarak isimlendirilir. İbn Haldûn siyasi hayatı da genelde umran gibi vücut bulmuş doğal bir durum olarak görmektedir. Dolayısıyla onun karakterini belirlemede kullandığı yöntemler genelde tabiat bilimlerinden, özelde de biyolojiden alınmıştır. Genetik olarak siyasi hayatın gelişimini değişik aşamalarda incelemektedir. Nasıl doğmuştur, nasıl büyür, olgunlaşır, ihtiyaçlar ve ölür... İbn Haldûn devletlerin ömrünü tıpkı insanın ömrüne benzeterek açıklama yoluna gider.

İbn Haldûn doktor ve müneccimlerin (astrolog/yıldız falcısı) iddialarından da zaman zaman etkilenir ve insanın doğal ömrünün 120 yıl olduğunu ifade eder. Ona göre Nuh vakası gibi nadir haller müstesna olmak üzere insanlar doğal yaşam süresi olan 120 yıldan fazla yaşayamazlar. Bu tespitten hareketle devletlerin ömürleri de üç nesli geçmez (İbn Haldûn için her neslin ortalama ömrü kırk yıldır.). Devlet ömrünün çoğunlukla üç nesli geçemeyeceğini iddia etmesinin sebebini ise şu şekilde açıklar: Devleti kuran ilk nesil göçebe ve sert mizaçlıdır. Asabiyyetin şiddet ve erkini muhafaza ederler ve kılıçları da keskin olur. Bundan dolayı kavim ve boylar tarafından acımasız olarak bilinirler. Diğer kavimler onlara yenilirler. İkinci nesil ise devlet sahibi olmak, bolluk, refah ve huzur içinde yaşamak, sonunda ise göçebelik halini bırakarak yerleşik düzene geçmek ister. Yerleşik hayata geçince de darlıktan kurtularak bolluk ve refaha kavuşur. Bu nesil yücelik ve liderliği ortaklaşa taşımaktan mahrum edildiğinden yücelik ve liderlik bir kişide toplanır. Bu sebepten ötürü asabiyyetin şiddet ve kuvveti az çok kırılmış olur. Halk bu durumda boyun eğmeye alışır. Fakat bu nesil devleti kuran ilk nesli hatırlayıp onların hallerini, yücelik ve kudretlerini, sahip olduklarını korumak ve korunmak hususunda nelere katlanmış olduklarını ve cesaretlerini gözleri ile gördükleri için bu özelliklerinden bir kısmını kaybetseler de asabiyyetin beslediği şeref ve onuru büsbütün bırakmazlar. Üçüncü nesil ise göçebelik yıllarını ve yaşadıkları halleri büsbütün unuturlar. Değersizliğe katlanmaya, bolluk ve bereket içinde yaşamaya alıştıkları ve bu hayatın en olgunluk derecesine yükseldikleri için artık güçsüzleşmiş bir topluluğa dönüşürler. Bu sebeple devletin himayesine muhtaç olurlar ve asabiyyet tamamen unutulur. Bunlar giyim kuşamlarında, ata binmek ve güzelce süngü

²⁹ Osman Elmalı, *İbn Haldun ve Machiavelli'nin Realist Siyaset Kuramları*, Ekev Akademi Dergisi, Yıl:7, Sayı:15 (Bahar, 2003) Erzurum, s.135.

kullanmak hususlarında askere benzer iseler de bu bir gösterişten ibaret olup aslında çok korkaktırlar. Düşman üzerlerine yürüdüğünde karşı koymaktan acizdirler. Bundan dolayı devletin başında bulunan hükümdar ile yiğitlik sahibi olan kimseler başka insanlar sayesinde güç ve kudret kazanmak isterler. Bu sebeple kölelerini çoğaltırlar. Kendisine hizmet etmeye gönüllü olanlara cömert bağışlarda bulunurlar.³⁰ Bu göz kamaştırıcı yaşam, üçüncü nesil için aynı zamanda devletin sonu anlamına da gelmektedir. Bu son aşama yaşlılık ve hastalık evresidir. Hem kendi içindeki birliktelikte hem de savaş durumlarında devleti ayakta tutacak bütün dinamik unsurlar artık çürümeye yüz tutmuştur. Devletin yıkılışı artık kaçınılmazdır.

Yukarıda açıklanan üç evre en genel manada asabiyyet teorisinin devlet yapısında geçirdiği değişim ve dönüşümdür. Devletin evreleri başlığıyla da devletlerin beş evreyi geçemeyeceğini vurgular.

- I. Birinci Evre: Zafer ve Başarı
- II. İkinci Evre: Otorite Sahibi Olma
- III. Üçüncü Evre: Rahatlama
- IV. Dördüncü Evre: Yetinme ve Barışma
- V. Beşinci Evre: Saçıp Savurma

Devletlerin çöküşleri konusundaki düşünceleri ile kendisinden sonraki pek çok düşünürü ve ilim adamını etkilemeyi başaran İbn Haldûn'un devletlerin çöküşü ile ilgili determinist bir tutum ve anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Toplum ve devlet ekseninde meydana gelen değişimleri 'sünnetullah' düşüncesinden hareketle birçok ayet ve hadis ile izah etmeye çalışan İbn Haldûn, bir organizmaya benzettiği devletleri doğan, büyüyen, gelişen ve ölen bir yapı olarak açıklar. Ayrıca İbn Haldûn'un devlet anlayışının temel özelliği devletlerin ömrünün sınırlı tutulmasıdır. Devletler yıkılışlarına kadar yukarıda bahsedilen evreleri yaşayarak nihai bir sonla parçalara ayrılırlar. İbn Haldûn'un devlet anlayışı elbette ki sadece kuruluş, yükselme ve yıkılma süreçlerinin izahından ibaret değildir. Devletin işleyişini sağlayan bürokrasi, devlet yöneticilerinin özellikleri ve görevleri de onun bahsettiği hususlar arasındadır.

3.2. Toplumcu Devlet Anlayışı

İbn Haldûn'un toplum düşüncesinde en temel ilke, toplumsal yaşamın bir zorunluluk olduğu ilkesidir. Çünkü bu insanın yaratılış gayesine en uygun olanıdır. İnsanın yaşaması için ekonomik bazı etkinliklerde bulunulması zarureti ortaya koyan İbn Haldûn için toplumsal yaşam, bu

³⁰ İbni Haldun, a.g.e., C.1, s.432-433.

ekonomik etkinliklerin de lokomotifidir. İmar faaliyetleri, kültürel etkinlik ve değerler, ahlaki yetkinlik, üretim, sanat ve en önemlisi devlet, ancak insanların bir arada yaşaması ile gerçekleşebilir. İbn Haldûn için toplum olma bilincine ulaşmış insanların siyasal, sosyal ve ekonomik yaşamları, çalışma alanının en önemli kısımlarını oluşturur. Daha önce de vurgulandığı gibi toplulukların bir araya gelerek oluşturdukları devlet kurumu, yakınlık bağı (asabiyyet) ile ulaşılabilen nihai bir hedef-tir. Devlet ise bu kabile düzenini sona erdiren son aşamadır. İbn Haldûn için devlet; asabiyyet ve umran teorisi üzerine inşa edilmiş, halk için sorumluluk almayı gerektiren bir güç olma ve medenileşme sürecidir.

İnsani yükümlülükler devlet kurumlarının bazı sorumluluklar üstlenmesini gerekli hale getirir. Bu sebeple İbn Haldun'a göre yöneticiler; iyilik üzere olmak, küçük suçları affetmek, güç yetiremeyenlerin yükünü kaldırmak, çeşitli olanakları sağlamak, güçlülere, sıkıntılara katlanmak, verilen söze, yapılan sözleşmeye uymak, ırz ve namusun korunmasını sağlamak, kanunlara saygı göstermek, din çevrelerinin inançlarına saygı göstermek, onların dilek ve taleplerine önem vermek, hakka/hukuka çağırana değer vermek, güçsüzlere ve durumları kötü olanlara merhametli ve adaletli olmak, hak ve adalete bağlı kalmak, yardım isteyenlerin isteklerine, yakınmalarına kulak vermek, zulümden, haksızlıktan, hileden, oyundan, sözleşmeyi bozmaktan sakınmak ve benzeri erdemler alanında gayret gösterir halde bulunmak... O zaman anlarız ki yöneticilerde yönetim ahlakı oluşmuştur. Ve biliriz ki onlar, yetkileri altındakileri ya da daha geniş çapta uyrukları yönetmeye layıktırlar ve bu durum Tanrı'nın onları başarılı kıldığı bir iyilik fırsatıdır.³¹

İbn Haldûn hiç şüphesiz kamu yararını, devletin oluşmasına zemin hazırlayan insanları hatırlatarak tarif etmiştir. Asabiyyet kuramına göre kabileler soy dayanışması ile bir araya gelir. Bu kabileler kendi içlerinden birini lider kabul ederler ve devamında yakınlık bağıyla birbirine bağlı bu insanların oluşturduğu devlet düzeni, başında bulunan yönetici, lider, hükümdar veya kralın güçlerini koruyabilmesi için hukuka bağlı, ahlaklı ve erdemli bir insan olmasını bekler. İbn Haldûn'a göre mevcut yönetici halkını memnun ve ikna edici bir yönetim ortaya koymalıdır. Bunu sağlamanın tek yolu ise devlet yöneticisinin ortaya koyacağı adaletli ve ilkeli bir yönetim anlayışıdır.

3.3. Devletin Ekonomik ve Sosyal Görevleri

İnsanın yaşamını devam ettirebilmesini, insanların toplu halde yaşamaları gerekliliği ile açıklayan İbn Haldûn, toplumsal yaşamın insanlar arasındaki alışverişi zorunlu kıldığı tespitini yapmaktadır. İbn Haldûn için bu ekonomik zorunluluk doğal olarak insanlar arasındaki iş bölümünü de

³¹ İbni Haldun, a.g.e., C.1, s. 365-366

gerektirmektedir. İnsanlar bu yolla ihtiyaçlarını daha kolay bir şekilde elde edebilecekleri gibi, daha fazlasını da istemeleri halinde kazanabileceklerdir.

İbn Haldûn eserlerinde iktisatla, geçim ve kazanç yollarıyla ilgili konulara diğerlerinden önce yer verir. Bunun sebebini ise zorunlu olan, kemal için gerekli olandan daha önce gelir düşüncesiyle açıklar.³² Hatırlanmalıdır ki Batı dünyası toplumların ekonomik etkinliklerini 18. yüzyılda incelemeye başlamışken İbn Haldûn onlardan çok önce 14. yüzyılda toplumsal olaylar gibi ekonomik olayların da bazı yasalar ve kurallara göre oluştuğunu açıklamıştır.

İbn Haldûn'un ekonomiyile ilgili açıklamalarının önemli bir yanı da bu konuya dini ve ahlaki pencereden bakmamış olmasıdır. Kazanç konusunu ele almasına rağmen nelerin haksız kazanç olduğunu incelememiştir. Zekât konusuna değinmemiş, faiz konusundaki dini ve ahlaki tartışmalara girmemiş, bir bakıma faizi doğal bir iktisadi olay olarak görmüştür. İktisadi konularda İbn Haldûn'un amacı, fıkıh âlimleri gibi hukuki ve şer'i kaideler koymak olmadığı gibi, sufiler gibi bazı manevi hükümler koyarak nasihat etmek de değildir. Onun tek amacı, toplumsal iktisadi faaliyetleri görüldüğü ve yürüdüğü biçimde aynen tasvir etmektir.³³

İbn Haldûn; devletin ekonomik faaliyetlerine ilişkin görüşlerini açıklarken şöyle der: Devlet ile hükümdar veya yönetici ticaretin akışını sağlayan tek güçtür. Dünya imarınının madde ve kaynağı da devlettir. Devlet ve hükümdar mal ve paraya muhtaç olur, gelirleri eksilir, tükenir yahut kamu giderlerini azaltamazsa devlet hizmetinde bulunanların elindeki para da azalır. Bunlar akrabalarına ve hizmetlerinde bulunanlara sağladıkları ücretleri azaltırlar. Hâlbuki bu kimseler, halkın çoğunluğunu teşkil eden diğer sınıflardan daha çok alışveriş yaparlar. Bu olumsuzluğun bir sonucu olarak da piyasalarda durgunluk başlar.³⁴

Ahlak ve hukuk ekseninde devletin ekonomik etkinliklerinin serbest piyasa koşullarına göre belirlenmesini savunan İbn Haldûn, bu yaklaşımları ile liberal ekonomiyi savunur. Devletin ekonomik hayata yanlış müdahaleleri, halktan fazla vergi alması, mülkiyet hakkının korunmasını gerekli görmemesi, devletin ekonomik gücünü ciddi oranda zaafa uğratar. Toplumda başlayan çözülme ile devlet çöküşe doğru yol alır. Bu sebeple İbn Haldûn'a göre gelir ve servetin oluşması üç ana ögeye dayanır: Ücret, kâr ve vergi. Dolayısıyla servet dağılımı da emeğe sahip olanlara, kâr elde edenlere ve devlete göre dağılmaktadır. 'Servet sarf edilmeden hazinelerde saklanarak artmaz.' sözü ile ekonomideki canlılığın ve refahın, paranın dolaşımı ile sübvans edileceğini belirtmektedir. Dağıtımın

³² Cengiz Tomar, *İbni Haldun*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDV İslam Ansiklopedisi), Diyanet Vakfı Neşriyat, İstanbul, 1999, C. XX, s.1.

³³ Oktay Uygun, a.g.e., s. 121.

³⁴ İbni Haldun, a.g.e., C.2, s. 75.

hakkaniyetle gerçekleşmesi ile eksilmeyen gelirler pazara dönecek, pazardaki kazanç kâra dönüşecek, artan kârın da vergiye dönmesi sağlanacaktır.³⁵

Toplumsal yaşamdaki ve piyasalardaki hareketsizlik ülkenin bayındır hale gelmesine engel olacaktır. İbn Haldûn devletin ekonomik ve sosyal sorumluluğunu ise İslam dininin temel emirleri perspektifinde helal ve haram sınırları dâhilinde yorumlar. Bu tespitler ile alakalı olarak İbn Haldûn'dan aktarılabilecek son husus ise şöyledir: Bayındırlık, toplumda sağlanan refah ile halkın kendi faydası için çalışması ve kazanç elde etmesi ile olur. Halk çalışmaktan çekinir, çalışmalar azalır ve ellerini kazanç yollarından çekerse bayındırlık ve ekonomi alanındaki durgunluk ile piyasa hareketliliği durur, düzen bozulur ve halk, geçimini sınırlarının ötesinde aramak üzere o ülkeden başka ülkelere göç etmeye başlar. Bunun sonucu olarak ülkenin nüfusu azalır, kentler ve kasabalar toplumsal ve siyasal olarak yıkıntıya uğrar, bu çözümler ve yıkıntılar yüzünden, devlet de devletin hükümdarı da gücünü kaybeder ve gerileme ve yıkılma çabuklaşır. Çünkü devlet ve devletin egemenliği için ülkenin bayındırlık alanlarındaki gelişmişliği ve ekonomik durumunun iyi düzeyde olması, umranın yani gelişmişliğin en önemli temel dinamiği ve dış görüntüsüdür.³⁶

İbn Haldûn'un devlet anlayışı ve bu konudaki görüşleri son tahlilde bir değerlendirmeye tabi tutulacak olursa şunlar söylenebilir:

İbn Haldûn ideal bir devlet tasarımı ve savında bulunmayıp mevcut koşullardaki başka devletleri incelemiş, olması gerekeni değil, olanı konu edinmiştir. Toplumsal olayların nedenlerinin toplumun kendi içinde aranması gerektiğini ifade eden İbn Haldûn, ekonomik etkinlikleri incelemeyen bir topluluğun ve dolayısıyla devletin yeterince tanınamayacağını ifade eder. Fikirleri ile rasyonel bir çizgiyi takip eder. Buradan hareketle sosyoloji ve tarih bilimi alanlarını birleştirmeye çalışmış, kendisinden önce hiç değinilmemiş iki kavramı asabiyyet ve umran yöntemini oluşturmuştur. Bu iki yöntem toplumların birçok açıdan incelenmesi ve değerlendirilmesine öncülük etmiştir. İnsan topluluklarının doğal, politik ve ekonomik etkenlerle kuşatıldığını görmüş, bunları da nedensellik, benzerlik ve benzemezlik prensipleri ışığında anlamaya çalışmıştır. Kâtiplik, elçilik, müderrislik, kadılık ve devlet yöneticilerine yaptığı danışmanlık görevleriyle farklı coğrafyalarda birçok olaya tanıklık etmiş olması da devletler ve yönetim biçimleri hakkındaengin bir bilgiye ve görgüye sahip olmasını sağlamıştır.

³⁵ Nesrin Candan, *İbni Haldun'un Gözüyle Kamu Maliyesi Yaklaşımı*, Yönetim ve Ekonomi: Celal Bayar Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, C.14, S: 2, Manisa, 2007, s.242.

³⁶ İbni Haldun, a.g.e., C. 2, s.76-77.

Müslüman bir düşünür olarak mutlak surette dine dayalı bir devletin mecburiyetini iddia etmemiş, toplumsal gerçeklikler ve insan davranışlarından da yola çıkarak dini referans alan bir devletin kurulamayacağını iddia etmiştir.

Sosyal vakaları incelemek suretiyle siyasi düşünce alanına katkı sağlayan İbn Haldûn, Batı'da birçok filozofu da etkilemiştir. Siyaset anlayışını asabiyyet üzerine inşa eden İbn Haldûn; devletleri, siyasi gelişme, olay ve olguları bu sistem üzerinden incelemiştir. Yaşadığı dönemde yeterince anlayışlanamamış, XVI. yüzyılda eserleri yeniden incelenmiş ve büyük bir deha olduğu ortaya çıkmıştır. Eserleri ilk kez Türkçe'ye çevrilmiş, daha sonra da XIX. yüzyılda Batılı düşünürler İbn Haldûn'u Osmanlı Devleti düşünürleri sayesinde tanımışlardır.³⁷

Sonuç

İbn Haldûn (1332-1406) sosyoloji, tarih felsefesi, ekonomi ve eğitim alanlarında yetkin bilgilere sahip bir filozoftur. "Umran ilmi" olarak isimlendirdiği yeni bir bilim alanı oluşturmuş; siyaset felsefesine dair fikirlerini ise asabiyyet, devlet ve mülk kavramları çerçevesinde temellendirmiştir. İnsan topluluklarını "bedevi ve hadari" olarak sınıflandırırken, bireyden ziyade toplumu esas almıştır. İbn Haldûn'a göre devlet, insan yaşamının devamı için bir zorunluluktur. Yaşamın devam ettirilebilmesi, gerekli olan besinlerin temini, güvenlik ve hukuk düzeni içinde yaşama ihtiyacı ancak insanların toplu halde yaşamaları ile mümkündür. Bu temel ihtiyaçların sağlanabilmesi insanların bir arada yaşamasını sağlayacak bir otoriteyle yani devletin kurulması ile mümkün olabilir. Çünkü İbn Haldûn'a göre insan doğasındaki vahşi ve saldırgan taraf sadece insanın bir yönüdür. İnsanın iyi tarafı, kötü taraflarına yaratılışı gereği baskın gelir. Bu eğilim ve içgüdü aynı zamanda devletleşen bir kavmin veya kabilenin sosyal yaşam düzenini tesis eder.

İbn Haldûn, Hobbes, Locke, Rousseau gibi düşünürler arasında herhangi bir sözleşme ve yetki devri yolu ile bir devletin kurulabilmesi imkânından bahsetmez. Ona göre bedevi toplumlar kendi aralarındaki asabiyyet bağıını güçlendirdikleri zaman güç ve savaş yoluyla diğer kavimleri kendi boyundurukları altına alırlar. Böylece devletleşme sürecini belirleyen temel etmen bir sözleşme değil, güç yoluyla savaş kazanan taraf olmaktır. İbn Haldûn için devlet, asabiyyetin olgunluğa ermiş halidir. Yakınlık bağı ne kadar güçlü olursa devletin yerleşip güçlenmesi de o kadar kolay olur. Devlet yerleşip oturduktan sonra asabiyyet bağına gerek kalmaz. İbn Haldûn için siyasi iktidarın kökeninde insan iradesinin önemi ve bir değeri yoktur. Meydana gelecek herhangi bir savaşta kazanan

³⁷ Ejder Okumuş, Osmanlı'nın Gözüyle İbn-i Haldun, İz Yay., İstanbul, 2008, s. 14.

taraf adaletin ve düzenin sağlayıcısıdır. Devlet, kişiler ya da topluluklar arasında da asla hakem değildir. İbn Haldûn asla bir din devletinin zorunlu ve gerekli olduğunu söylemez. Bu yönü ile İbn Haldûn'un devlet anlayışı laik bir karakter taşımaktadır. Toplum ve devlete egemen olan yasalar dinî ve ahlaki kurallar değil, insan iradesinden bağımsız olan sosyal ve siyasal yasalardır.

İbn Haldûn insan ömrünün 120 yıl olmasından yola çıkarak organizmacı bir anlayışla devletlerin de ömrünün üç evreyi geçemeyeceğini savunur; ancak tarih sahnesinde yer alan birçok devlet bu savı çürütecek kadar uzun yaşamıştır. Ve son olarak İbn Haldûn Fas, Endülüs, Tunus, Mısır gibi ülkelerde bulunmuş, mevcut hükümdarlara danışmanlık yapmıştır. Fakat yaşadığı coğrafyalardaki toplumsal kargaşa ve bunalımlarda devletlerin çöküş süreci başladığında bulunduğu ülkeleri terk etme yolunu seçmiştir.

Kaynakça

- Aristoteles, *Politika*, (Çev: Mete Tunçay), İstanbul, 2014.
- Cabiri, Muhammed Abid El, *Niçin İbni Haldun*, Çev. Harun Yılmaz, Divan Der., s.21, 2006/2.
- Candan, Nesrin, *İbni Haldun'un Gözüyle Kamu Maliyesi Yaklaşımı*, Yönetim ve Ekonomi: Celal Bayar Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, C.14, S.2, Manisa, 2007.
- Çağrı, Mustafa, *Asabiyyet*, TDV İslam Ansiklopedisi, C.III, İstanbul, 1991.
- Çilingir, Lokman, *Farabi ve İbni Haldun'da Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2009.
- Çuhadar, Cengiz, *Bazı Filozofların Düşüncesinde Devlet Kavramı*, Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12:2, Elazığ, 2007.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca – Türkçe Lügati*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998.
- Düvenci, Serhat. "Kuvvet ve Mücadele Teorisine Göre Mezopotamya'da Devletin Ortaya Çıkışı", Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi, Yıl: 2018, Cilt: 1, Sayı: 1.
- Elmalı, Osman, *İbni Haldun ve Machiavelli'nin Realist Siyaset Kuramları*, Ekev Akademi Dergisi, Y.7, S.15 (Bahar, 2003) Erzurum.
- Farabi, *El Medinetü'l Fazla*, Çev: Nazif Danışman, Ankara, 2001.
- Görgün, Tahsin, *İbni Haldun*, TDV İslam Ansiklopedisi, C.XIX, İstanbul, 2009.
- Göze, Ayferi, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yay., İstanbul, 2011.
- Gürkan, Ahmet, *İslam Kültürünün Garbı Medenileştirilmesi*, Nur Yay., Ankara, 1965.
- İbni Haldun, *Mukaddime*, C.1-3, (Çev. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul, 1968.
- İbni Manzur, *Lisanü-l Arab*, Beyrut, 1988
- Mücahid, Huriye Tevfık, *Farabi'den Abdub'a Siyasi Düşünce*, İz Yay., İstanbul, 2005.
- Okumuş, Ejder, *Osmanlı'nın Gözüyle İbni Haldun*, İstanbul 2008
- Platon, Devlet, (Çev: Cenk Saraçoğlu), Bordo-Siyah Yay., İstanbul, 2005.
- Soylu, Mehtap, *İbni Haldun'da Sosyolojik Düşünce*, Gazi Üniv. Eğt. Bil. Ens., Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2007.
- Taylan, Necip, *Anabatlaryla İslam Felsefesi*, Ensar Yay., İstanbul, 2011.
- Toku, Neşet, *Siyaset Felsefesine Giriş*, Kaknüs Yay., İstanbul, 2005.
- Tomar, Cengiz, *İbni Haldun*, TDV İslam Ansiklopedisi, C.XX, 1999.
- Uludağ, Süleyman, *(Sati el Husri'den) İbni Haldun Üzerine Araştırmalar*, İstanbul, 2001.
- Uygun, Oktay, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, On İki Levha Yay., İstanbul, 2008.
- Yelken, Ramazan, *Tarih Sosyolojisi*, Vadi Yay., Ankara, 2007.

Din Sosyolojisi Araştırmaları
E-ISSN: 2791-8998
Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)

**Karl Popper and His Struggle Against Logical Positivist in the Context of
Falsifiability Theory**

Yanlışlanabilirlik Teorisi Bağlamunda Karl Popper ve Mantıksal Pozitivistler ile Mücadelesi.

Mustafa Sinik

Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Sosyolojisi Yüksek Lisans Öğrencisi
Kafkas University Institute of Social Sciences, Sociology of Religion Master's Student
Kars, Turkey

mustafasinik55@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1703-7278>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 10.08.2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 25.09.2021

Yayın Tarihi/Date Published: 20.10.2021

Atıf / Citation: Sinik, Mustafa. “Karl Popper and His Struggle Against Logical Positivist in the Context of Falsifiability Theory”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 1/1 (Ekim/October 2021) 83-103.

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

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

Abstract

The purpose of this study is to better understand Popper's method of falsifiability, based upon Logical Positivists and their methods- Popper was one of them for a period. It aims to examine the inductive method, which is one of the main reasons for Popper's criticism of positivists and the deductive method brought by Popper. Karl Popper (1902-1994) was considered one of the most important science philosophers of the 20th century, made significant contributions to the philosophy of science and society. Some of science philosophers supported Popper's theories, at the same time some of them criticized them fiercely. Despite all, it has attracted the attention of many people in the world of science and philosophy. In our study, we will examine the development process of logical positivism, which is one of the important movement of thought in that era, and reveal efforts to separate science from metaphysics. We will also examine the logical evidence that Popper brought to the verificationism and try to contribute to the falsification principle that he put forward.

Keywords: Karl R. Popper, Inductive, Falsification, Deductive, Verification, Logical Positivism.

1. His Life And Intellectual Personality

1.1. Karl Popper's Life

Karl Raimund Popper was born in Vienna on July 28, 1902.¹ Describing his childhood as a bit puritanical, Popper greatly admired his cousin, Eric Schiff, for his being one year older than him, for his tidiness and especially for his good looks. Popper had a good library because his father Dr. Simon Siegmund Carl Popper was a law professor at the University of Vienna. Another important figure in Popper's life was his friend Arthur Arndt. As native German, Arndt was born in Moscow and spent his youth in Moscow. Arndt, who was about twenty years older than him, was a socialist. Although Arndt was not a big fan of Marxism, he also thought Marx was the most important socialist theorist. As a result of this friendship, Popper read a book about socialism for the first time (Edward Bellamy's *Looking Backward*).² Karl Popper's mother Jenny Popper (her maiden name was Schiff) (1864–1938) came from a musician family and was a talented pianist. Both Simon and Jenny Popper were Jews by origin, but later converted to Protestantism. Apart from Karl, they had two daughters, Dora (1893–1932) and Anna Lydia (1898–1975) who were older than him.³ Popper was only 12 years old when the First World War began. And during this war, some changes emerged on Popper's ideas, and it also influenced his approach to political thought with more criticism. Under the influence of socialist propaganda, Popper firstly recognized Austria's attack on Serbia and Germany's attack on Belgium but he veered away his idea in a short time and said, 'We must lose this war'. Popper was deeply

¹ Ekin Erdem, "Karl Popper'in Platon Eleştirisinin Epistemolojik ve Politik Kökenleri", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2019), 424.

² Karl Popper, *Bitmeyen Arayış*, Translation: Mustafa Acar, (İstanbul: Serbest Yayınları, 2019), 18-21.

³ P. Schroeder- Heister, "Popper, Karl Raimund (1902-1994)", *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, ed. NJ Smeser, PB Baltes, (Bergama: Elsevier, 2001), 11727.

affected by the fact that many of his friends and cousins fought in the Austrian army and did not return.⁴ While Popper had no concern with contemporary music, he learned church music at the Viena Conservatory and developed himself in that area.

Karl Popper decided to drop out of school in late 1918. He continued to study at the University of Vienna until 1922 without being enrolled. Popper, who describes the time spent at school as a waste, supports this idea as follow. At school, the student had to listen to the teacher no matter how boring the lesson was. It was also mandatory to attend school. Popper, who found maths teacher Philip Freud interesting and different, was away from school for about two months due to an illness. When he returned, he saw that his friends, in cluding math class, had not made any progress and this affected his decision to drop out of school.⁵

During the Treaty of Brest-Litovsk between Russia and the Central Powers in 1918, the speeches made by the Russians, especially Trotsky's speech, really influenced Popper.⁶ In 1919, Popper had become a communist together with several friends with of the influence of communist propaganda. This situation continued for only a few months. The event that caused Popper to leave Marxism was the death of many young people in the conflict that broke out with the provocation of the communists while some young and unarmed socialists were trying to help the imprisoned communists.

Although this violence was caused by the police, Popper blamed himself. Popper asked himself these questions: I'd read Marx and Engels, but did I really understand them? Did I ever think about Marx with critical thinking? Realizing the dogmatic ideas and intellectual arrogance of this ideology, Popper became an anti-Marxist.⁷

In 1922, while he was still a student, he worked as a furniture master apprentice and received a certificate. In 1924, he completed his initial teacher training and started to work as a teacher.⁸

Popper's interest in philosophy was triggered by the family environment in which he grew up. Another reason for his interest in philosophy is his conversations with his master A.Pösch while he was a carpenter.⁹ Popper describes his master as a tender-minded person.

⁴ Popper, *Bitmeyen Arayış*, 22-24.

⁵ Popper, *Bitmeyen Arayış*, 47-48.

⁶ Giancarlo Bosetti, "Karl Popper ile Marksizm, özgürlük ve tarihsicilik üzerine...", Translation: Sinan Gürtunca, *Liberal Düşünce Dergisi* 33, (2006), 56.

⁷ Popper, *Bitmeyen Arayış*, 49-51.

⁸ Rahmi Şeyhoğlu, "Açık Toplum ve Karl Raimund Popper", *Türk Akademisi Siyasi Sosyal Stratejik Araştırmalar Vakfı* 8 (2014), 1

⁹ Karl R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, Translation: Sabri Orman, (Istanbul, Deli Publications, June 1998), 7.

When they were alone with he master, he used to ask Popper some questions about history and when Popper couldn't find the answer, his master used to answer the question. Then when he asked a few more questions and gave the answers, he used to praise himself and say he knew everything. Speaking of this situation, Popper says that the biggest reason he was Socrates' student and learned about information theory was his master. Because, according to Popper, his master not only taught him how little he knew, but also allowed him to see the infinity of his ignorance.¹⁰ In 1928, received doctoral degree in psychology on thesis entitled "On Questions of Method in the Psychology of Thinking" under the supervision of Karl Bühler.

Popper was a lecturer in Philosophy at Cantenbury College in Christchurch, New Zelenda, for a short time from 1937 until the end of the Second World War and became a lecturer at the London School of Economics and Political Sciences in 1946 with the support of his friend Hayek in England. Between 1949 and 1969, he was a professor of logic and science at this school and retired in 1969. He won a lot of honors. He was knighted by the Queen in 1965. In 1993, he was awarded the Otto Hahn Peace Medal by the United Nations. Popper died in Croydon, London on 17 September 1994.¹¹

1.2. Scientific Method of Karl Popper

Popper is one of the philosophers whose thoughts are understood in different ways. Lakatos praised Popper, describing him as one of the very intelligent people of our time and also saying that Popper's ideas provided the most important development in 20th century philosophy. Scientists such as Jacques Monod, John Eccles and Sir Ernst Gombrich have expressed that they influenced by Popper. Bryan Magee stated that The Logic of Scientific Discovery was translated into English too late and that the philosophy generation in England could have been much different if it had been published earlier. Feyerabend, on the other hand, mocks Popper's thoughts and calls Popper "our own mini - Kant." and he criticizes him saying that he is not a philosopher, he is a smart-ass.¹²

Popper is one of the philosophers who has unique studies on philosophy of science, methodology, information theory and political philosophy. Popper used sciences such as quan-

¹⁰ Popper, *Bitmeyen Arayış*, 13-14.

¹¹ Şeyhoğlu, "Açık Toplum ve Karl Raimund Popper", 1.

¹² Cemal Güzel, *Sağduyu Filozofu Popper*, (Ankara, Science and Art Publishing, 1998), 7-8.

tum physics, relativist physics and biology in his works and also presented philosophical interpretations of these studies. On the other hand, as someone who experienced the first and Second World Wars, he addressed the problems caused by these wars in political philosophy.¹³

According to Karl R. Popper, being a philosopher is a situation that requires an apology. Because when we look at the history of philosophy, the fact that there are more embarrassing debates than arguments to brag about made Popper say these things about being a philosopher.¹⁴ Popper has two aspects. As the political philosopher (expressed with “The Open Society and Its Enemies”) and the scientific philosopher aspect (expressed with “The Logic of Scientific Discovery”). One of the basic principles of Popper's philosophy is "rational attitude". According to Popper, it's important to be critical. People can be wrong but what matter is the lessons people learn from their wrong behavior. We call people's tendency to learn lessons and the search for wrong things "rational attitude."¹⁵

2. Logical Positivists (Vienna Circle School/ Verificationists)

In order to better understand Popper's ideas, the Vienna Circle school of that period also needs to be carefully examined. Popper's criticism of the views of the Vienna Circle can be regarded as the beginning of the interaction.¹⁶ This group was founded in 1910s, when a group of young people gathered in a coffee shop every Thursday evening and talked about the philosophy of science until the morning.¹⁷ And with M. Schlick's seminar in Vienna in 1923, attended by a group of scientists, reached a further point. H.Hahn, O.Neurath, K.Reidenmeister, P.Frank, K.Goedel and other thinkers interested in philosophy attended in this meeting.¹⁸ In Vienna Circle most of attendees were mathematicians and physicists. One of the objectives of them is to separate metaphysics from science and philosophy, which have stood as a set in front of people's minds for years by bringing a criterion to meaning and science. The Circle became a complete school in 1929 with various conferences, open discussions and articles and they called this school as “The Scientific Worldview”.¹⁹

¹³ Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, 7.

¹⁴ Özün Çetinkaya, “Karl Popper’in Yönetiminde Hipotetik-Dedüktif Formun Bilimsel İnşası”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2014), 104.

¹⁵ Güzel, Sağduyu Filozofu Popper, 7.

¹⁶ Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, 8.

¹⁷ Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, (İstanbul, Ağaç Publishing House, 1992), 15.

¹⁸ Sibel Akgün, “Karl Popper’in Tarih, Toplum ve Siyaset Felsefesi Üzerine Görüşleri”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (2009), 60.

¹⁹ Demir, *Bilim Felsefesi*, 15-16.

The scientific understanding that Popper criticizes predicted the generalization of information obtained from the factual world by the induction method, the transfer of information to our minds by the verification method in these generalized hypotheses. Besides, it based on the following assumptions:

1. They claim that the mind was empty before its relationship with the object.
2. The human mind perceives objects objectively.
3. Under favour of the qualification of phenomenons and the relationship between phenomenons, we can reach the induction from partial thesicle.
4. Hypotheses, which is confirmed as a result of empirical comparisons, pass through an cumulative process and form the basic structure of science.

These inductionist conceptions of positivists are criticized by Popper.

1. Observation doesn't have an earthly chance without theory, it comes into existence under favour of theoretical structure which makes it meaningful.
2. Based on partial information, reaching universal information doesn't mean logical absolute-ness.
3. The criterion of scientificness is falsifiability.
4. Scientific knowledge doesn't advance by the multiplication of the truths but by the elimination of the fallacies.²⁰

We can discuss the basic thesis of Logical Positivists in four groups: Cognitive significance, verifiability principle, induction, encounter (Correspondence/Equivalence) rule.

Cognitive Significance

According to logical positivists, if a sentence is not tautologic and cannot be factually verified, it should be considered meaningless. Tautology is an expression with the same content of information, both verb and subject. For example, in the sentence "Ali is human", "Ali" is the subject and "human" is the predicate. The word "Ali" covers being human, and in this case, it does not give us any different information about the subject. Again, "people are male or female" expression is tautologic.

Verifiability Principle

²⁰ Demir, *Bilim Felsefesi*, 29-30.

The accuracy of a proposition depends on how much the content of that proposition is supported by facts. If a person knows by which observations he/she can verify or reject a proposition as false, we say that this proposition has a factual meaning. It should also be noted that although we know that many propositions are verifiable, in practical terms we may not have the chance to verify it. The proposition of “the world's highest point is Mount Everest” is verifiable in practical terms, but does not seem possible to verify. However, the proposition that “the matter that forms the essence of the universe is in evolution” is a meaningless proposition, since it is not possible to confirm it with our sensory observations. All the propositions that we cannot confirm with our sensations are metaphysical. Logical Positivists, who consider metaphysics meaningless equal, stated that there is no claim beyond saying 'you stole this gold' in the example of 'you were wrong to steal this gold'. To say that the behavior was wrong is not a new claim, but simply that it is not considered ethical. As the example shows that, whether a term makes sense depends on its verification.

Induction

Before explaining induction, it is better to mention the importance that logical positivists gave to this concept. Moritz Schlick (1882-1936), who was an important philosopher in Vienna Circle, took over the chair called Philosophy of Inductive Sciences from Ernest Mach (1838-1916) in 1922. It is not coincidental that the name of an important philosopher's chair is “induction”. This is a result of the importance that positivists give to induction. Induction, which played an important role in the emergence of scientific thought, has been reexamined by logical positivists together with the principle of verifiability. The attempt of Circle to draw boundaries through what makes sense and what is not has only changed the existing problem. Logical positivists who needed another criterion that separated the lack of meaning and meaning accepted the verifiability criterion, which is on the same plane as the verifiability by observational propositions. For Popper, it was a minor change of form, so there was no real difference.²¹

We can briefly define induction as follows: The method of achieving complex results based on partial observations is called induction. In order to verify the proposition of "Mehmet's rabbit is white", we can find Mehmet's rabbit and then check its color to verify or falsify this proposition. However, if we say that “all rabbits have four leg”, it is necessary to check one by one all the rabbits that exist on Earth in order to verify this proposition. Here, the induction method helps us to free from this burden. We cannot use experimentation to verify some

²¹ Kemal Batak, “Bilim Tümevarım Kaynaklı mıdır ya da Tümevarım Diye Bir Şey Var mıdır? -Karl Popper’in Tümevarım Eleştirisi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2008), 238.

propositions. Mathematical propositions is one of these. We cannot compare the accuracy of the $2+2=4$ equality with the facts. If we try to test this equality experimentally, when we put two more next to 2 oranges, it is an expression of mathematical equality in our minds. Kant called such propositions as synthetic a priori propositions. In this way, Logical Positivists took the shortcut of accepting mathematical laws logically correctly.²² A lot of observation is needed to verify an induction. However, can we definitively verify a proposition through experimentation and observation methods? It is one of the most crucial questions against logical positivists. Because they accepted any information that was not empirically verified as metaphysical information, they chose to reject them. Here, logical positivists are in a contradiction. The verification method requires always accepting it as correct by abstracting information that is currently correct. At this point, they get very close to the metaphysics they want to get away from. Realizing this deficiency, Popper tried to find an alternative way.²³

Encounter (Correspondence/Equivalence) Rule

Logical positivists have argued that the scientificness of a theory should be expressed by a mathematical formula of the relationship that this theory predicts. They have predicted an isomorphic relationship that is exactly the same reality between the cognitive system of symbols and factual reality. Since not every word except the depiction of facts has an isomorphic equivalent, it is considered meaningless because it does not have exactly the same (isomorphic) equivalent.²⁴

With the influence of E.Mach, the philosophers of the Vienna Circle placed philosophy against metaphysics. In addition according to these thinkers philosophy should be verifiable. Therefore the unverified judgment is metaphysical and does not make any sense. As a result of this opinion: Some questions such as “What's meaning?” and “What is verification?” came forward, and Vienna Circle philosophers concentrate on these problems. For Einstein's Theory of Relativity, “in what circumstances I cannot defend my theory or what causes my theory to be falsified?”. Based on this example, Popper argued that the characteristics of science are not verifiable, but falsifiable.²⁵ With this method which he followed, he left the Vienna Circle. Popper attended a lesson given by Einstein in his youth and later mentioned that this lesson influ-

²² Demir, *Bilim Felsefesi*, 22-24.

²³ Deniz Kurtıymaz, “Pozitivizmin Doğrulama ve Yanlışlama İlkeleri Ekseninde Modern Bilimin Bilgiyi Metafizikten Arındırma İdeali”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2018), 26.

²⁴ Demir, *Bilim Felsefesi*, 26-27.

²⁵ Popper, *Taribselciliğin Sefaleti*, 9.

enced him very much. He says that at that time Newton mechanics and Maxwell's electrodynamics were both accepted as unquestionable truths. Ernst Mach criticized Newton's theory of absolute time and absolute space based on Newton's laws. Marx, Freud and Adler were also in a different situation than the dogmatic state of that time. Einstein, on the other hand was trying to find a different way to make the theory of his inferences untenable. Popper was influenced from this situation and decided that it was exactly what he was looking for. Because dogmatic thinking, which was constantly seeking verification, was far from a scientific attitude for Popper.²⁶ Of the four theories Popper was interested in, he saw only one that was not inductive by its nature, Einstein's theory of relativity. What distinguished Einstein's theory from Marx's, Freud's and Adler's theories was that it could be tested in a way that could be shown to be wrong in principle. In this way, Popper claimed that falsifiability is the boundary point between science and pseudoscience and that all theories that are allegedly scientific should be falsifiable.²⁷ Popper justifies Kant's statement, "Our mind does not take its laws from nature, it makes nature accept its own laws." Kant however was wrong about that our search for information would be compulsively accurate, that these laws were strictly true, or that their practice of nature was definitely successful. Because of these thoughts, Kant believed that Newton's dynamic was a priori valid. Because of these thoughts, Newton's theory was taught as strict and immutable facts in the West. In addition, Popper's other criticism of Kant is why a priori valid information, such as Newton's is difficult to obtain.²⁸

A.J. Ayer, one of the logical positivists, stated that; "A proposition is said to be verifiable if and only if its accuracy can be definitively determined by experiment." If a hypothesis has no connection with the experiment, it also has no factual content. Logical positivists agree that theological language is not successful in meeting the empirical verifiability criteria and has no cognitive equivalent. They claimed that religion and metaphysics were meaningless because they could not verify their claims in experimental ways. For example, a person who claims that litmus paper changes color in acid can prove this claim by performing various tests. However, such a method is not possible in religious proposition. For example, it is impossible to test a religion proposition such as "God is mighty" by an empirical test method. Therefore, logical positivists

²⁶ Popper, *Bilmeyen Arayış*, 55-57.

²⁷ Kevin G. Helfenbein - Rob DeSalle, "Falsifications and corroborations: Karl Popper's influence on systematics", *Molecular Phylogenetics and Evolution* 35 (2005), 272.

²⁸ Kemal Batak, "Bilim Tümevarım Kaynaklı mıdır ya da Tümevarım Diye Bir Şey Var mıdır? -Karl Popper'in Tümevarım Eleştirisi", 242.

see such statements as meaningless statements without characterizing them as true or false.²⁹ Logical positivists are also called verificationists. Because, according to them, if the hypothesis or theory could not be verified by experiment and observation, they would be considered metaphysical thoughts (even if this was God or morality). The aim here is to save philosophy from metaphysics and to reduce philosophy to logic.³⁰ According to the verificationist understanding, scientific knowledge means solid and absolute knowledge. Again according to the philosophers of this understanding, in order for a hypothesis to be accepted as correct that hypothesis must be verified with some facts, experiments and observations.³¹ According to logical positivists, the verifiability of the proposition reveals its scientificness. The verificationism has three basic principles:

1. The proposition should not be against logical rules.
2. If the solution consists of propositions, directly it should be about the observed facts.
3. Although the propositions that meet the two specified conditions may not be logically problematic but because of the possibility of being incorrect, the hypothesis or experiment should be verified by empirical methods.³²

3. Popper and Falsifiability (Critical Rationalism)

Popper, on the other hand, argued the distinction between scientific and unscientific rather than meaningful and meaningless with the measure of falsifiability. According to Popper, it would be wrong to reduce meaningfulness to science. Therefore, being metaphysical does not mean being meaningless.³³ Hume was against this understanding of the verificationists with some of questions. When we observe that event A and event B take place together, we cannot say that every time event A occurs, event B will happen. It is not a logical but a psychological inference. No matter how many times we observe these two events happening at the same time, we cannot conclude that this is going to happen every time. Again, just because the sun rises every day does not mean that it will definitely rise tomorrow. However, if someone says that we know what time the sun will rise in the next day just at the right time, we can respond to him/her

²⁹ Tuncay İmamoğlu, "Mantıkçı Pozitivizm, Wittgenstein ve Din", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 42-43.

³⁰ Enis Sınıksaran - Aylin Aktükün, "Karl Popper'in Yanlışlama Kuralı, Hipotez Testleri ve İktisat", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 2 (2004), 48.

³¹ Nuriye Merkit, "Karl Popper ve Yanlışlanabilirlik İlkesi", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2021), 131.

³² Deniz Kurtıylmaz, "Pozitivizmin Doğrulama ve Yanlışlama İlkeleri Ekseninde Modern Bilimin Bilgiyi Metafizikten Arındırma İdeali", 24.

³³ Demir, *Bilim Felsefesi*, 30.

in two ways. The first is as follows: Just because the laws of physics were correct in the past does not mean that they will always be correct in the future. Secondly, the laws of physics are general propositions, no matter how many observations are made. Therefore, the effort to prove this induction requires acceptance of the accuracy of induction initially. Science cannot conclude that nature events in the past will be the same in the future. Because the future cannot be proved experimentally. It is also impossible to prove it by logic or by some assumptions. Because it is impossible to conclude that, all future events will be the same as the past or the past will be the same as the future. Hume says that induction is not possible for these reasons, yet we tend to be psychologically inclined to them.³⁴ Can the claim that a universal theory is true be justified on experimental grounds? Popper says that his answer to this question is the same as Hume's, which means no. No matter how many times it is done, the correct test proposition cannot prove the claim that the explanatory universal theory is correct. In reality, Popper has caused Hume's gap to grow even further for the logician positivists. Because Hume stated that the causality between phenomena cannot be clearly obtained by empirical methods of natural sciences, and therefore it is based on probability rather than certainty. However, Popper went further than Hume here and criticized him for his thoughts. Popper allows us to justify the claim that probability will benefit science, that the statement that is true or false, rather than just the statement that is true, counts the truth of the proposition and sometimes the claim that universal theory is incorrect.³⁵ Popper was described as an official opponent by Otto Neurath for his criticism of the Vienna Circle, especially regarding the induction.³⁶

Induction is generally defined as logic or thought that progresses from private to general that is, after making a series of observations, it creates a generalized expression (hypothesis, theory, conclusion, etc.). Alternatively, induction can be considered as confirmation or verification of a general expression through observational repetitions.³⁷ In another example, although all the swans we have seen to date are white, we cannot say that "all swans are white". Even if we make observations and see that 100,000 swans are white, we cannot come to that conclusion. Because there may be a swan of another color elsewhere, or there is no guarantee that we will not encounter such a situation in the future. Therefore, since scientific laws are considered as

³⁴ Bryan Magee, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, translation: Mete Tunçay, Şahin Alpay, (Istanbul, Remzi Bookstore, 1990), 18-19.

³⁵ Deniz Kurtyılmaz, "Pozitivizmin Doğrulama ve Yanıtlama İlkeleri Ekseninde Modern Bilimin Bilgiyi Metafizikten Arındırma İdeali", 27-28.

³⁶ Kemal Batak, "Bilim Tümevarım Kaynaklı mıdır ya da Tümevarım Diye Bir Şey Var mıdır? -Karl Popper'in Tümevarım Eleştirisi", 238.

³⁷ Helfenbein - De Salle, "Falsifications and Corroborations: Karl Popper's Influence on Systematics", 271.

in this proposition in hypotheses, the fact that those laws and hypotheses have been verified by various methods to date does not lead us to conclude that they are definitively verified and they are scientific information.³⁸ If a proposition like "all swans are white" contains a basic proposition, then that proposition is also falsifiable. Popper gave the name of basic proposition to the propositions, which are about an object that is in a certain place and time. If the hypothesis also has one or more observation proposition in opposition to itself, that hypothesis can be logically falsifiable. When we say, "There is a black swan here", this observation cannot be accepted immediately and unconditionally. It is possible that someone claims that the actual color of that swan is white, but that they may have painted the swan black. They may even claim that this creature is not a swan, but another species.³⁹ While it is possible to find an example that contradicts the law with a single observation that we will make in this way, for the proposition that we are trying to verify, an infinite number of observations must give the same result. Therefore, the principle of falsification has more certainty in a theoretical sense than validation.⁴⁰ It should also be noted that Popper has paid attention to the difference between logic and methodology in his falsification concept. The more Popper logically defends falsificationism, the more methodologically he is cautious about falsificationism. Although it is not possible to fully verify a scientific law, it can be falsified. However, when examined methodologically, it is necessary not to be impatient about the falsifiability of the proposition. We may have made a mistake in the observations. The bird we saw may not be the bird we're looking for. Therefore, a definitive falsification cannot be reached methodologically.⁴¹

Popper thinks that it is not known whether science will provide information about nature. It cannot be argued that with science's progress in time, we will get close to the real knowledge of nature. It is not known whether we will find causality laws in the future, as we do not know for certain about causality. We cannot say that, with these thoughts Popper has the same ideas as absolute skeptics. He does not want to be completely dominated by skepticism. In such a situation, it is inevitable that science will become impossible. Although we know nothing, he has sought a way to do science without certain facts that we will create theories. At this point, Popper, as a solution, came up with the idea of creating a factualism without facts. Since there are no facts, it is not possible to test theories with facts. The testing of theories will again take place with theories. He has sought a method to fulfill the task that facts have done in the

³⁸ Sınıksaran- Aktükün, "Karl Popper'in Yanlışlama Kuralı, Hipotez Testleri ve İktisat", 48-49.

³⁹ Demir, *Bilim Felsefesi*, 35-36.

⁴⁰ Deniz Kurtıymaz, "Pozitivizmin Doğrulama ve Yanlışlama İlkeleri Ekseninde Modern Bilimin Bilgiyi Metafizikten Arındırma İdeali", 28.

⁴¹ Magee, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, 21.

past. Some propositions are needed to replace the facts. However, these propositions are temporary facts, the validity of which has been decided by scientists.⁴²

Let's give another example of Popper's falsifiability. We start with the assumption that it is a scientific law that water boils at 100 degrees Celsius. We can find corroborative samples but no matter how many corroboratives there are, it's not enough to prove it. We can test it in situations where it does not apply. With this method, we can find things that no one has ever thought of before. With the help of imagination and tests, we realize that water does not boil at 100 degrees Celsius in closed containers. And so our assumption that it's a scientific law fails. In this case, we can follow the wrong path and try to save our proposition with the following statement: "Water boils at 100 degrees Celsius in open containers." Then we start looking for ways for falsification of this premise systematically. By using our imagination even more, we can find this falsification more above sea level. We need to further reduce the experimental content of this proposition we have put forward: "Water boils in open containers at 100 degrees Celsius at sea level atmospheric pressure." After that, our third proposition and its testing continue systematically. In the beginning, we were close to the discovery of a new problem when we discovered that water does not boil at 100 degrees Celsius in closed containers. Why so? With this question, we were forced to come up with a richer hypothesis than our original simple premise. And now, we have a formulation which has more experimental content than our first hypothesis. When we move forward in this way, whether our theory is wrong or right, our gain here will be that we know more about the world than we knew until then. It allows us to make comparisons between the judgments that arise as a result of the tests and the new observable experiments. If some parts of our theory are not correct, then a new discovery comes. And that gives us more knowledge and a better way of theory searching. If we tried to verify our proposition that water boils at 100 degrees Celsius, we would not have trouble finding billions of samples. But that wasn't enough to prove that our proposition was correct. Finding examples that supported our first proposition would not have made us think of changing it and at the same time would not have made us doubt it. Apart from a random example, we would not go any further. Such a coincidence would be the best thing that could have happened to our proposition. Therefore, the braver our theory, the more it will tell us and keep our imaginations energetic.⁴³ As our example shows, there are tight links between the objectivity of science and its progress. Any proposition that can be falsified puts itself a little further apart from metaphysics

⁴² Sercan Kabakçı, "Karl Popper ve Yanlışlamacılığı", *Madde, Diyalektik ve Toplum Dergisi* 3 (2019), 188.

⁴³ Magee, Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı, 22-23.

and ad hoc (temporary) improvements. It saves science from evolving into a dogmatic inference and becoming static.⁴⁴

Popper's description of knowledge for this period is as follows: A structure built on poles in a swampy area. The understanding of knowledge at that time, just like the structure in this example, has the illusion that it is based on solid foundations. After a certain time, the foundations of this structure may rot, just like in this example, the knowledge that is considered to be true can be falsified over time. Just like the poles in the swamp need to be controlled at certain intervals and the foundation reinforced, the scientists should accept the information they have reached for a short time as reliable information and always seek new information based on this information. A scientist should be able to dive into the depths of science insistently.⁴⁵

Popper's aim is never to determine whether the theories are true or not. The important thing is whether they are scientific or not. Theories are not tested by nature, but we can test them with logic. Subjective effects are speculative. Popper emphasizes the need to be objectively tested while leaving the subject alone in the process of creating assumptions. He moves objectivity from the phase of creating assumptions to the phase of testing. It does not matter what intentions and purposes a theory is created with. As long as it is formulated in a falsifiable way. Although the most absurd theories are created in this way, they will be eliminated in the first tests.⁴⁶

Popper's principle of falsifiability has been subjected to criticisms such as "how can a falsifiable proposition be scientific?" However, what Popper means by falsifiability is not the fact that falsified propositions are scientific, but the determination of which proposition will be considered false as a result of tests or under what conditions. The central concept of Popper's falsificationism is testability. We cannot talk about being scientific for an untestable proposition, nor can we know when it may be falsified. Of course, some propositions can be tested when we examine their contents, but they may not be logically falsifiable. A statement that "it will or will not rain today" will be verified in both possibilities, because it has two possibility; it will rain or it will not rain. Therefore, it is not possible to say that this proposition has information content.⁴⁷ According to Popper, hypotheses must withstand the toughest tests. In cases where

⁴⁴ Deniz Kurtyılmaz, "Pozitivizmin Doğrulama ve Yanlışlama İlkeleri Ekseninde Modern Bilimin Bilgiyi Metafizikten Arındırma İdeali", 29.

⁴⁵ Karl R. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, Translation: İlknur Aka and İbrahim Turan, (İstanbul, YKY, 2020), 18.

⁴⁶ Kabakçı, "Karl Popper ve Yanlışlamacılığı", 189.

⁴⁷ Merkit, "Karl Popper ve Yanlışlanabilirlik İlkesi", 137.

hypotheses are not falsified under these conditions, Popper raised the term Grad der Bewahrung (Degree of Verification). So, understanding what it means by "verification" is very important to understand the full scope of Popper's philosophy of science. The degree to which a hypothesis withstands tough tests, the evaluation of the value of the hypothesis, is the degree of its verification. Hypotheses other than tautologies that have been tested and have not been falsified have been verified. However, the validity of such a hypothesis is not one of a verified hypothesis. Specifically, it should not be considered an "accurate" statement after critical testing. Verification is temporary: One test may have confirmed a hypothesis yesterday, a more serious test may have confirmed it today and the most severe test could confirm the hypothesis tomorrow. Therefore, the rejection of the word "approval" is in full harmony with Popper's attitude towards the hypothesis test and his skeptical attitude towards our ability to claim to have discovered the "truth".⁴⁸ Popper also advised us to abandon our theories easily if necessary. Accepting our theories as unfalsifiable truths means that our theories cannot be tested enough. Therefore, although Popper may seem naive at the logic level, he is also a highly critical falsificationist at the methodological level. Many of the mistakes about his work arise from not being able to see this difference.⁴⁹ For Popper, being falsifiable or not, are different things. Theory may have falsifiable feature. However, it has not been falsified for now, as it has not yet encountered a better or more qualified theory than itself. It is possible to falsify the theory by encountering a better theory and accepting that this theory is closer to the truth, leaving its place in a theory with better qualities than it does. For example, Einstein's theory of relativity is still a theory that has not been falsified, although it is falsifiable.⁵⁰ Science does not move from facts to theories. Rather, it begins with the expression of theories that are invited to falsification by others. Therefore, scientists should not aim to prove the accuracy of new or existing theories. On the contrary, they should aim to reveal their inaccuracy: They should use all the tools to eliminate errors in existing theories. Popper's conversion of scientific method from inductive to deductive process has several important philosophical and epistemological meanings. First, since scientific theories cannot be proven to be true, they must remain hypothetical forever (at least, until they are falsified). Therefore, in order to contribute to knowledge, scientific theories should be framed in a way to invite falsification. Popper argued that theories that do not accept the possibility of falsification, such as Marxism and Freudian psychoanalysis and the mysterious theories put

⁴⁸ Helfenbein - DeSalle, "Falsifications and corroborations: Karl Popper's influence on systematics", 272.

⁴⁹ Magee, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, 21-22.

⁵⁰ Mercan Maden, "Karl Popper'in Felsefesinde Bilimsel Doğrular ve Yanlışlanabilirlik İlkesi", *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 17 (2019), 292.

forward by critical theorists of the Frankfurt School, cannot contribute to knowledge. Secondly, according to Popper, science is primarily interested in identifying and solving problems in the world. Scientists identify problems and then suggest theoretical solutions, which they invite others to falsify, for these problems. If they cannot be falsified, then they remain as prospects for truth. If they can be falsified, they will be abandoned. However, unlike defenders of traditional opinion, Popper suggested that disproving a theory makes a positive and real contribution to knowledge. It is important to know what is not right only to keep theories that may be true alive. Thirdly, in parallel with this, science is against essentialism. The purpose of science is not to define the basic nature of things, but to identify and solve problems. The 'true' or precise nature of things in the world cannot be clearly known, because mind cannot provide this information. The reason may be wrong. Therefore, the search for final or basic essences or certain facts is useless. Fourth, science should not try to filter out these expectations, predictions and elements of the experience that shape our understanding of the world. Instead, these theories and experiences should be viewed with a critical view. "Science begins neither with the collection of observations nor with the invention of experiments but with a critical discussion of myths," Popper said. Therefore, science begins in theories and accordingly represents the search for truth. And it represents the search for meaning of individuals who try to bring order to the world by using all the tools they have to distinguish mistake from truth or potential truth. Therefore, the growth of scientific knowledge is not a clean or linear process. This is a dispersed and complex process. It is a trial-and-error process in which ideas and theories are discussed to decide which one is the truth and which is not.⁵¹

Popper says that although positivists show how certain concrete situations or facts overlap with their theories, they do not specify under what conditions their theory will not be able to be defended. For example, in Adler psychology, the feeling of inferiority forms the basis of human behavior. Let's interpret the behavior that a person will show when he sees a child struggling not to drown in the sea while walking on the beach, according to Adler psychology. He has two options. The first is that he jumps into the water to save the child or continues walking on the beach. According to the Adler's psychoanalyst, the man's attempt to save the child is intended to overcome the feeling of inferiority by taking the risk and trying to prove his courage. On the other hand, if the man does not save the child, this time he compensates for his feeling of inferiority by showing that he has the calmness to stay on the shore.⁵² Popper says

⁵¹ Phil Parvin, "The Rationalist Tradition and The Problem of Induction: Karl Popper's Rejection of Epistemological Optimism", *History of European Ideas* 37/3 (2012), 263.

⁵² Demir, *Bilim Felsefesi*, 32.

that “Once, in 1919, I reported to him a case which to me did not seem particularly Adlerian, but which he found no difficulty in analyzing in terms of his theory of inferiority feelings, although he had not even seen the child” and continues: “Slightly shocked, I asked him how he could be so sure. ‘Because of my thousandfold experience,’ he replied” Whereupon I could not help saying: “And with this new case, I suppose, your experience has become thousand-and-one-fold.”⁵³ Popper also criticized Marxism. According to Marxist theory, the society in which the first socialist revolution will take place is the claim that it will take place both in countries where class conflict is intense and in technologically advanced countries. According to Popper, when such a claim turns out to be false over time, followers of Marxist theory will naturally renounce it. However, the situation did not continue as Popper expected, and instead of giving up their theories, Marxists again attempted to match it into the existing information with various interpretations. And so, they argued that Marxism was in harmony with all facts. Thus, Marxists emptied their empirical content while trying to preserve their theory.⁵⁴ Marxism always makes predictions that cannot be tested. It produces various fictions about social classes, economics and society. And Marxists do not express which prophecy they will abandon when it does not come true. When the prophecies did not come true, they tried to put them in different forms. That's why Marxism has become patchy.⁵⁵ Popper understands this better in these cases: It is very easy to find data to support a theory. The opinion that the feature which will make the theory scientific is not verificationism has increased.⁵⁶

Based upon Popper's views, it would be wrong to make a hypothesis as follows: “A solar eclipse will occur”. Since this event will happen sooner or later, the information content is low and there is no possibility of falsification. We need to make some changes for this proposition:

A lunar eclipse will be observed in Ankara.

In 20 years, a lunar eclipse will occur in Ankara.

In 2022, a lunar eclipse will occur in Ankara.

On June 07, 2022 a lunar eclipse will occur in Ankara.

When looking at these new propositions (top-down), the probability of hypotheses decreases and the contents of information increase. Hypotheses with low probability can be falsified in a simpler way. If they are not falsified, they contribute to scientific development due to their

⁵³ Magee, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, 42.

⁵⁴ Merkit, “Karl Popper ve Yanlışlanabilirlik İlkesi”, 136.

⁵⁵ Kabakçı, “Karl Popper ve Yanlışlamacılığı”, 189.

⁵⁶ Demir, *Bilim Felsefesi*, 32.

information content. Hypotheses that has lower probability are not easy to be falsified. However, since their information content is lower, they do not contribute to scientific progress. After scientists have created hypotheses that are high in information content but easily falsifiable, and have subjected these hypotheses to many tests, they get results that are close to reality if they cannot falsify these hypotheses. These hypotheses are called "corroborated hypotheses". According to Popper, the more tests a hypothesis has passed, the higher corroboration level it has. Trial and error is also a critical method. It contributes to scientific progress.⁵⁷ Here, we should also note that Popper's method does not guarantee access to reliable and accurate information. It only allows our hypothesis to decrease its distance from reality, and to increase the similarity of our explanations with the truth. Popper accepts advancement of science, but does not argue that information is progressed by the accumulation of truths like logical positivists. He argues that science emerges by eliminating its mistakes.⁵⁸ According to Popper: The beginning of scientific progress is the existence of the problem (P_1). We present some temporary theories to the current problem (GK). We bring various criticisms to the temporary theory and remove the errors we find (HA), and from a critical point of view we create a new problem as a result of various regulations (P_2).

$$P_1 \longrightarrow GK \longrightarrow HA \longrightarrow P_2$$

When we examine this diagram that Popper has put forward, we find that the starting point is not an observation, it is a problem. This is because logical positivists consider the method of deductive against the method of induction more consistent.⁵⁹

4. Criticism Of Popper's Method

Although there were many scholars who stated that Popper's theory of falsification was a scientifically important step, it was also criticized by many, including his student Lakatos. Redman explains as follows Popper's theory of falsification cannot be used in positive sciences:

1. Theories are not as simple as Popper's proposition that "all swans are white", but are like a complex network created by assumptions, laws and many factors. Within this network, it is also very difficult to find out where the problem originated. Therefore, there is no possibility of falsification of a theory as a whole.

⁵⁷ Sınıksaran- Aktükün, "Karl Popper'in Yanlışlama Kuralı, Hipotez Testleri ve İktisat", 49-50.

⁵⁸ Demir, *Bilim Felsefesi*, 37.

⁵⁹ Sınıksaran- Aktükün, "Karl Popper'in Yanlışlama Kuralı, Hipotez Testleri ve İktisat" 50.

2. In his thoughts that he put forward, Popper said that he defended the deduction method, not the inductive method. It is very difficult in the deductive method to decide which theories are better, which have passed difficult tests and are not falsified for now, and therefore have a high corroboration level.
3. If the rule of falsification had been applied in the past for many theories (that exist today), many of them would it wouldn't be in our lives today.
4. Popper's statement that scientists should subject their theories to the heavy criticism look exaggerated. As his student Lakatos pointed out, it is hard to find a scientist in these ideas and thoughts.
5. Popper attached importance to the findings obtained from observations and experiments in the method of falsification. However, it should be noted that observations can also be fallacious.⁶⁰

Conclusion

Efforts to separate knowledge from metaphysics began to be clearly seen in the empiricist tradition as of 17th century. Especially after Kant, the boundaries of knowledge were narrowed and it was argued that knowledge was limited to knowable things. Logical positivists, known as the Vienna Circle, also imposed a limitation and saw every knowledge that could not be expressed with factual hypotheses as metaphysical. Therefore they considered it as meaningless. In addition, this circle has adopted the induction method by trying to confirm hypotheses that are also logically consistent as a criterion of scientific knowledge through observation. However, since the induction method cannot ensure absolute verification of knowledge, it has become difficult to distinguish scientific knowledge and metaphysics. Metaphysics and religion were in the same pot of meaninglessness. After Popper, the important thing is not whether the proposition is meaningful or meaningless, but whether it is scientific or not. What matters to Popper, who brings a new method, is not a lot of corroborative observations, but falsifiability that allows us to look critically.

⁶⁰ Sınıksaran- Aktükün, "Karl Popper'in Yanlışlama Kuralı, Hipotez Testleri ve İktisat", 52.

References

- Bryan Magee, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, translation: Mete Tunçay, Şahin Alpay, (İstanbul, Remzi Bookstore, 1990), 18-42.
- Cemal Güzel, *Sağduyu Filozofu Popper*, (Ankara, Science and Art Publishing, 1998), 7-8.
- Deniz Kurtyılmaz, “Pozitivizmin Doğrulama ve Yanlışlama İlkeleri Ekseninde Modern Bilimin Bilgiyi Metafizikten Arındırma İdeali”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2018), 24-29.
- Ekin Erdem, “Karl Popper’in Platon Eleştirisinin Epistemolojik ve Politik Kökenleri”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2019), 423-436.
- Enis Sınıksaran - Aylin Aktükün, “Karl Popper’in Yanlışlama Kuralı, Hipotez Testleri ve İktisat”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 2 (2004), 48-52.
- Giancarlo Bosetti, “Karl Popper ile Marksizm, özgürlük ve tarihsicilik üzerine...”, Translation: Sinan Gürtunca, *Liberal Düşünce Dergisi* 33 (2006), 55-65.
- Karl R. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, Translation: İlknur Aka and İbrahim Turan, (İstanbul, YKY, 2020).
- Karl Popper, *Bitmeyen Arayış*, Translation: Mustafa Acar, (İstanbul: Serbest Yayınları, 2019).
- Karl R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, Translation: Sabri Orman, (İstanbul, Deli Publications, June (1998).
- Kemal Batak, “Bilim Tümevarım Kaynaklı mıdır ya da Tümevarım Diye Bir Şey Var mıdır? -Karl Popper’in Tümevarım Eleştirisi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2008) 238-242.
- Kevin G. Helfenbein - Rob DeSalle, “Falsifications and corroborations: Karl Popper’s influence on systematics”, *Molecular Phylogenetics and Evolution* 35 (2005), 271-272.
- Mercan Maden, “Karl Popper’in Felsefesinde Bilimsel Doğrular ve Yanlışlanabilirlik İlkesi”, *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:17 (2019), 288-294.
- Nuriye Merkit, “Karl Popper ve Yanlışlanabilirlik İlkesi”, *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2021), 129-143.
- Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, (İstanbul, Ağaç Publishing House, 1992).

- Özün Çetinkaya, “Karl Popper’ın Yönetiminde Hipotetik-Dedüktif Formun Bilimsel İnşası”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2014), 103-119.
- Phil Parvin, “The Rationalist Tradition and The Problem of Induction: Karl Popper’s Rejection of Epistemological Optimism”, *History of European Ideas*, 37/3 (2012).
- P. Schroeder- Heister, “Popper, Karl Raimund (1902-1994)”, *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, ed. NJ Smeser, PB Baltes, (Bergama: Elsevier, 2001).
- Rahmi Şeyhoğlu, “Açık Toplum ve Karl Raimund Popper”, *Türk Akademisi Siyasi Sosyal Stratejik Araştırmalar Vakfı* 8 (2014).
- Sercan Kabakçı, “Karl Popper ve Yanlışlamacılığı”, *Madde, Diyalektik ve Toplum Dergisi* 3 (2019), 187-197.
- Sibel Akgün, “Karl Popper’ın Tarih, Toplum ve Siyaset Felsefesi Üzerine Görüşleri”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (2009), 59-76.
- Tuncay İmamoğlu, “Mantıkçı Pozitivizm, Wittgenstein ve Din”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 39-50.

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)

Telgraftan Tablete: “Türkiye’nin 5 Kuşğına Bakış”

From Telegram to Tablet: "A View of Turkey's 5 Generations"

Mukadder Özkan Bardakcı

Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, Beyşehir Ali Akkanat Uygulamalı Bilimler Yüksekokulu, Sosyal Hizmet Anabilim Dalı

Konya, Türkiye

mukadder.bardakci@selcuk.edu.tr orcid.org/0000-0001-6827-9309

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 15/09/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 30/09/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 20/10/2021

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

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

Commercial License

Öz

1927-1945 dönemi arasında dünyanın sıkıntılı dönemine denk gelen kuşak Sessiz Kuşak olarak adlandırılırken 1945-1964 yılları arasında denk gelen Bebek Bombardımanı Kuşağı ya da Sandviç Kuşak olarak bilinmektedir. Bu kuşak hem anne babasına hem de çocuklarına bakan kuşak olarak bilinir. Bu kuşakların ardından gelen X, Y ve Z kuşaklarının da ayrı ayrı dönemsel özellikleri bulunmaktadır. Yazarın kaleme almış olduğu bu kitapta kuşaklara farklı başlıklar altında değinilmektedir. Okurken bilindik hikayelerin ve isimlerin yanı sıra kendi yaşantısından ve çevresinden de örnekler vererek kuşaklara farklı açılardan bakmamıza yardımcı olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Türkiye'nin Beş Kuşağı, Sessiz Kuşak, Bebek Patlaması, Sandviç Kuşak

Abstract: The generation that coincided with the troubled period of the world between 1927-1945 is called the Silent Generation, while the period between 1945-1964 is known as the Baby Bombardment Belt or Sandwich Generation. This generation is known as the generation that takes care of both their parents and their children. The X, Y and Z generations that follow these generations also have separate periodic characteristics. In this book written by the author, generations are mentioned under different headings. While reading, it helps us to look at generations from different perspectives by giving examples from her own life and surroundings as well as familiar stories and names.

Keywords: Sociology, Turkey's Five Generations, Silent Generation, Baby Boomers, Sandwich Generation

Kabul edilmiş beş kuşak bulunmaktadır: Sessiz Kuşak, Bebek Patlaması, X Kuşağı, Y Kuşağı ve Z Kuşağı. Bu kuşakların her birinin kendine özgü özellikleri bulunmaktadır. Sessiz kuşak 2. Dünya savaşı görmüş bir nesil olarak tasvir edilirken bebek patlaması kuşağı 2. Dünya savaşından izler taşımaktadır. Her kuşağı tanımlayan özellikler vardır. Siyasi geçişler, savaşlar, afetler her kuşağın yaşantısına sirayet etmiştir. Topluma sirayet etmiş büyük olayların dışında her kuşakta dinlenen şarkılar, izlenen filmler\diziler, oynanan oyunlar nesillerin farklılığını göstermektedir.

Oynanan oyunlara baktığımızda kuşaktan kuşağa farklılık gösterdiği görülmektedir. Bu durum kültürel aktarımı da sağlamaktadır. Zamanla oyunlar, tetrislerden, çelik çomaklardan, tüftüflerden bilgisayar oyunlarına doğru bir değişim göstermiştir. Doğal oyun araçları olan saklambaç, yakar top gibi oyunlar yerini kuşaktan kuşağa sanal oyunlara bırakmıştır. Oyun yalnızca bir eğlence aracı olmamakla birlikte kültürü, yöreyi, dönemi de yansıtmaktadır. Her kuşağı tanımlayan farklı kültürel miraslar (tüketim, giyim, dinlenen şarkılar, oyun) vardır. Radyoların rağbet gördüğü dönemlerden evlerin nostalji köşelerine kaldırıldığı döneme geçişin yaşandığı beş farklı kuşak söz konusudur. Kitabın yazarı kültürel öğelerle ve her kuşağın toplumsal yaşanmışlıkları ile Türkiye'nin beş kuşağına ışık tutmaktadır.

Evrin Kuran tarafından kaleme alınan kitap altı bölümden oluşmaktadır. Her bölümde yazarın farklı kuşakları ele aldığı görülmektedir. Yazar, kuşakları ele alırken sadece yaptığı çalışmalarından elde ettiği bilgilerden değil aynı zamanda kendi hayat hikayesinden kesitlere de yer vererek farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Kendi hayat hikayesinden alıntılarla kuşaklardan söz etmesinin yanı

sıra yaptığı araştırmalardan ya da farklı çalışmaların verileri ile de farklı bir yorum kattığı görülmektedir. Tasvirlerle kuşaklara başka bir pencereden bakmamızı sağlamıştır. Bazen mevsimlerle, bazen türkülerle bazen de gelecek nesile seslenerek kuşakların değişimini bizlere aktarmaktadır.

Kitap otuz dört alt başlıktan oluşmaktadır. Sırasıyla değinecek olursak; “Kuşak Dedikleri” başlıklı birinci bölümün alt başlığı olan *Bir Kuşağı Anlamak*’ta yazar, öncelikle kuşak çalışmaya nasıl karar verdiğine değiniyor. Yüksek lisans eğitimi ile birlikte kuşaklara olan merakının da başladığını anlatıyor. Kuşağı anlama merakını şu sözlerle ifade ediyor. “Benim için bir kuşağı anlamak, suya atılan taş gibi, etkisi dalga dalga büyüyen, yaşama, geçmişe ve geleceğe dair müthiş bir kavrayış sağlıyor. Hoşgörü sınırlarımı genişletiyor, zamanın ruhuna yaklaşıyor ve her adımda, yargılayan değil öğrenen olmaya yönlendiriyor” (2019, s.19). Ardından gelen *Kuşakların Döngüselligi* başlığında, kuşak döngüsellliğini tarihsel mevsimlere benzetiyor. Bir ucunun kış olduğunu ifade ederken bunu ‘kriz’ döngüsü olarak adlandırıyor. Diğer ucunda ise ‘uyanış’ döngüselligi olarak adlandırdığı yaz mevsimi yer alıyor. Kriz ve uyanış mevsimlerinin arasında ise ilkbahar ve güz olduğunu ifade ediyor. Bu döngüsellikten bahsederken William Strauss ve Neil Howe’un yükseliş, uyanış, çözülme, kriz döngüselliklerinden ilham alıyor. Bu başlık altında Strauss ve Howe’nin kuşaklar hakkında görüşlerine yer veriyor. *Kuşak Arketipleri* başlığında ise arketipin farklı alanlardaki tanımlarından bahsederek meseleyi biraz daha açıyor. Önceki başlıkta olduğu gibi bu başlıkta da William Strauss ve Neil Howe’un kuşakların döngüselliklerini tanımlarken arketiplerden faydalandığından söz etmektedir. *Kuşak Çalışmalarında Doğudan Yükselen Işık: İbn-i Haldun* başlığında, kuşak çalışmalarında Strauss ve Howe’nin sıklıkla İbn-i Haldun’u referans gösterdiğini ifade ediyor. İbni Haldun’un kuşak çalışmalarına ilham veren eserinin Mukaddime olduğunu ve İbni Haldun’u tanımadan kuşaklar hakkında söylenenlerin popüler söylemler olarak kalacağını iddia etmektedir. *Demografik Devrim* başlığında demografi çalışmalarında alışlagelmiş nüfus piramitlerinin şekillerinde değişimin çok zaman önce olduğundan bahseder. Bu başlık altında Wolfgang Fengler’in görüşlerine yer verir. Aynı zamanda 2050 yılına gelindiğinde artan nüfus oranının yaş gruplarına nasıl yansıtacağından bahseder. Yazar demografik devrimden Türkiye’nin de nasibini aldığından söz ederek TÜİK verileri ile de bu görüşünü destekler. *Kuşak Karakteristikleri* başlığında ise tablo şeklinde Sessiz Kuşak, BB Kuşağı, X Kuşağı ve Y Kuşağının genel mizaçları, aile yapıları, öğrenme şekilleri, teknoloji tercihleri hakkında bilgiler verir. Diğer yandan tüm bu kuşaklarla birlikte Z Kuşağını da dahil ederek bu kuşaklar büyürken (hem Dünya’da hem Türkiye’de) neler olduğunun bilgisini bizlere tablo şeklinde sunar.

İkinci bölüm “Sessiz Kuşak” ana başlığından oluşmaktadır. İlk alt başlık olan “*Sessiz Kuşak Kimdir?*” de 1927-1945 yılları arasında doğduğu varsayılan kuşaktan bahsedilir. Yazara göre bu kuşağa sessiz kuşak denmesinin sebebi “İki dünya savaşı arası doğmuş, dünyanın buhranına tanık

olmuş kuşaktır. Bu tanıklıktır onlara hem yurttan hem cihanda sessiz kuşak denmesinin sebebi; çünkü zor zamanların çok çalışması gereken çocuklarıdır onlar; çocuk olmaya pek zamanı olmayanlardır...” (2019, s.41). *Bir Sessiz Kuşak Hikayesi* başlığında kitabın yazarı dedesinden bahseder. Sessiz kuşaklardan biri olan Aşık Ali Gürbüz’ün hayatını anlatarak dönem dönem sessiz kuşağın neler yaşadığından söz eder. *Arkansas’ın Teznesi* başlığında sessiz kuşağın gelenekselliğini “folk müziği” ile tanımlamanın doğru olacağını öne sürer. Aynı zamanda bu başlıkta Amerikalı sanatçı Johnny Cash ile Neşet Ertaş arasında var olan benzerlikleri anlatır. Hem müziklerinin hem de sevdiklerine duydukları aşkın benzerliklerinden bahsederken Johnny Cash’in ‘Hurt’ü ile Neşet Ertaşın “Ah Yalan Dünya”sının görünmez iplerle birbirine bağlı olduğunu ifade eder. “Dilimize, dinimize, adresimize bakmadan, bizi birbirimize bağlıyor. Bozkırı, Arkansas ile buluşturuyor” (2019, s.53). *Sessiz Kuşaklarını Yitiren Kurumlar/ Kurumsal Uzun Ömürlülük* başlığında, dünyaca ünlü şirketlerden birine sahip olan ve 2006 yılında 14 asırlık şirketini satan Kongo Gumiden ve neden şirketini sattığından söz eder. Yazar, yapmış olduğu araştırmalardan ve deneyimlerinden yola çıkarak özellikle Türkiye’de aile şirketlerinin üçüncü kuşakta patinaj yaptığı sonucuna ulaşır.

Üçüncü bölüm “Bebek Bombardımanı Kuşağı” adını taşır. Alt başlıklardan ilki olan “*Bebek Bombardımanı Kuşağı Kimdir?*” başlığında da, bu kuşağı tanımlar. Bu kuşağın 1945-1964 yılları arasında doğduklarını, kuşağın ismini Amerikalıların koyduğunu ve Türkiye’de de bu isimle anıldığını ifade eder. Aynı zamanda bu kuşağın diğer isminin “Sandviç Kuşak” olduğunu da belirtir. Önce çocuklarına, daha sonra anne babalarına bakan bir kuşak olduğunu da dile getirir. “*Bir Bebek Bombardımanı Kuşağı Hikayesi*” başlığında ise dönemin şartlarına ve siyasetine, kendi aile hikayesi (anne ve babasının tanışma ve evlenmesi) üzerinden değinmektedir. “*Kurumlarda 50 Yaş Üstü Çalışanlar*” başlığında ise Sandviç kuşağının çocuklarını bakıcılara emanet etmeden kendilerinin baktığını ve aynı zamanda ebeveynlerine bakım sağladıklarını dile getirir. Bu sebeple de kuşaklararası iletişimlerinin iyi olabileceğini belirtir. Özellikle çalışma yaşamında diğer kuşaklara kıyasla daha ‘sadakatli’ olduklarının da altını çizer. Diğer yandan sosyal medya ile olan ilişkilerinin kötü olmadığına da değinir. Ayrıca *Bebek Bombardımanı* kuşağının radyo çağı çocukları olduğu için, bu kuşağın hikayecilik yönlerinin geliştiğini düşünerek Y kuşağı ile iş iletişimi anlamında anlaşabileceklerini de öne sürer. “*BB Döneminden Futüristik Bakış*” başlığında ise İngiliz romancı George Orwell’in 1984 romanından bahsederken “galatı meşhur” yapıldığına dikkati çeker. Bunun yanı sıra yanlışların doğruların yerini aldığını da ekler. Diğer yandan distopya türünün diğer önemli bir eseri olan Aldous Huxley’in Cesur Yeni Dünya romanından bahseder ve romanın, insanların düşünmesinin istenmediği ana fikrine dayandığını belirtir.

Dördüncü bölüm başlığı ise “X Kuşağı”dır. Alt başlıklardan ilki “*X’e Bakmadan Önceki Adım: Depolitizasyonu Anlamak*” başlığında yazar, “Depolitizasyon sürecinin postmodernizm ile açıklanabilen bir politika olması sebebiyle, sanırım benim kuşağımın devraldığı mirası anlamak için ilk bakılması gereken başlık bu: Postmodernizm” (2019, s.77) ifadeleriyle dikkatleri bu kuşağın üzerine çeker. Bu başlık altında postmodernizme yer vererek aynı zamanda o dönemlerdeki (1980) Türkiye siyaseti hakkında da bilgiler vermektedir. “*X Kuşağı Kimdir?*” başlığında ise 1965-1979 yılları arasında doğmuş olan X Kuşağı hakkında bilgiler verir. Ayrıca X kuşağına dünyanın başka yerlerinde “MTV Kuşağı”, “Me (Ben) Kuşağı”, “13. Kuşak” ve “Özal Kuşağı” dendiğini de hatırlatır. Bunun yanı sıra yazar, gözlemlerinden ve bulgularından hareketle bu kuşağın “Survivor Kuşak” olarak tanımlanabileceğini de öne sürer. “Survivor yani ayakta kalabilenler!” (2019, s.83). “*İsmin Kaderindir*” alt başlığında ise kendi isminin koyuluşundan ve dönemin siyasetinden kısaca söz etmektedir. “*Bir Kuşağın Unuttuğu Sözcükler*” başlığında, kelimeler üzerinden dönemsel değişimlere değinmekte ve umursamaz kelimelerinden “o diil de”lerin “oha falan olunan” bir döneme geçişin emarelerinden bahseder. “*Toplum Tüftüfleri*” başlığında da eskiden oyun aracı olan tüftüf bir metafor olarak kullanır. İnce bir plastik boru içine sığdırılan kağıtla hedefi vurma oyunu olan tüftüfün ve oyunu oynayan tüftüfcülerin çok olduğundan söz eder. “O çocuklar, çocuklukta kalacak sandım. Yetişkinliğe iğne uçlu tüftüfleri ile geçeceklerini bilemedim.” (2019, s.93) ifadelerini kullanarak esasında toplumun tüftüfcülerinden bahseder. Tüftüfcülerle hayatın her evresinde karşılaşabileceğini ve nefeslerinin kuvvetli ve külahlarının sivri olduğunu anlatır.

“Y Kuşağı” başlığını taşıyan beşinci bölümün ilk alt başlığı “*Kim Bu Y’ler?*”de, 1980-1999 yılları arasında doğduğu düşünülen Y kuşağı hakkında bilgi verir. Türkiye’nin %32’sinin bu kuşaktan oluştuğunu söyler. Yazara göre “X Kuşağı önce başarılı olayım ki, sonra zaten mutlu olurum diyor. Y Kuşağı gerçek yaşamın dokusunun korunduğu, önce mutlu olduğu ve insan olarak hak ettiği değeri gördüğünü düşündüğü bir ortamda var olmak istiyor. Başarılı olmak için önce mutlu olmam lazım diyor. Sebebi çok açık: İnsan kendinde olmayanın peşindedir. Ve bu kuşak duyguların epeydir unutulduğu, çok acımasız bir dünyada kendine yer bulmaya çalışıyor” (2019, s.98). “*Nedir Bu Y Kuşağının Derdi?*” başlığında ise Uluslararası Gençlik Vakfı’nın 2017 Küresel Gençlik Refah İndeksinin sonuçlarından söz eder. Bu sonuca göre Türkiye’de gençlerin %72’si yaşamlarını çok stresli bulmaktadır. Bu araştırmanın haricinde Manpower, NEET, TÜİK, OECD gibi araştırmaların gençlerle ilgili verilerini paylaştığı görülmektedir. “*Bir Kelebeğin Kanat Çırpıtığını Hayal Ediyorum*” başlığında ise yazar kendi yapmış olduğu araştırmanın verilerinden söz etmekte. Gençlere hayallerinin ne olduğu sorduğu, buna göre en yüksek orana sahip yanıtın “diğer ülkeleri dolaşmak” olduğunu aktarır. İkinci yüksek orana sahip yanıt ise “mutlu olmak”tır. Bu cevabın kendisini üzdüğünü belirtir. Yazar

gençlerin eğer paraları olsaydı hayallerine erişebileceklerini ifade eder ancak gençlerin TEOG, ALES, YGS gibi sınavlara sıkışıp kaldığını belirtir. “*Yeni Nesli Ne Yapacağız?*” başlığında ise şirketlere geleceğe uyumlu olmak ve gençlerin ilgisini çekmek için beş düşünce başlığından söz eder. Bunlar: Düşünce Detoksu, İş birliği, Çeşitlilik, Ulvi Amaç, Çalışma ikliminde psikolojik sermaye. Bu başlıklar altında genel olarak eski olan düşünceden kurtulmayı, gençlerle iş birliği yapmayı, tek tipli olmaktan kurtulmayı, işin amacına odaklanmayı, ruhsal iklim değişikliğinden bahseder. “*Y Kuşağı Markalardan Ne İster?*” başlığında ise Y kuşağının markalardan ne istediklerine yer verir. Bunları şu şekilde özetler: Başkası olma kendin ol, erişilebilir ol, içerik kadar bağlama da odaklan, mizah öğren, tüketici markan kadar, işveren markana da önem ver. “*Çıraktan Ustaya: Y Kuşağı ve Tersine Mentorluk*” başlığında ise mentorluk yaklaşımı sayesinde yeni neslin organizasyonel kültürü daha hızlı tanıyıp içselleştirdiğini ve sorun çözme yetilerinin geliştiğinden söz eder. Tersine mentorluk için nelerin yapılması gerektiğini anlatır. Bunun yanı sıra tersine mentorluğun sadece şirketlerin değil ülkeleri yönetenlerin de ya da yönetmeye aday olanların da mutlaka başvurması gereken bir araç olduğunu ifade eder. “*Y Kuşağı Liderliğinde Hikayecilik*” başlığında ise “...bu kuşakla kurulan ilişkilerde doğru hikâyeyi anlatmak, hikayeleri paylaşmak ve bu kanalla aidiyet yaratmak, bir başka deyişle kulaktan kalbe giden yolu inşa etmenin önemli” olduğunu aktarır (2019, s.123). İyi bir hikâye anlatan ile hikâyeyi iyi anlatanın ayrıştığından söz eder. Hikayelerin beyinde o anı gerçekten yaşıyormuş etkisi uyandırdığı için önemli olduğunu ifade etmektedir. “*Yeni Nesil Çalışana Eski Nesil Ölçek*” başlığında ise yeni nesil ve eski nesle yapılan çalışmalar üzerinden değişime gitmeden aynı çalışmayı yapmanın yanlış olduğunu vurgular. Geçmiş yıllardaki performans sistemi tanımlarının 21. Yüzyıl iç müşteri-sini ölçmede ve değerlendirmede bulunmada ne kadar etkili olduğu ile ilgili kaygılar taşıdığından söz eder.

“Z Kuşağı” başlıklı altıncı bölümün ilk alt başlığı olan “*Z Kuşağı- Oğlum Ali*” başlığında yazar, Z kuşağı olan oğlundan bahsederken onu “dijital dünyanın göçmeni değil, gerçek sahibi olan yeni kuşağın tipik bir temsilcisi” (2019, s.131) olarak tanımlar. Z kuşağı henüz yetişkin olmadığı için, bu kuşağın kanıtlanmış davranış kalıplarının olmadığından bahseder. “*Çocuklara kıymayın efendiler!*” başlığında, çocukların istismar edildiği konusuna vurgu yapar. Gerek teknoloji kullanımında gerekse ideolojik olarak istismar edilmemesi gerektiğini dile getirir. Bunun yanı sıra çocuk katline özellikle savaş mağduru olan çocuk yaşta yaşamını yitiren çocukların olduğundan söz ederken aslında her açıdan çocuğun katlinin ve istismarının acımasızca bir durum olduğundan anlatır. “*Z Kuşağına Hazır mıydık?*” başlığında, özellikle mesleki farklılıklar bağlamında Z kuşağına hazır olup olmadığımızı sorgular. Bu kuşağın gelecek dönemlerde, bugün belki de var olmayan iş kollarında çalışacaklarını

aktarır. Özellikle çocukların eğitimi, okuma durumları ile bağlantılı yapılmış araştırmaların verilerinden bahseder. “Z Kuşağı İçin Tersyüz Edilmiş Öğrenme” başlığında “bu çağda ‘ne’ sorusunu sormak yeterli değil. ‘Neden’ sorusuna alışmamız gerekiyor; çünkü milenyum çağı çocukları ‘ne’ değil, ‘neden’ sorusunu soruyor. Önceki nesillerin öğrenme hayatında yanıtlaması gereken ‘ne’ sorusunda motivasyon mantıklı. Kitaplar, testler, sunumlar önemliydi. Yeni çağın bağlam bazlı öğrenmesinde ise soru ‘neden’” (2019, s.144) ifadelerini kullanarak kuşaklar arası değişime vurgu yapar. Bu başlıkta yazar tersyüz edilmiş öğrenme modelinden bahsederek Z kuşağının kolaylıkla uyum sağlayacağını ve onlar için faydalı olacağından söz etmektedir. “Çocukları İnciten Şeyler” başlığında ise oğlunun öğretmeninin tüm velilere göndermiş olduğu mektuptan bahsederek okurlara mesaj verdiği görülür. Dijital çağa doğan bu kuşağın ebeveynlerinin ilgisine ihtiyacı olduğuna dikkat çeker. Burada önemli noktanın ebeveynlerin teknolojik cihazları bir kenara bırakarak çocukları ile ilgilenmesi gerektiği gerçeğini hatırlatır. Son alt başlık olan “Dürüstlük Kantini” başlığında Eskişehir Mihalgazi Ortaokulu’nda haftada iki gün yapılan uygulamayı okurlarla paylaşır. Haftanın iki günü kantinde herhangi bir görevli bulunmamakta ve çocuklardan, aldıkları şeylerin ücretlerinin kantinde gösterilen yere bırakılması istenmektedir. Uygulama sonucunda kasada hiç açığın çıkmadığından ve hatta fazla para çıktığından söz eder. “24 milyondan fazla Z Kuşağı var bu ülkede. En az 24 milyon temiz kalp.... Alın size bir hayat kanıtı: Ne zaman enseyi karartacak olsak, dürüstlük kantininin 24 milyon müşterisi olduğunu düşünelim. Düşünelim ki o an hayatın inadı artsın, hayat insana sıkı sıkıya yapışsın” (2019, s.150-151).

Her aile içerisinde farklı kuşaklar vardır. Dededen toruna bir yaşanmışlık, ülkenin beş kuşağına işaret etmektedir. Yazar bu çalışmada, kuşakları temsil eden işaretleri doğru yerlere yerleştirmiştir. Sessiz kuşaktan bahsederken dedesinden söz etmesi, Z kuşağından bahsederken oğlundan ve X kuşağından bahsederken kendinden kesitler sunması, kuşaklar hakkında okumuş olduğumuz akademik bilgilerin gündelik hayata yansımaları olarak karşımıza çıkmıştır. Yalnızca kendi yaşamından değil farklı hayatlar üzerinden de kuşakları ele alışı, kuşaklara dair benzerlikleri gözler önüne sermektedir. İki farklı kültürden olan Neşet Ertaş ve Johnny Cash’ın müzik ve hayata bakışlarının aynı olduğundan söz eder. İki halk sanatçısının, aynı kuşağa sahip olmasının dikkat çekiciliğine vurgu yapmaktadır. Sadece kişiler ve yaşantılar değil uzun ömürlü şirketler üzerinden de kuşak tasviri yapması, kuşakları değerlendirme konusunda farklı bir sunuyu oluşturmaktadır. Bu açıdan çalışma, kuşakların karakteristik öykülerinin gerçek yaşamda nasıl karşılık bulduğunun da yerinde bir örneğidir. Yaşamdaki kesitlerin yanı sıra kuşak teorisinin önemli isimlerinden olan İbn-i Haldun, William Strauss ve Neil Howe’un görüşlerine yer vererek akademik bir zemin oluşturduğu da görülmektedir.

Bu çalışmada yazarın zaman zaman akademik veriler ve farklı konular ışığında, kuşak analizi yaptığı görülmektedir. Ayrıca yıllardır kuşak araştırmaları yapmasında, farklı betimlemelerle kuşakları ele almasını beraberinde getirmiştir. Yazar kültürü, aileyi, siyaseti, türkülerini, romanları, kavramları ve teknolojik gelişmeleri göz önünde bulundurarak tek bir parametre üzerinden değil birçok yönden kuşak analizi yapmıştır. Bu bakış açısıyla kuşak çalışmaları literatürüne özgün bir katkı yapmayı da başaramıştır. Kısaca Türkiye'nin beş kuşağını ele alan yazar kuşakları kültürel öğeler etrafında bakmamızı sağlamıştır. Bir kuşağın karakteristik özelliklerini saymaktan ziyade bu özellikleri günlük yaşama harmanlayarak bizlere sunmuştur. Bilinen kuşak çalışmalarının aksine gerçek yaşam öykülerine sıkça yer vermesi kuşakların bulundukları dönemin anlaşılmasına daha çok yardımcı olduğu görülmektedir.

Kaynakça

Kuran, Evrim. *Telgraftan Tablete: "Türkiye'nin 5 Kuşağına Bakış"*. İstanbul: Destek Yayınları, 2019.