

# GÜNÜMÜZ İSLÂM TOPLUMUNDA DÜNYEVÎLEŞME VE NEDENLERİ

الدنيوية وأسبابها في المجتمعات الإسلامية المعاصرة





ENSAR NEŞRİYAT TİC. A.Ş.

ISBN: 978-625-8575-24-8

Sertifika No: 50201

**Kitabın Adı:**

**GÜNÜMÜZ İSLÂM TOPLUMUNDA  
DÜNYEVİLEŞME VE NEDENLERİ**

**Yayın Hazırlığı:**

Dr. İsmail KURT – Seyit Ali TÜZ

**Koordinatör ve Editörler**

Prof. Dr. Ahmet KAVAS

*İstanbul Ticaret Üniversitesi*

Doç. Dr. Aydın ÖZKAN

*İstanbul Üniversitesi*

**Baskı, cilt:**

**Vizyon Basımevi Kâğıtçılık Matb. San. Tic. Ltd.**

**Şti. Beylikdüzü OSB Orkide Cad. No:1 / Z**

Beylikdüzü / İstanbul

Sertifika No: 52098

**1. Basım:**

Nisan 2026 / 500 adet basılmıştır.

**İrtibat Adresi:**

**Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.**

Düğmeciler Mh. Karasüleyman Tekke Sokak Eyüpsultan/İstanbul

Telefon : (90-212) 491 19 03-04 - Faks: +90 438 42 04

www.ensarneyriyat.com.tr – sipariş@ensarneyriyat.com.tr



# GÜNÜMÜZ İSLÂM TOPLUMUNDA DÜNYEVİLEŞME VE NEDENLERİ

الدنيوية وأسبابها في المجتمعات الإسلامية المعاصرة



Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı

**İstanbul, 19-20 Nisan 2025**

**Toplantı Yeri:**

Eresin Hotel Topkapı  
Turgut Özal Millet Cad. No. 186  
34104, Fatih, İstanbul

İstanbul 2026

© Bütün hakları mahfuzdur. Bu kitap İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) tarafından yayına hazırlanmış olup tebliğlerin ilmî ve fikrî muhteva ile dil bakımından sorumluluğu tebliğ sahiplerine, te'lif hakları İSAV'a aittir.



**İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları**  
**Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 124**  
**Milletlerarası İlmî Toplantılar Dizisi: 43**

#### Toplantıyı Tertipleyenler



#### **I- İSTANBUL TİCARET ÜNİVERSİTESİ**

**Sütlüce:** Örnektepe Mah. İmrahor Cad. No: 88/2,  
Beyoğlu 34445 / İstanbul; **Küçükyalı:** Aydınevler Mh. İsmet İnönü Cd. No:  
4 34840 Maltepe, İstanbul  
Telefon: 444 0 413, E-posta: bilgi@ticaret.edu.tr

#### **II- İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI-İSAV**

İskender Paşa Mahallesi, Kâmil Paşa Sok. No: 5  
Fatih 34080 İSTANBUL  
Tel: 0212 523 54 57 - Faks: 0212 523 65 37  
e-posta: isav@isavvakfi.org; isav@isav.org.tr

#### **III- UNIVERSITE ROI FAYÇAL DU TCHAD RUE MOHAMED NOUR BARAKA**

BP 582, N'DJAMENA  
+235 64 58 13 13

#### **Kütüphane Bilgi Kartı:**

GÜNÜMÜZ İSLÂM TOPLUMUNDA DÜNYEVİLEŞME VE NEDENLERİ–, Editör: Ahmet KAVAS, 1. bs. –İstanbul: Ensar Neşriyat, 2026, 368 s.; 16x23,5 cm.  
ISBN 978-625-8575-24-8

(İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, Milletlerarası İlmî Toplantılar Dizisi: 43)

1. İslâm Hukuku, 2. Kelâm, 3. Tasavvuf, 4. İslâm Felsefesi

# İçindekiler

TAKDİM .....	11
--------------	----

## AÇILIŞ KONUŞMALARI

Prof. Dr. Ahmet KAVAS .....	17
<i>İstanbul Ticaret Üniversitesi (Tertip Heyeti Başkanı)</i>	
Prof. Dr. Süleyman KIZILTOPRAK.....	22
<i>Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Rektörü</i>	
Dr. İsrail KURALAY.....	24
<i>İstanbul Ticaret Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanı</i>	

## TEBLİĞ ve TEBLİĞCİLER

### AÇILIŞ TEBLİĞİ

#### **Dünyevî Cazibeler ile Dinî Yükümlülükler Arasında Müslüman**

Dr. Muhammed AFFAN .....	27
<i>İbn Haldun Üniversitesi</i>	

## DÜNYEVİLEŞMENİN TANIMI

#### **Dünyevîleşme: Kavramsal Bir Tartışma**

Prof. Dr. Volkan ERTİT .....	31
<i>Adana Alparslan Türkeş Bilim ve Teknoloji Üniversitesi</i>	

#### **Müzakere:**

Doç. Dr. Rıdvan ÖZDİNÇ .....	39
<i>İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>	

**Dünyevîleşen Dindarlığın "Ahlâkî Kayıtsızlık" Üzerindeki Etkileri**

Prof. Dr. Hilmi DEMİR..... 45  
*TOBB Üniversitesi TEPAV Vakfı Başkanı*

**Müzakere:**

Doç. Dr. Ziya ERDİNÇ..... 61  
*Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

**İSLÂM TOPLUMUNDA DÜNYEVİLEŞME**

**Dünyevîleşmenin Ümmetin Genel Durumunu Anlamakla İlişkisi**

Dr. Saad KUBEYSÎ..... 71  
*Irak Fıkıh Cemiyeti*

**Müzakere:**

Dr. Öğr. Üyesi Ömer ELBEYLİ..... 77  
*Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

**Dünyevîleşme: Modernite çağdaş Müslüman toplumlarını nasıl yeniden şekillendirdi?**

Dr. Muhammed AFFAN ..... 83  
*İbn Haldun Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi*

**Müzakere:**

Doç. Dr. Tarig Muhammed NOUR..... 91  
*Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi*

**Hint Alt Kıtası Müslümanları: Dünyevîleşme ve Kimlik Arayışı**

Dr. Abdullah al-MAMUN ..... 97  
*Nation Building Initiative Direktörü/Millî Girişim İnşası Enstitüsü Müdürü*

**Müzakere:**

- Doç. Dr. Ayhan IŞIK..... 123  
*Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

**İLK DÖNEM MÜSLÜMAN TOPLUMUNDA DÜNYEVİLEŞME****İslâmiyet'in İlk Döneminde Dünyevîleşme Temayülleri ve Tepkiler**

- Prof. Dr. Adem APAK ..... 135  
*Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

**Müzakere:**

- Doç. Dr. Aydın ÖZKAN ..... 153  
*İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi*

**Hadis Rivayetlerine Göre Dünya Hayatı ve Dünyevîleşmeye Bakış**

- Prof. Dr. Abdulvahap ÖZSOY ..... 159  
*Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

**Müzakere:**

- Prof. Dr. Salih KESGİN ..... 171  
*Samsun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

**DÜNYA ve AHİRET DENGESİNDE DÜNYEVİLEŞME****Kur'ân'da Dünya-Ahiret Dengesi**

- Prof. Dr. Recep DEMİR ..... 183  
*Samsun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

**Müzakere:**

Dr. Ali PARLAK..... 205

*Diyanet İşleri Başkanlığı*

**Müslüman Şahsiyetini Tehdit Eden Tehlike: Dindarın Dünyevîleşmesi**

Doç. Dr. Burhan İŞLİYEN ..... 209

*Diyanet İşleri Başkanlığı*

**Müzakere:**

Dr. Öğretim Görevlisi Ali DURMUŞ ..... 229

*Bartın Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

**DÜNYEVİLEŞME ve ETKİLEŞİM YOLLARI**

**Din ve Dünya Kurmadaki Başarısızlık ve Dünyevîleşme**

Prof. Dr. Mehmet AKGÜL..... 239

*Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

**Müzakere:**

Prof. Dr. Vejdi BİLGİN..... 263

*Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi*

**Dünyevîleş(tir)me Aracı(sı) ve Ortamı Olarak Türkiye’de Medya ve Popüler Kültür: TV Dizileri Örneği**

Prof. Dr. Mustafa MACİT ..... 267

*Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

**Müzakere:**

Prof. Dr. Asım YAPICI .....	289
<i>Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>	

**TÜRKİYE'DE DÜNYEVİLEŞME ALGISI****Türk Toplumunda Dünyevileşme Tartışmaları**

Prof. Dr. Mehmet Ali KİRMAN .....	311
<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>	

**Günümüz Müslüman Gençliğinde Dünyevileşme**

Doç. Dr. Salih AYDEMİR .....	321
<i>Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>	

**Müzakere:**

Prof. Dr. İbrahim AŞLAMACI .....	331
<i>Malatya İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>	

**GENEL DEĞERLENDİRMELER**

Prof. Dr. Ahmet KAVAS .....	335
<i>İstanbul Ticaret Üniversitesi (Tertip Heyeti Başkanı)</i>	

Prof. Dr. Adem APAK .....	337
<i>Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>	

Ali Rıza TEMEL .....	339
<i>İslâmî İlimler Araştırma Vakfı</i>	

**EK: I Dünyevileşme Üzerine**

Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR .....	345
----------------------------------	-----

**EK: II. Kur'ân ve Sünnet Işığında Dünyevileşmek**

Doç. Dr. Aydın ÖZKAN .....	351
----------------------------	-----

Hulasa .....	365
--------------	-----



## TAKDİM

*Vakfımız kuruluşundan bugüne kadar ilmî araştırma ve toplantı faaliyetlerini sürdürmüş, kuruluş gayesi doğrultusunda önemli mesafeler kat etmiş ve gerçekleştirdiği bütün ilmî çalışmaların neticelerini Tartışmalı İlmî Toplantılar adı ile neşretmiştir.*

*Vakfımız 1993 yılından itibaren hemen her yıl milletlerarası tartışmalı ilmî toplantılar tertiplemekte, yurt içi ve yurt dışından katılan ilim adamları ile günümüze ışık tutacak konularda yazılı ve sözlü tartışma imkânı sunmakta, tebliğ, müzakere ve tartışmalardan ortaya çıkan toplantı metinlerini bir araya getirerek yayınlamaktadır. Vakfımız bugüne kadar 42 adet milletlerarası tartışmalı ilmî toplantı gerçekleştirmiş ve kitap olarak neşretmiştir. Bu milletlerarası toplantıların devamı olarak Prof. Dr. Ahmet KAVAS riyasetinde “Günümüz İslâm Toplumunda Dünyevîleşme ve Nedenleri” konulu 43. milletlerarası tartışmalı ilmî toplantı, Topkapı Eresin Hotel’de 19-20 Nisan 2025 tarihlerinde gerçekleştirilmiştir.*

*Bu toplantı akademik ilmî bir çalışmanın ürünü olup bütün insanlığı ilgilendiren dünvevîleşme meselesi çok yönlü bir şekilde toplantıda ele alınmıştır.*

*Malum olduğu üzere insanoğlu her dönemde kendisinden üstün bir varlığa sığınma ihtiyacı duymuş, her devirde insanlar yaşadıkları hayatı ve sonrasını anlama ve anlamlandırma çabası içerisinde olmuştur. Ancak Batı dünyasının son iki asrında meydana gelen iktisadî ve içtimâî gelişmeler insanlığın din, Allah inancı ve dünyaya bakış açısını değiştirmiş, insanoğlu bu yeni fikir akımlarının etkisinde kalarak yaşadığı dünyada kendisini bir “özne” olarak tanımlamaya başlamış, din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulma, akli mutlak bilgi kaynağı olarak kabul etme, “aydınlanma düşüncesi”ne kapılmış, insan hayatındaki dinî esasları, gelenek ve değerleri dışlamış, bunların yerine akıl ve bilim öncelenmiş, bu dönemde meydana gelen sosyal ve siyasi kargaşaya çözüm olarak da maddeyi önceleyen pozitif düşünce önerilmiş, böylece insanın manevî hayatını ihmal eden materyalist düşünce ya-*

yılmaya başlamış, din hayattan dışlanma noktasına gelmiş ve bu durum tüm dünyayı derinden etkileyerek seküler düşüncenin/dünyevileşmenin yayılmasına yol açmıştır. Neticede toplumun bir kesimi dinden uzaklaşmış, inanç ve eylemler ilahî yerine dünyevî hedeflere yönelmiş, kutsalın yerini dünyevileşme almış, toplum nazarında din otoritesini kaybetmiş, dinî kurum ve dinî düşüncenin çöküşü sonucunda din, sadece modern bilimin ilgilendiği konulardan biri haline gelmiş, sonuçta dünyevileşme, insanlığı Allah'tan, dinden kopma, Allah'ın nimetlerini ve ayetlerini unutma, dünyaya aşırı bağlanma noktasına getirmiştir.

Dünyevileşen müslümanlar, dünya-âhiret dengesini kaybetmekte, din ve inancı ikinci plana atmakta, dinî hayatı ötelemekte, ekonomik çıkarlara, israf ve lükse yönelmeyi marifet sanmakta, enerjisini bu şekilde dünyaya sarf eden insanlar âhiret hakikatinden uzaklaşmaktadır: "Onlar, ahireti verip dünya hayatını satın alan kimselerdir." Cenab-ı Hak ise "Kim dünya menfaatini isterse, kendisine ondan veririz. Kim de ahiret mükâfatını isterse, ona da ondan veririz. Biz şükredenleri mükâfatlandıracağız." buyurarak insanlığı hür iradesine bırakmakta ve sonunda hesaba çekeceğini hatırlatmaktadır.

Din insana, kendisi ve yaşadığı dünya hakkında anlamlı bir bakış açısı verir. İnsan din sayesinde kendini ve kâinattaki konumunu bilir ve hayatı ve yaratılış gayesini kavrar. Din insanın maddî ve manevî hayatına dair ihtiyaçlarına cevap verir. İslâm insan hayatını öncesi ve sonrasıyla bir bütün olarak kabul eder ve bize hayatı, ölümü ve sonrasını bir bütün olarak açıklar. Bu inanca sahip insanda hayatın da ölümün de bir anlamı vardır. Din hayatın ve ölümün gayesini öğretir. İslâmî inanca göre ölüm, yok oluş değil, imtihan yeri olan bu dünyadan ebedî ahiret yurduna geçiştir.

Din, hayatın nihai anlamlılığını, adalet ve hakkaniyeti, tevazu ve had bilmeyi, kanaatkâr ve tutumlu olmayı, paylaşma ve yardımlaşmayı, aile ve sadakat ilkesini, sevgi ve kardeşliği ortaya koyarak huzur ve mutluluk kaynağı olmuş ve olmaya devam edecektir. Son ve Hak din sadece İslâm'dır "Kim İslâm'dan başka bir din ararsa, (bilsin ki o

din) ondan kabul edilmeyecek ve o ahirette hüsrana uğrayanlardan olacaktır.” Din, vazgeçilmez bir hakikat olup insana “eşref-i mahlûkat” olmanın, dinini ve inancını ona göre yaşamanın yolunu gösterir. Bu insanî ihtiyaç sebebiyle de her insan hak veya batıl mutlaka bir dinî inanca sahiptir ve bu sebeple dinsiz toplum yoktur.

Dünya fani, ahiret bakidir. Dünya hayatı bir imtihan ve oyun-eğlence yeridir. Yalnız dünya hayatı haktır diyenler aldanmıştır. Dünya-ahiret dengesini kaybetmemek için insan, hayatının her safhasında nefsiyle mücâdele etmeli, onun her arzusuna boyun eğmemeli, daima helâl ölçüler dâhilinde kalmalı, dünyanın ayartıcı ve azdırıcı özelliklerinden dolayı insanoğlu her zaman dünyaya mesafeli yaklaşmalı, haram malın azabına, helâl malın hesabına hazır olmak şartıyla dünya nimetleriyle yeteri kadar meşgul olmalıdır.

Ancak günümüz basınında, “dindar” kesimlerin refah seviyeleri arttıkça yaşayışlarında dünyevîleşmeye doğru bir gidişin, bir değişimin olduğu tartışılmaktadır. Bu tartışmalar aslında kişilerin kendilerini sorgulamalarına, bir nefis muhasebesi yapmalarına zemin hazırlamakta, Müslümanlar özellikle mübarek gün ve gecelerde yoğunlaşan dinî duygularla kendi iç dünyalarına dönmekte, kendini görmesine, tanınmasına ve sorgulamasına vesile olmakta, dinî, ahlâkî ve insanî sorumluluklarını yeniden fark ederek kendini bir iç arındırmadan geçirme fırsatı bulmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm, yalnız dünyayı isteyenlerin sonunun iyi olmayacağına dikkat çekerek “Ey Rabbimiz! Bize dünyada da güzellik ver, ahirette de güzellik ver” diye dua etmemizi ister. Peygamberimiz, “Dünya ahiretin tarlasıdır” buyurarak dünya işlerimizle uğraşırken ahiretimizi de kazanabileceğimize işaret eder.

Kaynaklarda zikredilen “hubbu’d-dünyâ/dünya sevgisi”, dünya arzularını ve zevklerini ahirete nazaran önceleyen irade ve niyetlerimizi, emellerimizi anlatan, ahlâkî sapmayı ima eden bir ifade olup bir dindarın “dünyevîleşmesi”, temelde ondaki bir ahlâkî sapmadır. Dünyevîleşme bu anlamıyla, insanın özündeki dinî duyarlılığın, dinî bağım çözülmesidir. Oysa Kur’ân, insanın özündeki dinî bağı hep

*diri tutmamızı istemekte, ibadet ederken, Allah'ı anarken, tövbe ve dua ederken ihlâs ve huşû ile Allah'a yönelmemizi, çalışırken, kazanırken, harcarken, günlük hayatımızı yaşarken Allah ile birlikte olma şuurunda olmamızı, araç olması gereken dünyayı amaç edinmememizi, dünya malına, debdebesine ve zevklerine kendimizi kaptırmamamızı, hayatı dünya malı uğruna tüketenler gibi olmamamızı emretmektedir.*

*Dünyevîleşme bakımından asıl mesele, bütün tutumlarımızda Allah ile ilişkimizi ve Allah karşısındaki sorumluluk şuurumuzu güçlü tutup tutmamıza bağlıdır. Bu sorumluluk şuurunun kaybedilmesi dünyevîleşmenin bir işaretidir. İnsanın nihai yaratılış gayesi ise kullara düşen sorumluluğu yerine getirmek, kendini Allah'ın rızasına uygun olarak yönetmesidir. Kısaca "dünya malına, debdebesine ve zevklerine kendini kaptırmak" dünyevîleşmenin ta kendisi olup, bunu dindarlıkla bağdaştırmak mümkün değildir. En doğru tutum, hem dünyanın hem ahiretin hakkını verme esasına dayalı bir hayat yaşamaktır. İşte bu hayat, peygamberlerin, erdemli insanların yoludur.*

*Vakfımızca gerçekleştirilen bu toplantıda, "Dünyevîleşmenin Tanımı; İslâm Toplumunda Dünyevîleşme; Dünya ve Ahiret Dengesinde Dünyevîleşme; Dünyevîleşme ve Etkileşim Yolları; Türkiye'de Dünyevîleşme Algısı" konuları 6 oturumda ele alınarak onüç tebliğ sunulmuş, her tebliğ ayrı ayrı müzakere edilmiş, ayrıca soru-cevap şeklinde genel müzakereye açılmış, toplantı sonunda bir genel değerlendirme yapılmıştır.*

*Dünyevîleşmenin hakikatini araştırıp ortaya koyan tebliğ ve müzakerelerden müteşekkil bu toplantıda "Dünyevî Cazibeler ile Dinî Yükümlülükler Arasında Müslüman; Dünyevîleşme: Kavramsal Bir Tartışma; Dünyevîleşen Dindarlığın "Ahlâkî Kayıtsızlık" Üzerindeki Etkileri; Dünyevîleşmenin Ümmetin Genel Durumunu Anlamakla İlişkisi; Dünyevîleşme: Modernite çağdaş Müslüman toplumlarını nasıl yeniden şekillendirdi?; Hint Alt Kıtası Müslümanları: Dünyevîleşme ve Kimlik Arayışı; İslâmiyet'in İlk Döneminde Dünyevîleşme Temayülleri ve Tepkiler; Hadis Rivayetlerine Göre Dünya Hayatı ve Dünyevîleşmeye Bakış; Kur'ân'da Dünya-Ahiret Dengesi;*

*Müslüman Şahsiyetini Tehdit Eden Tehlike: Dindarın Dünyevîleşmesi; Din ve Dünya Kurmadaki Başarısızlık ve Dünyevîleşme; Dünyevîleş(tir)me Aracı(sı) ve Ortamı Olarak Türkiye’de Medya ve Popüler Kültür: TV Dizileri Örneği; Türk Toplumunda Dünyevîleşme Tartışmaları ve Günümüz Müslüman Gençliğinde Dünyevîleşme” başlıklarını taşıyan tebliğler sunulup müzakereye açılmıştır.*

*Toplantı neticesinde yeniden gözden geçirilen, tashihleri yapılan bu tebliğ ve müzakere metinleri bir araya getirilerek bu eserde neşredilmiştir.*

*Toplantımıza tebliğleriyle katkı sunan ilim adamlarına, toplantıya iştirak edenlere, toplantının her safhasında emeği geçenlere, maddî-manevî desteği ve katkısı bulunan kurum ve kişilere bu vesile ile teşekkür ediyor, minnet ve şükranlarımızı sunuyoruz.*

**Prof. Dr. Salih TUĞ**

*İslâmî İlimler Araştırma Vakfı*

*Mütevelli Heyet Başkanı*



## AÇILIŞ KONUŞMALARI

**Prof. Dr. Ahmet KAVAS**

*İstanbul Ticaret Üniversitesi (Tertip Heyeti Başkanı)*

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'nın (İSAV) tertiplelediği Uluslararası Tartışmalı İlmî Toplantı faaliyetleri çerçevesinde 2025 yılında "Günümüz İslam Toplumunda Dünyevîleşme ve Nedenleri" konusu ele alındı. Yaşanılan her çağın ve coğrafyanın, hatta insanlığın ortak meselesi olması sebebiyle üzerinde durulması gerekmektedir. Bu sene İstanbul Üniversitesi Ticaret Üniversitesi bünyesindeki Komşu ve Çevre Ülkeler Uygulama ve Araştırma Merkezi ile birlikte ülkemizde uzun yıllardır bu alanda çalışmalar yapan öğretim üyelerimiz ile farklı ülkelerden bu sahada yetkili uzmanları davet ederek katılımları sağlandı. Genelde İslâmiyet adına başlangıçtan bugüne kadar elde edilen tecrübeleri doğru anlayıp bugünün mantığına uygun ifadelere dönüştürmek, halen içinde bulunduğumuz süreçte kazandığımız yenilerini de gelecek kuşaklar için faydalı eserlere dönüştürmeyi hedefleyerek karşımıza mütemadiyen çıkan bu ve benzeri meseleleri gündemimize almak durumundayız.

18 Nisan 2021 tarihinde vefat eden Prof. Dr. Ali ÖZEK hocamız İSAV'ın 1970 yılında kuruluşuna öncülük yapmış ve 50 yıldan fazla bir süre her anını Türkiye'nin, hatta İslâm dünyasının en nadide ilim ve irfan yuvalarından birisi olan bu kuruma tahsis ederek geçirdi. Tertiplenmesine öncülük ettiği onlarca Uluslararası Tartışmalı İlmî Toplantı ve yüzlerce yurtiçi ilmî toplantının mümkün mertebe matbu hale gelmesini sağladı. Kendisinin ısrarla yürüdüğü bu yolda onun mirasına sahip çıkmayı görev bilmekteyiz.

Kısaca "dünyevîleşme" adı ile tertiplediğimiz bu faaliyetimizin fikir babası bu vakfın halen her türlü mesuliyetini üstlenen Ahmet Yıldız hocamıza aittir. Bu konuda uluslararası tartışmalı bir ilmî toplantı hazırlamamızı mütemadiyen talep etmekteydi. İlk önce bu konunun hassaten sosyoloji bilim dalı ile alakalı olduğuna dair aldığımız bilgiler

üzerine Prof. Dr. Mehmet Ali Kirman ile temasa geçerek yıllardır araştırmalarının bu meseleye odaklandığını öğrendik. Onun ve bu sahada çalışmaları bulunan hocalarımızın yardımlarıyla tebliğ verecekleri ve onları müzakere edecek öğretim görevlilerini tek tek belirledik. Bu faaliyetimizde bizi yalnız bırakmayan ve önemli katkılarda bulunan İstanbul Ticaret Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanı Dr. İsrafil Kuralay ve Rektörü Prof. Dr. Necip Şimşek'in hassaten desteklerini aldık.

Bu toplantı konusunu seçip uygulamaya başladığımızda, hemen hemen pek çok ülkede, özellikle de Avrupa'da bazı düşünürler tarafından dört asırdır farklı görüşlerin ortaya konduğu biliniyordu. Dünyevileşme biz Müslümanlar için henüz Peygamberimiz Hazret-i Muhammed döneminde bizzat kendi ifadesiyle, kısaca "vehen" hadisiyle bizzat sahabe uyarıldığında ne olduğuna dair soruları karşısında "hubbu'd-dünya", yani "dünya sevgisi" şeklinde izah edilmişti. Hatta Hafız Heysemî, İbn Hanbel'in rivayet ettiği bu hadisin senedinin sağlam olduğunu belirtmişti. Kur'ân-ı Kerim'de de Hazreti Zekeriya Aleyhisselâm ile ilgili "*Rabbim! Şüphesiz kemiklerim gevşedi. Saçım sakalım ağardı. Sana yaptığım dualarda (cevapsız bırakılarak) hiç mahrum olmadım*" Meryem suresinin 4. âyetinde "vehene'l-azmu" ifadesinde yer alan bu kelimenin mânası "kuvvetten düşürmek, gevşek olmak, zayıf, güçsüz olmak, gevşeklik göstermek" olarak dilimize de çevrilmektedir. Haliyle Müslümanlar "dünyevileşme" konusu hakkında bir şeyler ifade etmek istediklerinde hemen bu kelimeyi hatırlamaktadırlar.

Bu hassas husus her neslin zamana ve zemine göre yorumlayıp kıyamete kadar üzerinde fikir üreteceği bir alan olarak kalacak görünüyor. Doç. Dr. Burhan İşliyen hocamızın Dünyevileşme başlıklı çalışmasından anladığımız kadarıyla genel anlamda Yahudilerin bu konuya yaklaşımı bu dünyaya mümkün mertebe bağlanıp ahireti ihmal etme, Hıristiyanlarda ise tam tersi bir anlayışla adeta gözlerden irak manastırlarda, mekânlarda inzivaya çekilerek yaşama şeklinde bir anlayış ortaya çıkmış. İslâmiyette ise ve özellikle Kur'ân-ı Kerim'deki çok sayıda ayette ise mü'minlerin dünya ile ahiret arasında denge kurmaları isteniyor. A'lâ suresi 16 ve 17. âyetlerinde "16. *Fakat sizler dünya hayatını tercih ediyorsunuz. 17. Oysa ahiret, daha hayırlı ve süreklidir*" buyurularak birisini diğeri için feda etmekten ziyade bizim tercihimizin ikincisinden yana olması istenmektedir. Şûrâ suresinin 20. âyetinde: "*Kim ahiret kazancını isterse, onun kazancını artırırız. Kim de dünya kazancını isterse, ona da istediğinden veririz, fakat onun ahirette hiçbir payı yoktur*" buyurularak bu dünyadaki hayatta yapıp

ettiklerimizle sadece burası için değil, özellikle burada ikincisine hazırlık yapmamızın önemi vurgulanmaktadır. Birisi için diğerini feda etmeden bu dünyadaki varlığımızın hakkını vermek, bunu yaparken ise ahirete de gerekli hazırlıkları yapmamız isteniyor. Yine Kasas suresinin 77. âyetinde “*Allah’ın sana verdiği şeylerde ahiret yurdunu ara. Dünyadan da nasibini unutma ...*” uyarısı yaşayış gayemizi açıkça ifade etmektedir. Zaten Peygamberimiz Hazret-i Muhammed’in yine en sık dile getirdiğimiz bir hadis-i şerifinde “*Sizin hayırlınız dünyası için ahiretini, ahireti için dünyasını terk etmeyendir*” buyurarak hiç ölmeyecekmiş gibi bu dünya için, yarın ölecekmiş gibi de âhiret için hazırlanmamızı, birisini diğerine feda etmeden, özellikle ikincisini yok sayıp sadece birincisine bağlanıp kalarak heba etmememizi tavsiye etmektedir. Önemli olan, birinin diğeri için terk edilmeden gerekli hassasiyeti göstermektir.

Bir diğeri üzerinde durulması gereken husus ise Türkçede giderek artan Batı kökenli kelimelerin sıkça kullanılmalarıyla birlikte özellikle ilim dünyamızda gerekli, çoğu zamanda gereksiz ciddi tartışmaların yaşandığına şahitlik etmemizdir. Şimdilerde “dünyevîleşme” dendiğinde sadece Müslümanlara ait bir kelime deyip bunu kendi dünyamız için tercih etmemizin istenmesidir. Avrupa dillerindeki “sekülerleşme” kelimesinin tercüme edilmemesi gerektiği ve bunun “dünyevîleşme” ile karşılanamayacağı görüşü isabetli mi, ya da bu ikisi arasında herhangi bir yakınlık kurmamak mı uygundur meselesi henüz yeteri kadar anlaşılammıştır. Günümüzde benzer durum “deizm, ateizm, laiklik” gibi pek çok kavramın hangi çağda ve ortamda ortaya çıktığı fazla düşünülmeden özellikle Müslüman ülkelerde rastgele kullanılmalarıyla da alakalıdır. Oysaki bunların her birinin geçmişinde farklı tecrübeler yaşandığından hem zaman, hem de mekân değiştiğinde aynı algıyı akla getirmesi zorlaşabilmektedir.

20. yüzyıl boyunca ülkemizde muasır medeniyetlerin seviyesine çıkma düşüncesi yeni nesillerin önüne sıkça konulan hedeflerden biriydi. Sonradan bu kelime “çağdaşlaşma” ile değiştirildi. Ancak kime benzeyerek bunu yapacağız dediğimizde cevap “Batılı gelişmiş ve kalkınmış devletler” olarak verilmekteydi. Halbuki Afrika’nın çöl ve en zorlu şartlardaki iklimlerinde öncesinde olduğu gibi geçtiğimiz asırda da yaşayanlarla Amazon ormanlarında, ya da Güney Asya’nın dağlık bölgelerinde, Sibiry’a da, hatta üç büyük okyanusun ulaşılması zor adalarında hayatlarını idame ettirenlerle de aynı asrı, aynı çağı paylaşıyoruz, kısa ifadeyle onlarla da her daim muasırız. Sadece yaşadığımız hayat şartları farklıydı. Mesele aynı çağda yaşamak değil, birilerinin

haklı veya haksız elde ettikleri imkânlarla kurdukları düzenlere özenmekten ibaretti. Haliyle Batı menşeli kelimeler arasında her geçen gün hayatımızda sıkça kullanılan “sekülerleşme” için de zamanla birbirleri ile tutarlı olanlar yanında tamamen alakasız mâna yüklendiğini görüyoruz. 16. yüzyılda Ortaçağın sona erip Yeniçağın başlangıç dönemlerinde ilk defa kullanılan Latince “saeculum”, ya da “seculum” kelimesi kendi içinde de sınırlı bir zaman yerine farklı süreçler anlatılmak istenebiliyor. Öyle ki 10 ila 20 yıl arasındaki döneme “génération/nesil”, 100 yıl için “siècle (century)/yüzyıl (asır)” ya da birkaç asrı ifade edebilen “époque/çağ” veya tüm dünya hayatını kastederek “monde temporel/geçici dünya” denebilmektedir. “Sekülerleşme” de bu açıdan bakıldığında aynen “muasırlaşma” ile 100 yıl, “çağdaşlaşma” ile birkaç asır, ya da “dünyevîleşme” gibi insanlığın yaşadığı tüm süreci anlatmamız gibi en dar zaman dilimi yanında yaratılıştan kıyamete kadar geçen süreyi anlatmak için de kullanılabilir.

Günümüzde “sekülerleşme” şeklinde dilimizde de kullanılan “secular” kelimesine ilk defa İngiliz George Jacob Holyoake (ö.1906) 1851’de “-ism” eki ilave ederek dinî veya ahiret hayatına atıfta yapmadan mevcut hayatı ve insan refahı odaklı bir ahlâki ve toplum görüşünü tamamlamak için kullanmış. Fransa’da “sekülerleşme” genelde din ile devletin ayrılmasını ifade etmek için “séparation/ayırım” kanunu 1905 yılında yürürlüğe kondu. Öyle ki bununla herhangi bir dinî yetkiye dayandırılmayan dünya görüşünün anlaşılması istendi. Bu haliyle de devletin tüm dinler konusunda tarafsız kalmaya önem vermesi sebebiyle de dinî hürriyeti muhafaza ettiği iddiasındaki Anglo-Sakson laikliğiyle yakınlaştığı da ileri sürülmektedir.

Bugün “dünyevîleşme” kelimesiyle hassaten menfî yönlerini ifade ederek neleri anlamaya çalışıyorsak yakın gelecekte çok daha ileri seviyelerini göreceğimizi şimdiden söyleyebiliriz. Bilinçli ya da bilinçsiz çok katlı binalarla doldurduğumuz yeni şehirlerimizde erkek ve kadın, küçük ve büyük demeden tüm fertler için günlük hayatta dini hatırlatacak ne varsa ondan uzaklaştıkları muhitler kurmaktayız. Ezanı saati geldiğinde tabii haliyle duymayan, hatta minareyi bile görmeyen, camiye, kabristana, medreseye gitmediği için bunların vereceği tüm duygulardan tecrit edilmiş bir döneme girmiş bulunuyoruz. Dahası bunlar yapılarla ilgili olup bir de oralarla ilgili görevleri icra eden imam, müezzin, Kurân-ı Kerim öğretmeni, vaiz ve müftü gibi kimseleri hiç tanımadan büyüyenlerin sayısının onlarla günlük hayatının bir kısmında görüşüp konuşabilenlerden çok fazlaştığını görüyoruz. Kendi

dışımızdaki inanç toplumlarındakinin benzeri bir süreçte bizim kuşaklarımızı da hiç zaman ayıramadıkları İslâmî terbiyeden uzak bir tarzda yetişiyorlar. Bu da ister istemez ve telafisi imkânsız bir İslâmî tefekkürden uzaklaşmaya sebebiyet vermektedir.

24 saatlik bir süredeki günlük yaşayışta dine ait bir ibadet, abdest, camiye gitme, namaz, dua, tespih, dinî bir kitap okuma gibi alışkanlıkların neredeyse tamamı ihmal ediliyor. Ülkemizde erkekler arasında Cuma namazına bile iki kişiden birisi gitmektedir. Tanıdık birisinin cenaze namazına iştirak ise velev ki o anda hazır bulunmak şeklinde bile olsa giderek azalıyor. Hastanelerde birinci derecede yaşlı hastalarını doktorların ve hemşirelerin ve diğer çalışanların ilgi ve alakasına bırakıp bir daha geri gelmeyenlerin sayısı da son yıllarda giderek artıyor, hatta vefatları durumunda defin işlemlerine dahi gelmeyenlerin olduğunu duymaya başladık.

Dinî hassasiyetlerin bayramlar ve bazı özel geceler için toplu çekilen iletilerle tebrikleşmelerin sınırlandırıldığına şahidiz. Giderek yaygınlaşan bu davranışlar yeterli bulunarak dünyaya bağlanma temayüllerinin esareti artıyor. Ahiret için gerekli hazırlıkları ihmal ederek “dünyevîleşme” günlük hayatın tamamını kaplar vaziyettedir. Çoğu zaman gerekmediği halde dinler hakkında, hatta İslâmiyet ile ilgili tartışmalara hevesin arttığı ortamlarda bulunmanın sakıncası hiç hesaba katılmıyor. Nitekim Nisa Suresi 140. ayette Yüce Allah bizleri bu konuda uyarmaktadır: *“Allah’ın âyetlerinin inkâr edildiğini ve onlarla alay edildiğini işittiğiniz zaman, başka bir söze geçemedikleri müddetçe, onlarla oturmayın, aksi hâlde siz de onlar gibi olursunuz”* diye hüküm indirmiştir. Dinî hayatı yaşamak için öğrenmek yerine âdeta üzerinde tartışma yapmak için öğrenenlerin sayısı giderek artıyor. Henüz hayatında Kur’ân-ı Kerim’i anlamak için bir defa dahi okumamış insanların sayısı tahmin edilemeyecek kadar yüksek orandadır.

Dünyevîleşme ile sekülerleşme eğer farklı konular ise bunları kesin bir dille tarif etmeliyiz. Ya da birisiyle diğeri arasında ne kadar alaka kurulabilirse onları öncelikle tespit etmemiz gerekiyor. Batı toplumlarının tecrübelerinden mülhem kavramları, yaşayış biçimlerini dikkate almadan günlük hayatımızda rastgele kullandığımızda bizden neleri alıp götüreceklerini de hesap etmeliyiz. Muasır medeniyet seviyesi yaşanan devrin tüm toplumlarına ulaşma ve dertleriyle hemhal bulunmakla mümkündür.

İSAV’ın gelecek yıllarda benzeri konuları gündemine alıp bugünden yarına ufuk açıcı faaliyetlerine devam etmesi en büyük arzu-

muz. Kuruluşundan itibaren bu vakfa hizmet edip bu dünya yolculuğunu tamamlayanlar için dua ediyoruz. Yönetim Kurulu üyeleri yıllarca bu önemli ilim müessesemize sahip çıkıyorlar. Bu vakfın faaliyetlerine her daim katkısını esirgemeyip yardımcı olan Burhaneddin Tanyeri Bey'e, başkanlığını yürüten Prof. Dr. Salih Tuğ'a, bilhassa her türlü sorumluluğu göğüsleyen Ahmet Yıldız, İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz hocalarımızın şahsında emeği geçen herkese, verilen ilim halkalarından ders alarak istifade edenlere, bu toplantının yapılmasında birlikte çalıştığımız Doç. Dr. Aydın Özkan'a teşekkür ediyoruz.

### **Prof. Dr. Süleyman KIZILTOPRAK**

*Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Rektörü*

### **Dünyevîleşme ve Yabancılaşma Kıskaçında İnsan:**

#### **Felsefî Perspektiften Bir Tahlil**

İnsanın dünyevî alandaki faaliyetini iki kelimedede özetleyebiliriz: Bilgi ve eylem, yani teori ve pratik. Nereye gideceğim? sorusu sadece insanın ölümlü bir varlık oluşunu ifşa eden bir yön içermez, dünyadaki var oluşun gayesine dair bir soruşturmaya zorunlu olarak götürür.

İnsanı varlık yelpazesinde istisnai kılan en temel nitelik, onun “varlıkla yüzleşme” cesaretidir. “Nereden geldim?”, “Neredeyim?”, “Nereye gideceğim?” gibi sorular, insanın sadece bilişsel derinliğini değil, ontolojik sancısını ve metafizik açlığını da açığa çıkarır. Bu sorulara verilen cevaplar, yalnızca bireyin değil, medeniyetlerin de kaderini tayin eder. Çünkü bir varlık kendini ne kadar sahici sorularla yüzleştirirse, o denli anlamlı bir yaşam inşa edebilir.

İslâm dini bu üç soruya üç aslî ilkeyle (usul-i selâse) cevap vermiştir: Tevhid, Nübüvvet, Ahiret.

#### **1. Tevhid ve Ontolojik Merkez: *Nereden Geldim?***

“Nereden geldim?” sorusu, ontolojik bir istikamet arayışının ifadesidir. İslâm'ın bu soruya cevabı “tevhid”dir: varlığın bütünü birliğe bağlayan, her şeyi mutlak bir kaynağa irca eden ilke. Tevhid, yalnızca Tanrı'nın birliği değil, aynı zamanda varlığın anlamlı bir bütünlük içinde düşünülebileceğini bildiren bir metafizik zemindir. Bu zemin üzerinde insan, “ahsen-i takvîm” olarak yer alır; sadece yaratılmış bir varlık değil, yaratılışın nihâi anlamını sırtlanmış bir sorumluluk

odağıdır. Bu noktada insan, evrende “fırlatılmış” değil, “görevlendirilmiş” bir varlıktır. Her şey onun için değil; o, her şeyle birlikte Yaratıcıyı tanıma süreci için yaratılmıştır.

### 2. Nübüvvet, Bilgi ve Eylem Ahlakı: *Neredeyim?*

“Neredeyim?” sorusu, insanın kendi zaman ve mekân içindeki varoluşsal pozisyonunu sorgulamasıdır. Cevabı ise nübüvettir. Peygamber, yalnızca ilahî mesajın taşıyıcısı değil, aynı zamanda bilginin ahlâkî bir forma dönüşmesinin sembolüdür. “Bana eşyanın hakikatini öğret” duasıyla başlayan hikmet arayışı, eşyayı bilmenin değil, onunla doğru ilişki kurmanın yolculuğudur. İslâmî düşüncede ilim, salt bilgi değil; irfanla tahkim edilmiş bir hikmettir. Bu nedenle bilgi, iktidar üretmek için değil, adalet tesis etmek için aranır. Peygamberin örneği, dünyevî olanı anlamlı ve ahlâkî kılmanın en sahici modelidir.

### 3. Ahiret Bilinci ve Nihai Gaye: *Nereye Gideceğim?*

“Nereye gideceğim?” sorusu, faniliğin insanı sevk ettiği en derin yüzleşmedir. Bu soru, sadece ölüm korkusunun değil, anlam arayışının da ifadesidir. Ahiret inancı, insanı geçici olandan kalıcı olana yönlendiren bir pusuladır. Ölüm, varlığın yok oluşu değil; anlamın saflaşmasıdır. Bu yüzden İslâmî düşüncede ölüm, son değil; hakikatin eşidir. İnsan, burada olmasının gayesini anlamadıkça, ebedi yurdun idrakine varamaz. Ahiret bilinci, insanı bir “tüketici” olmaktan çıkarıp bir “emanetçi” kılar.

### Modern Dünyevîleşme: *Hakikatin Sürgün Edilişi*

Dünyevîleşme, günümüzde artık sadece mala, güce, konfora düşkünlükle açıklanamaz. Tarih boyunca bu arzular hep vardı. Fakat modern dönemin farkı, bu arzuların “ontolojik zemin” haline getirilmesidir. İnsan artık sadece dünyayı isteyen değil, dünyaya mahkûm edilmiş bir varlık gibi yaşıyor. Dünyevîleşme artık bir zaaf değil, bir zihniyettir; kutsalı değersizleştiren, anlamı araçsallaştıran bir değerler dizisidir.

Bugün dünyevîleşmenin en derin yararı, yabancılaşmadır. İnsan, Tanrı’ya yabancılaştı; çünkü kutsalı sadece sembollerde arıyor. Doğaya yabancılaştı; çünkü onu sadece tüketilecek bir kaynak olarak görüyor. Başka insana yabancılaştı; çünkü onu bir rekabet nesnesi haline getirdi. Ve en trajik olanı: Kendine yabancılaştı. Çünkü kendini sadece bedenden ibaret sandı. Ruhun derin çağrısını bastırdı, içsel buhranlara kapıldı, yalnızlaştı, hastalandı.

### Post-Hakikat Çağında *Hakikatin Çöküşü*

Post-truth çağında, hakikat artık aranmaz; inşa edilir. Bu da her şeyi imaja, algıya, role ve gösteriye indirir. Artık din bile bir “kimlik dekoru”na dönüşmüş, kutsal olan pazarlanabilir hale gelmiştir. Estetik olan, derinlikli bir iç duyusun değil; yüzeysel bir beğenin objesi olmuştur. Yaşayan örneklikler (usve-i hasene) ortadan kalktığı için, ideal insan modeli de muğlaklaşmıştır.

### Yeniden İnşa: *Hikmet Temelli Bir Diriliş*

İslâmî düşünce, insanı sadece bilgiyle değil; hikmetle donatmayı hedefler. Bilgi nesnel olabilir, fakat hikmet ancak sahici bir varlıkla mümkündür. Bu yüzden sahii bir dönüşüm, yukarıdan aşağıya yapılan sistem düzenlemeleriyle değil, aşağıdan yukarıya doğru gerçekleşen şuur inşasıyla mümkündür.

Yeni bir teklif, “bu toprağın sesi”ni dinleyen; kadim değerleri bugünün sorunlarıyla yeniden buluşturan bir bilinç sıçramasıyla mümkün olabilir. Bu sıçrama, ilahiyatın felsefeyle; metafiziğin etikle; teorinin pratikle; inancın eylemle bulunduğu yerde gerçekleşebilir.

### **Dr. İsrail KURALAY**

*İstanbul Ticaret Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanı*

Bismillahirrahmanirrahim

Selamünaleyküm verahmetullah veberekatühü...

İstanbul Ticaret Üniversitesi adına ben de hepimizi saygıyla selamlıyorum. İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'nın (İSAV) bu güzel organizasyonunda olmaktan büyük mutluluk duyduğumu da ifade etmek istiyorum.

Bu toplantı vesilesiyle hafızamda geçmişe dair bir tazelenme gerçekleşti. Yine bu salonda İSAV'ın farklı toplantılarında bulunmuş ve çok büyük istifadeler etmiş bir kardeşiniz olarak bugün tekrar burada bulunmaktan büyük mutluluk duyuyorum. Benim asıl pozisyonum dinleyici olmak. Böyle kıymetli hocalarımızın kitaplarını okuyup onların sohbetleriyle büyüdük, bugün de onu tercih etmek istiyorum. Ama müsaadenizle birkaç cümle da olsa dünyevîleşme ile ilgili düşüncelerimi ifade etmek isterim.

Dünyevîleşme sadece İslâm toplumunun bir meselesi değil, açıkçası dünyanın da bir numaralı meselesi. İnsanlığa giydirilmeye çalışılan bir deli gömleği olarak düşünüyorum. O yüzden bu deli gömleği de en çok Müslümanlara giydirilmeye çalışılıyor. Emperyalistlerin, batının yıllardır uyguladığı sistematik bir politika bu... Aslında kendileri Ahmet Kavas hocamın söylediği gibi sekülerleştiklerini söylüyorlar. Fakat dinlerini kültür ve medeniyet olarak yaşamaya ve yaşatmaya devam ediyorlar. O sekülerliğin içinde dinlerinden kaynaklanan kültürlerini ve değerlerini bize de dayatıyorlar. Onların inançlarını sekülerlik üzerinden bizim de yaşamamızı istiyorlar maalesef...

Dünyevîleşmenin sonucunda belki en çok dikkate almamız gereken şey; değerlerdeki aşınma ve olumsuzla doğru değişim. Değerler aşındıkça ahlâksızlık, değersizlik ortaya çıkıyor. Dolayısıyla dünyayı kazanalım derken değerlerimizi, toplumu ve insanı yitiriyoruz. İşte bu yüzden bu toplantı bu anlamda da çok önemli. Onun için kıymetli hocalarımızın katılımı ile bu toplantı çok anlamlı. Ben onların programına da baktım, çok güzel tebliğler var. Sonuçları da yayınlanarak herkesin istifadesine sunulacak.

İslâm toplumunda esas olan dengedir. Çünkü İslâm dini, dengeyi tesis eden orta yol dinidir. Madde ve mananın birlikte yürüdüğü bir din... Buna rağmen toplum olarak bizde de maalesef ifrat tefritler çok... Ya kapitalistleşerek biriktirmeye çalışıyoruz veya tam tersine 'Bizim malla-mülkle ne işimiz olur' diyerek hayatın dışına çıkıyoruz. Halbuki Allah-u Teala bize bu bedeni, bu toplumu ve bu dünyayı ahireti kazanmak için verdi. Kazanmanın yolu da burada olmaktan, burada çalışmaktan geçiyor. Son cümlem şu olsun, '*Onlar zekât vermek için çalışırlar*' ayet-i kerimesini hayatımızın odağı yapalım. O zaman istikametimiz daha çok çalışıp daha çok dağıtmak ve insanlara faydalı olmak şeklinde gerçekleşecektir.

Ben tekrar böyle değerli bir toplantıya öncülük ve liderlik yaptıkları için İSAV'a, Kral Faysal Üniversitesi'ne ve İstanbul Ticaret Üniversitesi'nde birlikte çalıştığımız Prof. Dr. Ahmet Kavas hocama teşekkür ediyorum.

Hepinizi saygıyla selamlıyorum



## ACILIŞ KONFERANSI

بسم الله الرحمن الرحيم

تعقيب علي ورقة : النزعة الدنيوية: كيف أعادت الحداثة تشكيل المجتمعات المسلمة المعاصرة؟

للدكتور محمد عفان\*

مقدمة:

بين يدي هذا المؤتمر المهم لابد من ازجاء الشكر للذين قاموا عليه من علماء هذه الامة و المهتمين بكافة قضايا الاسلام و العالم فالشكر للعلماء من ايساف و الشكر يمتد اليضا للبروف احمد كاواس و الذي منذ ان تعرفت عليه يقدم و يناخ من اجل العلم و المعرفة و شان المسلمين و التحية للبروف سليمان كزل توبراك و كافة الاكاديميين و المشاركين بالكلمة و الحضور.

قدم الدكتور محمد عفان في هذه الورقة يقدم معالجة فكرية لظاهرة النزعة الدنيوية في المجتمعات المسلمة، بوصفها نتيجة مباشرة أو غير مباشرة لمسار التحديث القسري وغير المتوازن الذي فرض على هذه المجتمعات منذ بدايات الاستعمار وحتى مرحلة ما بعد الاستقلال. وفيما يلي تقييم شامل للورقة من جوانب متعددة:

انطلقت الورقة من إشكالية واضحة: تنامي النزعة الدنيوية في المجتمعات المسلمة، وتربطها بسياق الحداثة المفروضة قسراً. و هذا الموضوع مهم للملازمة الجوانب الفكرية والسلوكية في المجتمعات الإسلامية الحديثة. الباحث يطرح سؤالاً مركزياً واضحاً وضرورياً في حقل الفكر الإسلامي المعاصر.

---

\* Dr., İbn Haldun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

قدم الدكتور بناء إطار مفاهيمي، إذ يقدم تعريفاً متعدد الأبعاد للحداثة (المعرفي، السياسي، الاقتصادي، الاجتماعي)، ويتتبع العلاقة بينها وبين الدنيوية والعلمانية بطريقة متسلسلة.

وصف الدكتور الحداثة بوصفها ظاهرة وافدة، ويبرز كيف دخلت العالم الإسلامي ضمن سياقات استعمارية لا عبر

يمكن القول ان انه اطلد علي الحاجة إلى "حداثة متوازنة" نابعة من داخل الحضارة الإسلامية. إلا أنها لا تتضمن مقترحات عملية أو توصيات بحثية مستقبلية، وهو ما يُعد نقصاً طفيفاً. ونري انه لا بد من إدراج مزيد من المراجع الأكاديمية أو الإحصائيات الداعمة. كما ان اقتراح حلول أو بدائل عملية أو سيناريوهات مستقبلية. يمكن ان يكون طريقاً محمياً في هذا الوقت .

الي جانب اهمية ان نراجع ما انطلقت منه الورقة من الفرضية المركزية و التي تفيد أن الحداثة قد أدت إلى تغلغل النزعة الدنيوية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. هذه الفرضية تبدو منطقية في سياق دراسة أثر الحداثة الغربية على النسيج القيمي للمسلمين، إلا أنه افتقر الي تقييم اطار اجرائي مفاهيم علي سبيل المثال مصطلحات مثل "النزعة الدنيوية" و"التحديث القسري" و"الثقافة غير الطبيعي" تحتاج إلى ضبط اصطلاحي أكثر وضوحاً وربما توثيقاً مبكراً. تحتاج الورقة لوضع خلفية بحثية (literature review)، تُعرض فيها مراجعة نقدية للأدبيات السابقة أو مقارنة مع أطروحات مشابهة.

في بعض الاحيان طغي الوصف علي التحليل اذ لا بد من ربط كافٍ بالتجربة الإسلامية المعاصرة كذلك توسع الكنتور كثيرا في تفكيك مستويات العلمانية، ويعرض أربعة مستويات بتمييز دقيق (المؤسسي، القيمي، المعرفي، الأنطولوجي)، وهذه نقطة قوة فكرية. لكنها تحتاج الي أكثر كذلك لا بد من ايناقاش كيف استجابت المجتمعات المسلمة لهذا التحول؟ هل قاومت؟ هل أنتجت بدائل؟ هل هناك نماذج ناجحة لممانعة هذه النزعة؟

من افضل اجزاء الورقة ما قام به الدكتور من تحليل ربط بين الإنتاج الوفير، التسويق المكتف، إنشاء الحاجات بدل تلبيتها، ارتباط العلامات التجارية بالهويات الطبقية.

قدمت جاءت الورقة أقرب إلى مقالة الفكرية محتاجها و تقترح تعزيز الورقة بإطار منهجي صريح. وإدراج مراجع أساسية في حقل دراسات الحداثة والإسلام. و المقارنة بين نماذج إسلامية متعددة في التعامل مع الحداثة (مثل تركيا، إيران، ماليزيا). و أخيرا لابد من تطوير توصيات فكرية وعملية ذات طابع استشاري. و اجو ان اشير الي وحمه نظري و التي تري انه لا بد من توازن بين نظرة المسلمين الي الحداثة و الذي يتطلب من المسلمين تفسيراً عميقاً يتوافق مع القيم الإسلامية الأصيلة و في نفس الوقت يعترف بالتقدمات التي تجلبها الحداثة. هذا الجمع بين القديم والجديد ليس بالأمر السهل، لكنه ضروري لتحقيق تكامل اجتماعي واقتصادي في العصر الحديث، حيث يواجه المسلمون تحديات جديدة تتطلب استجابة مرنة. إن الحوار الدائم والمفتوح حول كيفية تطبيق التعاليم الإسلامية في سياق الحداثة سيكون له دور بارز في تشكيل مستقبل المسلمين في العالم، كما سيساهم في تعزيز فهم أعمق لقضايا العصر و الشباب وتحقيق العدالة الاجتماعية والتقدم العلمي. لذا، يجب على المجتمعات الإسلامية استكشاف السبل التي تمكنها من التوفيق بين القيم والمتغيرات العالمية دون فقدان هويتها الثقافية والإسلامية.

و لابد من الاشارة هنا ان العلاقة بين المسلمين و الحداثة بانها علاقة معقدة ومتشعبة، تتطلب من المسلمين بذل جهود كبيرة للوصول إلى صيغة توافقية تجمع بين الحفاظ على الهوية الإسلامية والتفاعل الإيجابي مع الحداثة. يجب على المسلمين أن يدركوا أن الإسلام دين مرن وقادر على التكيف مع التغيرات الزمنية والمكانية، الأمر الذي يعزز قدرتهم على مواكبة المستجدات والتحديات العالمية. يساعد هذا الفهم على تطوير استراتيجيات ومبادرات تساهم في بناء مجتمعات حديثة ومتطورة، تحافظ في نفس الوقت على قيمها الإسلامية. كما يمكن أن تكون هذه المجتمعات رائدة في مجالات العلم والثقافة، مما يعكس صورة إيجابية عن الإسلام ويظهر قدرته على المساهمة في التنمية البشرية والتعايش السلمي كما حدث سابقاً في العصور الذهبية للمسلمين.



# DÜNYEVİLEŞMENİN TANIMI

## I

### DÜNYEVİLEŞME: KAVRAMSAL BİR TARTIŞMA

Volkan ERTİT\*

Sosyal bilimlerde kullanılan bazı kavramlar “yüklü”dürler. Kavramın mahiyeti onun kullanılma şekline, kullanıldığı ana, onu kullanan kişiye ve kullanılan yere göre değişebilmektedir. Sekülerleşme kavramı da o yüklü kavramlardan biridir. Zira zamandan ve coğrafyadan bağımsız bir sekülerleşme kavramına sahip değiliz. Elimizde tüm akademisyenlerin söz birliği ettiği, tartışmaya açık olmayan bir kavram bulunmamaktadır. Böyle bir uzlaşma mümkün olmadığı için kavramı kullananların sekülerleşmeyi hangi anlama gelecek şekilde kullandığını henüz metnin ya da konuşmanın başında sunması gerektiğini düşünüyorum. Bugün burada sizlerle kavramın içeriğini tartışırken bunu tersten yapacağım.

Öncelikle sebeplerini açıklayıp ardından kavramı tanımlayacağım. Ancak, ifade edilmeli ki burada sizlerle paylaşacağım kavram, “tek”, “hakiki”, ya da “doğru” olan tanım değildir. Aksine, bazılarınız tanımı oldukça muğlak bulabilir ve sınırlarının genişliğinden dolayı aslında ortada bir tanım dahi olmadığını iddia edebilir. Bazılarınız ise tanımı köşeli bulabilir ve bu netlikte bir tanımın dışarıda bırakacağı birçok tartışma alanından bahsedebilir. Tüm bu eleştiriler, daha ayakları yere basan bir tanım için gereklidir. O nedenle kavram hakikatçiliği yapmadan, ama aynı zamanda kavramları da gelişigüzel kullanmamak gerektiğine inanarak neden yeni bir sekülerleşme tanımına ihtiyaç duyulduğunu sizlerle paylaşmak istiyorum bu tebliğde.

Sekülerleşme kavramının yüklü olduğunu belirtmiştim. O yük aslında Avrupa tarihidir, özelde ise Katolik Kilise’sidir. Bugün sekülerleşme olarak hayatımızda olan kavram, aslında Avrupa tarihinde Katolik Kilisesi’nin başına gelen kötü şeyleri tanımlamak için kulla-

---

\* Prof. Dr., Adana Alparslan Türkeş Bilim ve Teknoloji Üniversitesi.

nılmıştır. Kilise'ye ait olan malların ondan alınması, Kilise'nin prensliklere ve topluma etki etme gücünün sınırlanması sekülerleşme olarak tanımlanmıştır. İngilizce literatürün temelinde bu yatmaktadır. O nedenle Anglo-Saxon literatürde sekülerleşme denilince, uzun bir dönem akla Katolik Kilisesi'nin güç kaybı geldi. Bu güç kaybını ortaya koyan istatistikler kullanıldı. Böylesine Avrupa tarihi ve Katolik Kilisesi ile yüklü olan bir kavramı Müslüman çoğunluğa sahip ve geçmişinde Protestan reformu olmayan bir toplumda kullanma şansımız var mı? Ya da farklı inanç öğretilerine sahip olan Güney Kore, Japonya veya Çin'de kullanılabilir miyiz? Ya da Afrika'daki ya da Yeni Zelanda'daki kimi yerel kabileler için kullanılabilir durumda mı?

Kavramın merkezine “din” veya o “din”i temsil eden bir kurum alındığında hali ile kavram yerleşmekte ve belli bir bölge ve hatta belli bir kültürel alana hapsolmaktadır. O nedenle farklı toplumsallıklar ve tarihler için yeni kavramlara ihtiyaç bulunmaktadır. Tam bu noktada, sekülerleşme kavramından vazgeçilebilir ve yeni bir kavramsallaştırma denemesinde bulunulabilir. Belki Türkiye'nin kendi tarihine özgü ve Türkiye'deki tekil dönüşümü açıklayan kendi içinde tutarlı bir kavram ortaya konulabilir. Ancak ben bunu tercih etmedim. Sekülerleşme kavramının sahip olduğu yüklerden arındırılarak da kullanılabilirliğini düşünüyorum. Hatta sadece Türkiye için değil Amazon kabileleri ya da Kanada'daki İnuitler için de kullanılabilir bir şekilde yeniden tanımlanabileceğini savunuyorum.

### ***Dinin Merkezden Alınması***

Az sonra sizlerle paylaşacağım tanım doktora tezimi yazarken yaptığım fikirseld tartışmalarla şekillendi. Zira doktora sürecinde benim sekülerleşme ya da desekülerleşme olarak adlandırdığım birçok davranış kalıbının ya da inanç esaslarının hem Hollanda'da hem de Türkiye'de kabul görmediğini fark ettim. Genelde aldığım eleştiriler şunlardı:

a. “Bu bahsettiğiniz sekülerleşme değildir, zira İslâm'da ya da gerçek dinde bu zaten yoktur.”

b. “Kişi yeni bir dinî forma sahiptir; annesinin babasının yaşadığı ya da inandığı gibi dini yorumlamıyor olması onun sekülerleştiği anlamına gelmez.”

c. “Eğer kişilere sorarsanız onlar dini o şekilde yorumladıkları için yaptıklarını göreceksiniz, o nedenle hem inançlarını kaybetmemişlerdir hem de inançlarına uygun yaşamaktadırlar.”

Fark edileceği gibi bu eleştirilerin tamamı “gerçek din”, “esas din”, “dinin yeni yorumu” vb. iddialara sahip. Eğer sekülerleşme kavramının merkezinde “din” olursa yukarıdaki eleştiriler haklı hale geliyor. Zira eğer “din” merkezde ise, bir başkasının “hangi din” ya da “dinin hangi yorumu” sorularını sorma hakkı oluyor. Bu sebeple, evrensel bir sekülerleşme kavramı için dinin ya da dinî kurumların merkeziliğini azaltmamız ve hatta merkezden tamamen almamız gerekiyor. Kavram öyle bir tanımlanmalı ki, hem tüm dinleri ve dinî kurumları içine almalı hem de yukarıdaki eleştirilerden de muaf olmalı.

### ***Her dinsiz seküler olmayabilir***

İngilizce literatürdeki bir diğer sorun ise dinsizliğin ya da dinin hayata müdahalesinin azalmasının sekülerlikle eş değer görülmesiydi. Böyle bir yaklaşım hayatına dini almayan ama farklı inanç şekilleri ile gündelik yaşamına yön veren bireylerin bu tartışmalardan soyutlanmasına sebep olmaktadır. O nedenle ortaya konulacak yeni tanım astroloji, halk inançları ya da dinimsi yapıları da tartışmanın parçası yapılmalıdır.

### ***Referans merkezli tartışma***

Sekülerleşme tartışması yapabilmek için “zaman” ve “mekân” olarak referans noktasına ihtiyaç vardır. Tek bir zaman dilimini içeren çalışmalar betimleme yapmak açısından yardımcı olsalar da, sekülerleşme sürecini anlamak açısından kullanılabilir değildirler. Çünkü sekülerleşme, anın betimlenmesi değil, bir sürecin tanımlanmasıdır. O nedenle dindar bir toplum için ya da oldukça dindar bir birey için dahi “geçmiş ile kıyaslandığında sekülerleşmiştir” ya da “daha sekülerdir” ifadeleri kullanılabilir. Bir toplumun sekülerleşmesi söz konusu ise, yöntem olarak, aynı toplumu geçmiş dönemleri ile kıyaslamak gerekmektedir. Söz konusu olan bir bireyin sekülerleşmesi ise, bu durumda bireyi kendi geçmişi ile ya da kendinden önceki kuşaklar ile kıyaslamak gerekmektedir. Anlık davranış kalıplarından yola çıkarak sekülerleşme tartışması yapmak çok mümkün görünmemektedir.

### ***Gündelik hayat merkeze alınmalı***

Hıristiyanlık merkezli sekülerleşme tartışmalarının iki başat unsuru bulunmaktadır: İnanç ve İbadet. Açıkçası, “Kiliseye gitme oranları hiçbir şekilde dikkate alınmamalı.” gibi bir fikir, bu tebliğ özelinde savunulmuyorsa da bu yöntemin, yani ibadet etme oranının/ sıklığının Müslüman çoğunluğa sahip bir ülke için kullanılması, sağlıksız sonuçların ortaya çıkmasına sebebiyet verebilir.

Sekülerleşme tartışmaları içerisinde, toplumsal dönüşümler konusunda izlenim sunacağı düşünülen tüm kriterler muhakkak ki dik-kate alınmalıdır. Ancak Hıristiyan çoğunluğun yaşadığı ülkelerde se-külerleşmeyi ölçmek için ibadet etme sıklığına ya da diğer dinî ritüel-leri yerine getirme oranına bu kadar önem verilmesi, hem Hıristiyan-lık'ı gündelik yaşama dokunmayan, sadece ibadetten oluşan bir öğre-tiye indirgemekte, hem de diğer doğaüstü öğretiler için de aynı metodu kullanma sorununu ortaya çıkarmaktadır.

Müslüman çoğunluğa sahip bir ülkedeki ibadet etme oranındaki artış-azalış, sekülerleşme özelinde yaşanması muhtemel toplumsal dö-nüşümlerin fotoğrafını sağlıklı yansıtamayabilir. 21. yüzyıl Hıristiyan dünyası için kiliseye devam etme sıklığının merkezde olması, Luck-mann'ın vurguladığı gibi Hıristiyanlık-merkezli sekülerleşme tartış-maları için bir nebze anlaşılır olsa da, Müslümanların çoğunluğu oluş-turduğu toplumlar için ibadethanelere gitme sıklığından daha farklı kriterlere ihtiyaç duyulmaktadır. Bunun akla gelen ilk sebebi 21. yüz-yılda deneyimlenen Hıristiyanlıkla aynı yüzyılda deneyimlenen İslâm arasında gündelik yaşama nüfuz etme noktasında farklılıkların olmasıdır.

İslâm dini Kur'ân-ı Kerim, hadisler, din adamlarının fetvaları, ailevi yönlendirmeler ve benzeri araçlar ile gündelik yaşama nüfuz et-meye çalışırken, günümüz Hıristiyanlık'ı görelî olarak gündelik top-lumsal yaşama daha az nüfuz etme durumundadır. Her Cuma nama-zına katılan, Ramazan ayı boyunca oruç tutan, Hacca giden, zekât ve-ren ve benzeri ibadetleri yerine getiren bir Müslümanın, ibadete ayır-dığı zamanlar dışında İslâm dininin ona emrettiklerinin ne kadarını ye-rine getirdiği, arkadaş/eş/iş/şehir seçimlerinde dini ne kadar önemse-diği, kılık kıyafet/yeme içme/cinsellik konularında İslâm'ın emir ve yasaklarını ne kadar dikkate aldığı, “aile bütçesinin planlanmasında harcama kalemlerinde nelere ne ölçüde yer ayırdığı, kazanç ve tüke-timde haram ve helâllere dikkat edip etmediği, yemek kültüründe dinin nasıl yer aldığı, karı koca arasındaki mahrem yakınlığı dinin nasıl et-kilediği, [ve] dinen özel anlamı olan gün ve geceleri nasıl değerlendirdiği”, sekülerleşme tartışmalarının başat konularındandır. Özellikle Müslüman çoğunluğa sahip ülkelerde, bir bireyin ibadetlerini yerine getiriyor olması, onun gündelik yaşamını sekülerleşme tartışmaların-dan soyutlamamaktadır. Yani belli bir doğaüstü öğretiye inanıyor ol-mak ve onun ibadetlerini yerine getiriyor olmak, mutlak surette o öğ-retinin emrettiği şekilde gündelik yaşamın tanzim edildiği anlamına gelmeyebilir.

Tüm bunlardan sonra sekülerleşme kavramını şu şekilde operasyonelleştirebileceğimizi düşünüyorum: “Sekülerleşme, belli bir toplumda belli bir zaman dilimi içerisinde doğaüstü alanın, yani dinin, dinîmsi yapıların, halk inançlarının ve diğer tüm doğaüstü öğretilerin bireysel ve toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve gündelik yaşamı şekillendirme güçlerinin azalması demektir.”

Bu tanımda yer alan sözcük öbekleri aslında uluslararası literatürdeki tartışmalara referansla seçildiler.

a. Belli bir toplumda: Peter Berger, Grace Davie ve Rodney Stark gibi din sosyologlarının Avrupa ve Amerika kıyaslaması yapmasının yanlışlığı üzerine bu sözcük öbeği seçildi.

b. Belli bir zaman dilimi içerisinde: Muhakkak bir kıyaslama yapılması gerektiğini vurgulamak için bu sözcük öbeği seçildi.

c. Doğaüstü alanın, yani dinin, dinîmsi yapıların, halk inançlarının ve diğer tüm doğaüstü öğretilerin: Eğer “din” değil de dini de kapsayan “doğaüstü alan” merkeze alınırsa “gerçek din” ya da “gerçek İslâm” eleştirilerinden de sekülerleşme tartışmaları muaf hale gelecektir.

d. Bireysel ve toplumsal düzeydeki: Laiklikten farkını vurgulamak için seçildi bu ifade.

e. Prestijlerinin ve gündelik yaşamı şekillendirme güçlerinin azalması: Sekülerleşmenin inanç ve ibadet odaklı olmadığını, esas tartışılması gerekenin gündelik yaşama inancın yansıdığı noktalar olduğunu vurgulamak için bu söz öbeği seçildi.

Kavramda yer alan “doğaüstü alan” doğaüstü öğretisi olan tüm öğretilerin sekülerleşme tartışmalarının parçası haline getiriyor. Din ise başta İbrahîmî dinler olmak üzere (Musevilik, Hıristiyanlık, İslâm), doğaüstü referansları olan ve hitap ettiği kitlenin gündelik pratiklerini, ahlâki değerlerini, estetik algılarını, ontolojik (varoluşsal) sorunlarını, toplumsal normları algılayışlarını etkileyen paradigma bütünü olarak kullanılmıştır. Halk inançları ise toplumdaki resmi ve baskın dinî öğretinin yanında varlığını devam ettiren inançlar, kutsallıklar ve onlarla ilgili ritüeller olarak kullanılmışlardır. Muhakkak ki İslâm’a inanan birçok kişinin halk inançlarını hurafe olarak görmesi anlaşılardır. Ancak onların “hurafe” olarak adlandırılması onları sekülerleşme tartışmalarından soyutlamamaktadır. O nedenle, bir kişinin İslâm’ı ya da Hıristiyanlık’ı seçmek yerine ateşe tapması, gündelik yaşam pratikle-

rini ateşle kurduğu ilişkiyi temel alarak tanzim etmesi, onu en az dindar bir Müslüman ya da Hıristiyan kadar sekülerleşme tartışmalarının parçası yapar.

Tanımda kullanılan dinimsi yapılar ifadesi ise seküler alanın da kutsallaştırılması, ululaştırılması, yüceltilmesiyle ortaya çıkan yapılar için kullanılmaktadır. Kutsallık ya da ruhanilik ile ilgisi olmayan, bu yönde bir iddiası bulunmayan bir siyasi liderin, şarkıcının, moda ikonunun, futbolcunun ve hatta bir mekânın doğaüstü özelliklere ya da güçlere sahip olduğuna inanılması ve bahsi geçen seküler “şey”lerin kutsallaştırılmasıyla ortaya çıkan yapılara dinîmsi yapı denmektedir. Bu yapıların kendisi aşkınlaştırılmakta ya da bu dinîmsi yapılar başka bir aşkın varlığa yakınlaşmak için kullanılmaktadırlar. Bu durumda, kişiler ortodoks bir din inancına sahip olmasalar da bu yapılarla kurdukları ilişkiden dolayı gündelik yaşamlarını şekillendiriyorlarsa burada da yine sekülerleşme tartışmalarına alan açılmış olmaktadır. Dünya siyasi tarihine bakıldığında, insanüstü özellikler atfedilen ve peygamberler kadar kutsallaştırılan birçok dünyevî lider ile karşılaşmak mümkündür.

### ***Sekülerleşme Ne Değildir?***

Buraya kadar ifade edilenler sekülerleşme kavramının ne olduğuna dairdir. Ancak Türkiye’de hem akademi dünyası hem de ona paralel olarak medya ve geniş kitleler sekülerleşme kavramını farklı kavramlar yerine kullanılmaktadırlar. Tebliği sonlandırmadan önce bu kavramların sekülerleşme kavramından hangi noktalarda ayrıştığını vurgulamak gerekmektedir.

a. **Laiklik:** Buradaki kitleden dolayı bu noktada uzun açıklama yapmam gerektiğini düşünüyorum. Kısaca laiklik din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması, devletin kontrolünde olan eğitim, sağlık, güvenlik, hukuk, ekonomi gibi alanlarda herhangi bir doğaüstü öğretinin (dinî grubun, mezhebin, tarikatın vb.) söz sahibi olmaması, devletin dış ve iç politika için alınan kararlarda belli bir inanç grubunun çıkarlarını gözetmemesi, hiç kimsenin bağlı olduğu doğaüstü inançtan dolayı devlet kadrolarından uzaklaştırılmaması ya da bürokraside yükseltilmemesi, yani kısacası devletin tüm inanç gruplarına eşit mesafede olması demektir. Sekülerleşme ise bireyle ilgili bir konudur. Laik devletlerin deseküler toplumları olabileceği gibi din devletlerinin seküler toplumları olabilir.

b. **Dinsizlik:** Yukarıda da bahsedildiği gibi inançsızlık şeküleşme tartışmalarının başat kriteri değildir. Sekülerleşme teorisi sosyolojinin kurucu figürleri de referans alınarak “modernleşme ile birlikte dinin yok olması” şeklinde formülize edilirse, teoriyi çürütmek için boylamsal çalışmalara veya yüksek rakamlı katılımcılar ile gerçekleştirilecek nitel ve nicel akademik çalışmalara gerek kalmayabilir. Hatta sekülerleşme üzerine bu saatten sonra yazmak da anlamlı olmayabilir. Modern dünyada dindar insanlar varlıklarını sürdürmektedirler ve yakın gelecekte “olmayacaklarına” dair bir ipucu bulunmamaktadır. Din, modern öncesi dönemde olduğu gibi modern dönemde de varlığını devam ettirmektedir. Ancak sekülerleşmeyi dinsizleşme ile eşitler isek, bu durumda “dinin toplumsal gücünün azalması” için bir başka kavrama ihtiyaç duyulacaktır. Bu anlatılmak istenileni çay bardağı örneği ile somutlaştırabiliriz. Daha düşük hacimli bir bardak ile çay içen kişinin artık çay içmediği ifade edilemez. Eski bir zaman dilimi ile ortaya çıkan fark sekülerleşme olarak adlandırılmaktadır. Yoksa kişilerin halen inançlı ya da inançsız olması tartışmanın temel ayağını oluşturmaktadır.

c. **Dünyevîleşme:** Bu tebliğ “dünyevîleşme=sekülerleşme” denkleminin indirgemeci olduğunu ve terk edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Doğaüstü alanın toplumsal gücünün azalması olan sekülerleşme ile dünya nimetlerine yönelme anlamına gelen dünyevîleşme iki farklı süreci imlemektedir. Bir bireyin sekülerleşmesi onun dünyevîleşmesi ile sonuçlanmak zorunda olmadığı gibi, dünyevîleşen her bireyin sekülerleşme zorunluluğu da bulunmamaktadır. Ancak Türkiye’de sekülerleşme ve dünyevîleşme kelimelerinin aynı anlama gelecek şekilde kullanıldığına sıklıkla şahit olunmaktadır. Bazı din yorumları açısından bu iki sürecin iç içe geçtiği durumların varlığı inkâr edilemez. Ancak bu iki kavramı aynı anlama gelecek şekilde kullandığımız takdirde toplumsal hayatta karşılaştığımız bazı örnekleri ıskalama durumumuz söz konusu olacaktır. Bir birey hem seküler bir kültüre sahip olup hem de adünyevî olabilir. Yani doğaüstü bir öğretiye bağlı olmaksızın hayatını devam ettirirken, aynı şekilde bu-dünyanın arzu ve hırslarından da arınmış olabilir. “Hipotetik” olarak aynı bölümde çalışan iki akademisyen örnek olarak verilebilir buna. Bu hayali akademisyenlerden X, İslâm dininin inanç kaidelerine bağlı olduğu gibi aynı zamanda İslâm’ın ondan beklediği ritüelleri ve pratikleri de günlük yaşamında yerine getirmektedir. Y ise herhangi bir doğaüstü öğretiye sahip olmadan günlük yaşamını idame ettirmektedir. Bu durumda X’in Y ye kıyasla daha deseküler olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte söz konusu dünyevî arzu ve hırslar ise, ek ders almak

için mücadele eden, dekan olabilmek için kulis yapan, daha fazla yüksek lisans ve doktora öğrencisi olmaya çalışan, bölüm başkanı olmak için kulis yapan, günlük mesaisinin bir bölümünü malını/mülkünü nasıl arttıracığına dair yeni yollar bulmakla harcayan ve bununla birlikte başkalarının sahip olduğu mülklere dair “merak” besleyen X’in, bu tarz hırsları ve arzuları olmayan Y’ye kıyasla daha dünyevî olduğu iddia edilebilir. Bu durumda sekülerleşme ve dünyevîleşme kavramlarını aynı anlama gelecek şekilde kullandığımızda bu iki farklı yaşam tarzı için kullandığımız kavramların tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir.

### **Sonuç Yerine**

Bu tebliğin amacı sekülerleşme kavramı üzerine uzun zamandır yaptığım okumaların ve tartışmaların ana argümanlarını sizlerle paylaşma arzusuymdu. Evert van der Zweerde’nin ifade ettiği gibi “Kavramlar hiçbir zaman masum değillerdir. Sadece çevremizdeki gerçekliği anlamamızı sağlamazlar, aynı zamanda o gerçekliğe şekil vermemiz konusunda araç konumundadırlar.” O nedenle bu tebliğde sunduklarımın kavramları masumlaştırmak için olmadığını ama en azından benzer bir dil oluşturup oluşturamayacağımıza dair bir merakın ürünü olduğunu belirtmek isterim. Bu fırsat için tekrar teşekkür ederim.

## MÜZAKERE

Rıdvan ÖZDİNÇ\*

Tertip heyeti tarafından bu tebliğin ana meselesi bu toplantılarda “neyi konuşacağımızın teorik zemini” olarak düşünülmüş zannedersem. Ben de müzakeremi bu öncelik üzerine bina edeceğim.

Eskiler usulsüz vusul olmaz demişlerdir. Bu sebeple ilk olarak buradaki usul-vusul ilişkisine bakalım. Öncelikle “Sekülerleşme: Kavramsal Bir Tartışma” başlığıyla tarafımıza iletilen metin ile “Dünyevîleşme (Sekülerleşme): Kavramsal Bir Tartışma” üst başlığı ile ilan edilen tebliğ arasında bir tercih farkı olduğu ortaya çıkıyor. Tebliğcinin iddiası dünyevîleşme ile sekülerleşme arasında farklılık olduğu kabulünden hareket ettiğinden daha başlangıçta tebliğci ile ilmî toplantıyı tertip edenlerin kafasındakilerin aynı şey olmadığı gerçeği tebliğ boyunca bizim peşimizi bırakmıyor. Buradan elde ettiğimiz sonuca göre ilk olarak; tebliğ başlığı (tertip heyetinin tebliğciye ilettiği) ile tebliğ içeriği uyumsuzluğu bulunmaktadır. Bunun neden kaynaklandığı hususu bize meçhul. Fakat böyle bir durum vardır. İkinci ve daha büyük mesele ise tertip sahiplerinin maksadı/gayesi ile tebliğ içeriği arasındaki uçurumda görülmektedir. Bunu da toplantının başlığından ve diğer tebliğlerin muhtevassından hareketle söylüyoruz.

\* \* \*

Bunlardan bağımsız olarak söylersek tebliğcinin sekülerleşmeye bir tanım önermesi başlı başına değerli bir şeydir. Akademide özellikle de sosyal bilimlerde kavram ve tanım önerme alışkanlığımızın fazla olmadığı göz önünde bulundurulduğunda tebliğcinin teşebbüsü başlı başına takdiri hak ediyor. Tebliğcinin teklif ettiği tanım şöyledir: “Sekülerleşme, belli bir toplumda belli bir zaman dilimi içerisinde doğaüstü alanın, yani dinin, dinîmsi yapıların, halk inançlarının ve diğer tüm doğaüstü öğretilerin bireysel ve toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve gündelik yaşamı şekillendirme güçlerinin azalması demektir.”

---

\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Tanımla ilgili sosyolojik mirasın kendi iç çekişmelerine kapılmadan devam ederse tanımda karşılaştığımız ilk problem kavramın, kendi ortaya çıkış hikâyesinden koparılmasıdır. Koparılmakla kalmayıp bu durum tanımlama yaparken kavrama bir eleştiri olarak da yöneltilmektedir. Avrupa tarihinde Katolik Kilisesi'nin Anglo-Saxson dünyadaki güç kaybını ifade etmek için ihdas edilmiş bir kavramdan bu tarihi mirası dışlamak hatta eleştirmek tutarsızlık olarak görülebilir. Çünkü kavram o dünyanın kendi problemini, durumunu ve çelişkilerini nitelemek için ortaya konulmuştur. Bunun yanlış ve hatalı olduğunu söylemek yerine kendi gerçekliğinizin tanımlanmasında bu kavramın yetersizliğini iddia ederek kendi gerçekliğiniz için yeni bir kavram önermeniz gerekir. Yoksa anakronik bir şekilde kavramın yanlışlığını iddia etmek hatalıdır. Ayrıca kavramın “yükü” olduğunu ileri sürüp kavramı bu yüklerden arındırma iddiasıyla kavrama yeni yükler yüklemek de ayrı bir tuhaflığa işaret ediyor. Katolik Kilisesi'nin güç kaybını nitelemek için tedavüle soktuğu bir kavramı böyle bir tanımlamaya tabi tutmak kavramı “sekülerleştirmek”tir.

Ayrıca bu toplantıyı tertip edenlerin kastı da kavramın ilk çıkış hikâyesiyle paralellik arz ediyor. Çünkü onlar da İslâm'ın modernleşme ile birlikte güç ve otorite kaybına uğramasını dert edinmiş görünüyorlar. Nitekim sonraki tebliğler ve müzakereler genelde bu probleme odaklanmıştır. Kavramın sekülerleştirilmiş olması başlangıçta kavramda bulunması gereken devlet/otorite ve kurumları tanım dışında bırakmaktadır. Bu da özellikle İslâm söz konusu olduğunda birçok hususun değerlendirme dışında kalmasına sebebiyet verebilir. Bu yolla da tanımda hemen dikkat çeken “doğüstü alanın, yani dinin, dinîmsi yapıların, halk inançlarının ve diğer tüm doğüstü öğretilerin” şeklindeki ifadeye daha kolay alan açma imkânı sağlanmaktadır.

İkinci olarak tanımlama “flulaşmakta” ve tanımdan beklenen neticeyi zayıflatmaktadır: “doğüstü alanın, yani dinin, dinîmsi yapıların, halk inançlarının ve diğer tüm doğüstü öğretilerin” denildiğinde bundan çıkacak sonuç tamamen pozitivist bir bakış açısını beraberinde getirmektedir. Özellikle ilahi dinlerin din dışı veya bozukluk/bozulma olarak nitelediği hususları onlarla eşdeğer kabul etmek meseleyi zayıflatmaktadır. Kavram ve kavramın kapsamı genişledikçe tanımlama küreselleşmekte ama aynı zamanda kavramın tanımlama kapasitesi düşmektedir.

Dini, benzediği varsayılan yapılarla aynı derekeye indirmek tanımlamanın temel zaafı olarak karşımızda durmaktadır. Bu indirgemeciliğin diğer tarafında da İslâm ve diğer dinler arasındaki ayrımlara dikkat etmemek yatmaktadır. Sonuçta modern bilim anlayışı pozitivist diye her şeyin pozitivist bir bakış açısına göre konumlandırılması gerekmez. Diğer doğa üstü yapılar astroloji, fal, yoga vb şeyleri dinle benzer tutmak meseleyi kaçırmaya sebebiyet verebilir. Dünyevî ve uhrevî birçok çıktı vadeden ve bu anlamla modern dünyayla hesaplaşma içinde olan İslâm'ı sadece bunlarla değil Hıristiyanlık ve Yahudilikle bile aynı kefeyle koymak ne kadar tutarlı bir tanım verebilir?

Bu kayd-ı itirazlarımızdan sonra tanımlama çabasıyla ilgili birkaç hususa değinmekte fayda umulur:

Öncelikle buradaki tanım eskilerin “tarif-i ismî” dedikleri tanımlama kapsamına girmekte olup tam tarifi elde etmek adına ‘efrâdını câmi ağyârını mâni’” bir tarif yapılmalıdır. Yapılan tanım efrâdına câmi gibi gözükse de özellikle ağyârını mâni’ olma durumunda bazı aksaklıklar barındırmaktadır. Bu tanımlama aynı zamanda bir “bilme durumu”nu nitelerek için kullanıldığından bir ilmi kendi içinde bütün kılan ve onu diğerlerinden ayıran yöne gelenekte “cihet-i vahde” denilmiştir. Cihet-i vahde; cihet-i vahdet-i zatiyye (mevzu) ve cihet-i vahdet-i araziyye (gaye) olmak üzere ikiye ayrılır. Tanım burada mevzuyu yakalamış gibi gözükse de gayeyi yakalayamadığı açıktır. Çünkü; “doğüstü alanın, yani dinin, dinîmsi yapıların, halk inançlarının ve diğer tüm doğüstü öğretilerin” denildiğinde elde edilecek sonucun bir veriden öteye gitmeyeceği aşikardır.

Tam bir tanım için yakın cins ve yakın fasılın esas alınması gerektiği ifade edilmiştir. Buna göre sekülerleşme veya dünyevîleşmeden maksadın ne olduğunu belirlemek gerekir. Bu kavramsallaştırmalarda ifadesini bulan şey; İslâm'ın devlet-toplum-birey hayatındaki belirleyiciliğinin irtifa kaybetmesi hadisesidir. Bununla ilgili kavram haritasında laiklik-dinsizlik-dünyevîleşme kavramlarıyla beraber sekülerleşme de bulunmaktadır. Sağlıklı bir tanımlama için elimizde olanlara bakmamız gerekir. Üç ayaklı (devlet-toplum-birey) ve üç unsurlu (laiklik- dinsizlik-dünyevîleşme) bir yapıdan söz ediyoruz. Tebliğdeki sekülerleşmenin ne olmadığı ile ilgili izahların kendi içerisinde haklılık payları vardır. Fakat burada karşı karşıya olunan şey üç ayaklı ve üç unsurlu yapının birbirlerinden ayrılamaz şekilde iç içe geçmiş olması meselesidir. Bu sebeple bunlar arasında özellikle İslâm söz ko-

nusu olduğunda var olan ilişki iç içe geçmiş daireler şeklindedir. Devletin laikleşmesi, toplumun dünyevîleşmesi ve bireyin dinsizleşmesi birbirinden bağımsız şeyler değildir. Bu sebeple doğrudan sekülerleşme kavramı olsun veya bir başka kavram ihdas edilsin kastedilen şey; devletin laikleşmesi, toplumun dünyevîleşmesi ve bireyin dinsizleşmesidir. Bu son ikisi birbirleri için de geçerlidir. Yani toplumun dinsizleşmesi bireyin dünyevîleşmesi.

Bu sebeple İslâm söz konusu olduğunda bakılması gereken yer bu üç ayaklı yapıda üç unsurun cereyan şeklidir. Zaten bu toplantının gayesi de buna matuftur. İslâm söz konusu olduğunda bu ilişkilerin tarih boyunca nasıl kurulduğuna kısaca temas etmek gerekebilir:

Öncelikle İslâm'ın din ve devlet birlikteliği gerektiren bir hayat tasavvuru olduğunu bilmek icap eder. Akaid-fıkıh sistematiği üzerine kurulu İslâm toplumunun işleyişi hem devlet hem ulema hem de mezhepler ve diğer yapılar eliyle toplumsallaştırılmıştır. Bu da belli bir ahlâk telakkisine vücut vermiş ve bu da cami-medrese-tekke eliyle kültüre ve folklorla sirayet ederek ortaya bir hayat tarzı çıkarmıştır. Devlet ve toplum bu kontrolü iman-amel ilişkileri, mürtekb-i kebire gibi meseleler etrafında devlet-hukuk-toplum eliyle kontrol altında tutmuştur. Devletin yanında toplumun da katıldığı bu çaba neticesinde hukukun ve ahlâkın takip ve uygulamasında değişimler olmuştur. İman-amel ilişkisine bakış açısında görülen itikadî ve fikhî dönüşüm bunun en iyi göstergesidir. Hukuki suçların takibi, toplum baskısı ve yakın zamanlarda “mahalle baskısı” gibi kavramsallaştırmalara da konu olan kişinin dindarlığının devlet ve toplum eliyle gözetilmesi ameliyesi modernleşme devri itibariyle zaafa uğramıştır.

İslâm dünyasında veya Osmanlı özelinde dinin devlet nezdindeki değer kaybı, Batılı tarzdaki reformlar, kanunlar, mektepleşme, matbuatın yaygınlaşması gibi bir düzine hadisenin neticesidir. Bu süreç başta bürokratik yapıda ulemanın ve dinî kuralların irtifa kaybıyla ve Müslüman imgesinin ve imajının değişmesiyle neticelenmiştir. Şinasî'nin *Şair Evlenmesi*'ndeki imam tipinden Yeşilçam'daki din adamı tipolojisine kadar devam eden bu sürecin yanına Müslümanlar nezdindeki İslâm algısının dönüşümü, Selevî ve modernist İslâm yorumlarının etkisi de bu sürece dahil edilebilir. İslâm ülkelerinde II. Dünya savaşı akabinde kurulan rejimlerde dinin devletten ve toplumdan uzaklaştırılması sonrası artık karşımızda geleneksel ve folklorik hayat tarzı ve şahsî dindarlığıyla direnmeye çalışan *birey* kalmıştır.

Ayrıca bu birey hem dinî formasyonunu eksik almada hem de dinî yaşantısını seküler devlet ve toplum yapılarının kısıtlamaları altında sürdürmektedir.

Bu durumu bir veri kabul ederek değişim ve dönüşümü ölçümlemeye çalışmalıyız. Burada iki hususa daha açıklık getirmek gerekebilir. Birincisi; ortaya koyacağımız ölçeklerin öznellik barındırması ihtimali. İkincisi ise “hangi İslâm?” sorusu etrafında tarih boyunca oluşmuş farklılaşmanın yanında modernleşmeyle daha aktüel hale gelen *gerçek İslâm* iddia ve çağrılarıdır. Öncelikle kabul edilmelidir ki bütün kavramlar öznellik barındırır. Bu sebeple yukarıdaki tanımda var olan öznellik kadar bizim veya bir başkasının yapacağı tarifte de öznellik olacaktır. İkinci olarak da elimizde İslâm’ın asırlardır belirginleşmiş bir Sünni yorumu vardır. Ayrıca Türkiye özelinde hedef kitlemiz de bu geleneğin şekillendirdiği bir İslâm anlayışını özümsemiş ve yaşamıştır. Bu sebeple sağlıklı ölçüm sahip olunan bu arka plandan kopuşla alakalı olmalıdır.

Bu sebeple devlet-toplum-birey ile laiklik-dinsizlik-dünyevîleşmenin *kesişim kümelerine odaklanmak* icap eder. Din-dünya ve devlet birlikteliği öngören, emir ve yasaklarıyla hayatın her alanına nüfuz etme arzusu ve iddiası olan bir dini sekülerleşmeden başka bir tanımlamanın içinde düşünmek gerekir. Bu sebeple laiklik bağlamında devletle ilgili irtifa kayıplarını, dinsizlik ve dünyevîleşme ile ilgili toplum ve birey özelindeki kayıpları ölçmek veya tanımlamak için yeni kavramsal tercihlerde bulunmak gerekir. Tanımlamayı sosyologlara bırakarak mevcut durumun sağlıklı analiz edilmesi için ne yapılabilir meselesine dönelim. Öncelikle katmanlı ölçekler geliştirilmesi gerekmektedir. Türk toplumu özelinde ya da diğer İslâm ülkelerindeki sekülerleşme veya dünyevîleşmeyi tam kavrayabilmek ve ölçümleyebilmek için farklı gruplar veya katmanlar özelinde “belirli zaman ve gruplarda” sekülerleşme veya dünyevîleşme ölçülmelidir. Bu bağlamda Türk toplumunu en azından dört farklı katmanda ele almak daha sağlıklı neticeler verebilir:

1. Sekülerleşmiş/batılılaşmış topluluklar: Kısmen yukarıdaki tanımın da işletilebileceği bu katmanda modernleşme ve batılılaşma süreçlerinden geçmiş kitle hedef alınmalıdır. Bunların dinle/İslâm ile ilgileri tespit edilip bunun değişim ve dönüşümü ölçümlenmelidir.

2. Muhafazakâr ve geleneksel hayat tarzını devam ettiren topluluklar: Şehirleşme, göç, eğitim gibi değişkenlerin dikkate alındığı bu

kitlenin dinî yaşantısı takip edilmeli ve bu yapılırken özellikle geleneklerinin form değiştirip değiştirmediği dikkate alınmalıdır.

3. Dinî grup ve cemaat yapıları: Bu yapılar her ne kadar siyasal ve hukuki zeminde doğrudan temsil edilip tanınmasa da Türkiye'nin dinî hayatının başat unsurdurlar. Tarikatlar, cemaatler, siyasal yapılar/organizasyonlar... Bunların değişim ve dönüşümü için de ölçekler geliştirilmelidir.

4. Ulema/dinî yapılar yani resmi kurumlar: Başta Diyanet mensupları olmak üzere, ilahiyatçılar, imam-hatipler... dindarlık düzeyleri ve sonrasında vuku bulan irtifa kayıpları hedeflenerek belli ölçümlere tabi tutulabilirler.

Kısaca ifade edecek olursak, batıda çıkmış sonrasında da tamamen pozitivist bir karaktere bürünmüş ve batının kendi iç problemlerine odaklanmış kavramlarıyla ne İslâm'ı doğru bir şekilde konumlandırabilir ne de kendi toplumumuzu ve meselelerimizi hakkıyla tanır, teşhis ve tedavi edebiliriz.

Saygılarımı sunar, teşekkür ederim.

## II DÜNYEVİLEŞEN DİNDARLIĞIN AHLAKÎ KAYITSIZLIK ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Hilmi DEMİR\*

### 1. Kavramsal Tartışma

Sekülerleşme oldukça tartışmalı bir terimdir. Dayandığı tanımlar çoktur ve burada hepsine yer vermek bu çalışmanın sınırlarını zorlayacaktır. Ancak bir noktanın özellikle vurgulanmasını önemli buluyorum. O da ilk olarak Karel Dobbelaere (2004) tarafından geliştirilen sekülerleşmeye yönelik çok düzeyli yaklaşımın, Jose Casanova (1994) tarafından el alınarak bu konuda oldukça farklı bir yaklaşımı öne çıkarmasıdır. Casanova, sekülerleşmeye rağmen Avrupa'nın bazı bölgeleri de dahil olmak üzere modern dünyanın büyük bölümünde kamusal dinin devam eden ve hatta artan önemine dikkat çekmiştir. Bu gözlem, David Martin'in çalışmalarına da dayanan bu makalede sunulan argüman için oldukça önemlidir. Martin (1978, 2005) en başından itibaren sekülerleşmeyi, farklı yerlerde farklı biçimler alan ve almaya devam eden, süregelen ve çok boyutlu bir süreç olarak anlamıştır. Bu açıdan kavramsal tartışmaların aslında genel geçer tek tip bir sekülerleşmeyi tanımlamaktaki zorluktan kaynaklandığını söyleyebilirim.

Sekülerleşme, doğrusal ve evrensel bir süreç değildir. Farklı toplumlarda, farklı hızlarda ve farklı şekillerde gerçekleşir. Tarihsel, kültürel ve toplumsal faktörler, sekülerleşme sürecini etkiler. Mesela, Anglo-Sakson ülkelerde, sekülerleşme genellikle din ve devlet işlerinin ayrılması ve dinî özgürlüklerin korunması şeklinde gerçekleşirken, Latin Avrupa ülkelerinde, sekülerleşme daha çok kilise ve devlet arasındaki çatışmalar ve laiklik mücadeleleri şeklinde yaşanmıştır (Martin t.y.:27, 93.). Sekülerleşme sürecinde dinin görünümü her zaman yok olmaz, farklı biçimler alır.

Sekülerleşme, genel olarak, belirli bir zaman dilimi ve yerde, baskın olan doğaüstü alanın (dinler, halk inançları, din benzeri yapılar, büyü vb.) sosyal prestij ve etkisinin görece olarak azalmasıdır (Ertit

---

\* Prof. Dr., TOBB Üniversitesi, TEPAV Vakfı Başkanı.

2018:5). Ertit'in bu tanımı genel geçer bir sekülerleşme tanımı için oldukça kullanışlı görünür. Doğaüstü tanımı din dışı aşkın, mistik veya okült inançları da içine alır. Fakat yine sekülerleşme de bu alan etkisini mi yitirir yoksa daha özelleşir mi bu hala tartışmaya açıktır. Bununla birlikte tek zaman dilimlerini içeren çalışmalar açıklamalar Sekülerleşme açısından yardımcı olsa da, sekülerleşme sürecini anlamak için ne kullanılabilir ne de yararlıdır (Bruce 2011, s. 546–47) çünkü sekülerleşme bir durumun açıklaması değil, bir sürecin tanımıdır. Bu nedenle, oldukça dindar bir topluluğun bile bir "sekülerleşme" sürecinden geçmiş olabileceği veya eski zamanlara kıyasla daha seküler hale gelmiş olabileceği savunulabilir. Aynı şekilde, çok dindar bir bireyin de eski zamanlara kıyasla sekülerleşmiş olabileceği veya daha seküler bir hayatın parçası haline gelmiş olabileceği söylenebilir.

Mesela, bir Müslüman inancını daha az uyguluyorsa veya İslâmî normları giderek daha az dikkate alıyorsa, burada sekülerleşme süreci dikkate alınmalıdır. Ama unutmamak gerekir ki müteşerri olmayan bazı sufi gruplar bundan yüzyıllar önce dinî pratikler konusunda oldukça esnektiler (Ocak 1997). Fakat bu sekülerleşmeden değil daha çok aşkın olanla kurulan yoğun bir ilişkiden kaynaklanmaktadır. Bu açıdan dinî pratikleri uygulamadaki gevşeklik doğrudan sekülerleşmenin tezahürü olarak görülebilir mi bu hala net değildir. Sanırım buradaki asıl mesela referans noktasının dünyevî olana çevrilmiş olmasıdır. Bir Müslüman hala İslâm'a inanmasına rağmen, geçmişte olduğundan daha az etkili olduğu için sekülerleşme süreci rol oynuyor gibi görünmektedir (Ertit 2018:3). Değer dünyası, davranış ve tutumlar için referanslar metafizik olandan daha nefsanî, arzu ve ihtiyaçları karşılayacak biçimde değişime uğramıştır.

*Laiklik* ise, devletin dinî kurumlardan ve inançlardan bağımsız olmasını, tüm vatandaşların din ve vicdan özgürlüğünü güvence altına almasını ifade eden bir ilkedir. Laik bir devlette, dinî kurallar ve öğretiler yasal düzenlemelerde belirleyici olmaz; devlet, tüm inançlara eşit mesafede durur ve farklı inançlara sahip vatandaşlar arasında ayırım yapmaz (Ertit 2018:10). Laiklik, din ve devlet işlerinin ayrılmasını, devletin dinî inançlar temelinde değil, akılcı ve bilimsel ilkelere göre yönetilmesini amaçlar (Ertit 2018:11).

Laiklik, devletin dinlere karşı tarafsız olmasını ve din özgürlüğünü güvence altına almasını ifade ederken, bu ilkenin nasıl uygulanacağı ve yorumlanacağı ülkeden ülkeye değişiklik gösterebilir. Farklı laiklik modelleri, devletin dinle ilişkisini, din özgürlüğünün kapsamını ve kamusal alanda dinin görünürlüğünü farklı şekillerde düzenler.

## Farklı Laiklik Modelleri

1. **Ayrılkçı Laiklik (ABD Modeli):** Bu modelde, devlet ve din kesin bir şekilde ayrılmıştır. Devlet, hiçbir dini desteklemez veya finanse etmez ve dinî kurumlar da devlet işlerine karışamaz. Din özgürlüğü, bireysel bir hak olarak kabul edilir ve devlet, tüm inançlara eşit mesafede durur. ABD'de, devlet okullarında dinî öğretim yasaktır ve kamusal alanda dinî sembollerin kullanımı sınırlıdır (Martin 2005:92).

2. **İşbirliği Laiklik (Avrupa Modeli):** Bu modelde, devlet ve din arasında bir işbirliği vardır. Devlet, bazı dinî kurumlara mali destek sağlayabilir veya dinî eğitim programlarına katılabilir. Ancak, bu iş birliği, tüm dinlere eşit davranma ve din özgürlüğünü koruma ilkesiyle sınırlıdır. Almanya ve İtalya gibi ülkelerde, devlet, kiliselerden vergi toplayabilir ve dinî okulları finanse edebilir (Martin 2005:95).

3. **Dışlayıcı Laiklik (Fransız Modeli):** Bu modelde, devlet, dini kamusal alandan tamamen dışlamaya çalışır. Devlet, din özgürlüğünü korurken, kamusal alanda dinî sembollerin ve ifadelerin kullanımını sınırlar. Fransa'da, devlet okullarında başörtüsü takmak yasaktır ve kamusal alanda dinî kıyafetlerin giyilmesi kısıtlanabilir. Bu model, devletin laikliğini korumak için dinin kamusal alandaki etkisini en aza indirmeyi amaçlar (Martin 2005:168).

4. **Esnek Laiklik (İngiliz Modeli):** Bu modelde, devlet, dinlere karşı tarafsız olmakla birlikte, belirli bir dine (genellikle çoğunluk dinine) ayrıcalık tanıyabilir. İngiltere'de, Anglikan Kilisesi, devletin resmi kilisesidir ve hükümdar, kilisenin başıdır. Ancak, devlet, diğer dinlere de saygı gösterir ve din özgürlüğünü korur. Bu model, tarihsel ve kültürel faktörlerin etkisiyle şekillenmiştir ve dinin toplumdaki rolünü tamamen dışlamaz (Martin 2005:138)

Sekülerleşme, toplumun değerlerini, inançlarını ve davranışlarını etkiler; dinin sosyal hayattaki rolünü azaltır. Laiklik ise, devletin yapısını ve işleyişini etkiler; devletin dinî kurumlardan bağımsız olmasını ve tüm vatandaşların inanç özgürlüğünü korumasını sağlar. Laiklik, sekülerleşmenin bir nedeni veya sonucu olabilir. Laik bir devlet, dinî baskıyı azaltarak sekülerleşme sürecini hızlandırabilir. Aynı şekilde, sekülerleşme süreci, toplumun laiklik ilkesine daha fazla değer vermesine ve laikliğin güçlenmesine yol açabilir ama ilişki nedensel ve zorunlu değildir. Laiklik olmadan da sekülerleşme gerçekleşebilir

söz gelimi Suudi Arabistan örneği böyledir. Aynı şekilde laik bir devlette sekülerleşme zayıf olabilir. Dolayısıyla iki kavram arasındaki ilişki nedensel değil, potansiyel olarak örtüşendir.

## II. Sekülerleşme ile Laiklik Arasındaki Fark Nedir?

Sekülerleşme ile laiklik kavramları sıklıkla karıştırılır. Ancak aralarında önemli farklar vardır:

<b>Sekülerleşme</b>	<b>Laiklik</b>
Sosyolojik bir süreçtir	Hukukî ve siyasî bir ilkedir
Toplumun değerlerinde ve bireylerin inançlarında, tutum ve davranışlarında dönüşüm içerir	Devletin din karşısında tarafsız olmasını öngörür
Zorunlu bir ideoloji değildir	Anayasal bir düzenleme olabilir

Sekülerleşme dinsizlik midir? Elbette hayır, sekülerleşme dinsizlik veya din karşıtlığı olarak da tanımlanamaz. Daniel Bell, Modernleşmenin dinin kamusal alandaki otoritesini azalttığını kabul etmekle birlikte, dinin insanın varoluşsal sorularına yanıt bulduğunu ve vazgeçilmez bir tecrübe olduğunu savunur. Bell'e göre, inançsızlığa rağmen dinin doğasında mutlak bir daralma yaşanmayacaktır (Bell 1978). Thomas Luckmann da sekülerleşmeyi, dinin toplumsal alan üzerindeki etkisinin azalması olarak kabul eder, ancak dinin bireysel alanda varlığını sürdürdüğüne dikkat çeker. Luckmann, modern toplumlarda dinî bilincin öznelleşme ve kültürel çoğulculukla belirlendiğini belirtir. Ayrıca, dinin kurumsal alandan özel alana taşınması nedeniyle sekülerleşmenin söz konusu olduğunu, ancak bunun dinin modern toplumda ortadan kalkacağı anlamına gelmediğini savunur (Luckmann, Kaden, ve Schnettler 2022:27-35.)

Sekülerleşme, dinin toplumdaki rolünü dönüştürse de dini tamamen ortadan kaldırmaz. Birçok araştırmacıya göre, din bireysel ve toplumsal hayatta varlığını sürdürmeye devam eder, ancak sekülerleşme süreciyle birlikte dinin ifade biçimleri ve toplumsal işlevleri değişebilir. Bazı teorisyenler, sekülerleşmenin dinin gerilemesine yol açacağını savunurken, diğerleri dinin yeni formlarda yeniden canlanabileceğini öne sürer. Sözgelimi Demerath, dinin kutsal algısı üzerinde odaklanan bir tez ileri sürer. Klasik sekülerleşme tezini her şey ya da hiçbir şey (The all-to-Nothing) şeklinde ifade eder. Buna karşılık 20.yy. teorisyenlerinin ürünü olan neoklasik tezi de orta-menzil (Middle-Range)

olarak ifadelendirir. Savunucularının, sekülerleşmeyi 'ya hep ya hiç' yaklaşımı yerine, toplumsal dinamikler üzerinden; toplum kurumlarının, kültürün ve dinî sembol ve kurumların egemenliğinden yavaş yavaş çıktığı bir süreç olarak tanımlamaları dikkat çekicidir. Ancak bu yaklaşım, daha az sekülerleşme içeren senaryolar geliştirerek bir tür sahtekârlık yapmakla da eleştirilmiştir.

Demerath'a göre sekülerleşme ile kutsallaşma arasında diyalektik bir ilişki söz konusudur. Sekülerleşme, kutsalın yücelikten değersizliğe indirgenmesi değil, farklı kutsallık biçimleri arasında bir dönüşümü ifade eder. Bu dönüşüm, dinî hayatın zayıflaması değil, aksine, dinî uyanışın ön koşulu olarak görülebilir. Bu bağlamda dinî cemaatler, geleneksel referanslarını yitiren kültürel yapılara karşı yenilikçi ve adaptif bir tepki niteliği taşır. Demerath, sekülerleşmeyi kutsalın konumu üzerinden tanımlar; ona göre sekülerleşme, kişisel inançlar, kurumsal uygulamalar ya da siyasal otorite gibi alanlarda kutsalın sekülerlere yerini bıraktığı bir dönüşüm sürecidir. Bu süreç, bir zamanlar kutsallık atfedilen unsurların olağan ve dünyevî olana evrilmesini içerir. Sekülerleşme, ani kopuşlarla ya da kademeli geçişlerle ortaya çıkabilen tarihsel bir dinamiktir; her ne kadar zorunlu ya da tek yönlü olmasa da bir biçimde kutsalın yerini sekülerin aldığı bir dönüşüm pratiğini temsil eder.

Sekülerleşme süreci dini yok etmekten çok, onu dönüştürür, bu dönüşümlerin aşamalarını şu şekilde açıklayabiliriz:

- **Kurumsal Dönüşüm:** Dinî kurumların sosyal prestiji azalır, eğitim, hukuk ve siyaset gibi alanlarda etkinlikleri sınırlandırılır.
- **Bireysel Dindarlık:** Dinî inançlar öznelleşir, dinî pratikler bireyin tercihiyle bağlı hale gelir.
- **Yeni Din Biçimleri:** Sekülerleşme bazen yeni dinî hareketleri, hatta daha radikal ya da bireysel formlarda yeniden canlanmayı tetikleyebilir (deizm, manevi bireycilik vb.).
- **Toplumsal Aritmi:** Ezan okunurken müziğin kısılması gibi görüngüler, poliritmik bir yaşama işaret ederken, toplumsal ve bireysel aritmi, sekülerleşmenin bireydeki ayrışma ve yabancılaşma etkisini gösterir.

### III. Sekülerleşme, Ahlak ve Ahlâkî Kayıtsızlık

Ahlakın din gerektirip gerektirmediği sorusu hem güncel hem de eski bir sorudur. *Euthyphro*'da Sokrates, iyiliğin iyi olduğu için mi

tanrılar tarafından sevildiğini yoksa iyiliğin tanrılar tarafından sevildiği için mi iyi olduğunu sorar. Bunun bir benzeri İslâm kelamının da bir şey Tanrı emrettiği için mi iyidir yoksa iyi olduğu için mi Tanrı emretmiştir şeklinde cereyan eder (Özketen 2020).

İlk öneriyi destekleyen pek çok kişi de ahlâkın Tanrı tarafından belirlendiğini ve Tanrı olmadan düşünülemediğini savunmuştur: "Eğer Tanrı yoksa her şeye izin vardır" (Dostoyevski 1880/1990). Dinin ahlâk için bir önkoşul olduğu düşüncesi geniş bir alana yayılmış ve derinlemesine yerleşmiştir. Amerikalıların yarısından fazlası Laura Schlessinger'in Tanrı inancı olmadan ahlâkın mümkün olmadığı inancını paylaşmaktadır (Pew Research Center, 2007) ve birçok ülkede bu tutum çok daha yaygındır. Buna karşılık ahlâkın metafizik bir ilke gerektirse bile dindar olmayı gerektirmeyeceği de iddia edilebilir ki İslâm kelamında Matüridiliğe bu çok daha yakın durur. Ahlakın dinle olan ilişkisine teorik olarak takılmadan konumuz açısından şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki İslâm dinin birçok temel normları ahlâkî tutum ve davranışları onaylamaktadır. Bu yüzden İslâm Peygamberi "Ben güzel ahlâkî tamamlamak için geldim" buyurmuştur.

Dolayısıyla ahlâklı olmak ile Müslüman olmak, gündelik hayatta her zaman öyle olmasa da ideal olarak aynı anlama gelir. Biz her şart ve koşul altında Müslüman bir bireyin ahlâkî tutum ve davranış içinde olmasını bekleriz. Fakat bazen dinin şeriatına (emir ve yasaklar) taalluk eden hususlar ile dinin ahlâkî emirlerine taalluk eden huşular birbirine karıştırılır. Biz bunu İslâm teolojisinde husn-kubh ile emir-nehîy ayrımı olarak ifade ederiz. Bu yüzden Hanefi-Matüridi geleneğine göre husn-kubh/iyilik-kötülük akli iken emir-nehîy nakli kabul edilir. Söz gelimi namaz kılmak şer'i bir emir iken yalan söylememek aklidir. Bu ahlâken her bireyin dindar olmasa da iyi ve kötüyü bilmesi gerektiği anlamına gelir. Bu yüzden aslında İslâm kelamında da biz insanlardan dinî emir ve nehiyleri yerine getirip getirmediğine bakmaksızın ahlâkî davranmalarını bekleriz.

Peki, Sekülerleşme bireylerin ahlâkî tutum ve davranışlarını nasıl etkiler? Her şeyden önce sekülerleşmenin dinin şeriatı yani dinî pratiklere bakan yüzünü yıpratmış inkâr edilemez. İnsanların gündelik hayatın hızlı sekülerleşmesi ile birlikte ibadetlerini aksattığı, dinin yasaklarına karşı (zina etme, içki içme gibi) daha gevşek davrandıklarını biliyoruz (Dilben 2023). Bununla birlikte sekülerleşme ile ahlâkî değer ve tutamlarda mutlak olarak negatif bir yönelim olacağı iddiası tartışmaya açıktır. Bu konuda birbirinden farklı tezlerle karşılaşırız.

**Geriletği tezi:** Bunlara göre, din ahlâkî değerlerin kaynağıdır ve dinin etkisinin azalmasıyla birlikte toplumda ahlâkî bir boşluk oluşur. Bu boşluk, bireyciliğin, materyalizmin ve ahlâksız davranışların artmasına neden olabilir.

**Ahlâkî Dönüşüm Tezi:** Başka bir görüşe göre, sekülerleşme ahlâkî değerlerin ortadan kalkmasına değil, dönüşmesine yol açar. Bu görüşü savunanlar, sekülerleşmeyle birlikte geleneksel dini ahlâkın yerini, insan hakları, adalet, eşitlik gibi evrensel ahlâkî değerlerin aldığını belirtirler. Bu durumda, ahlâkın kaynağı din değil, insan aklı ve vicdanı olur.

**Ahlâkî Çoğulculuk Tezi:** Bu teze göre, sekülerleşme ahlâkî bir çoğulculuğa yol açar. Dinin toplum üzerindeki etkisinin azalmasıyla birlikte, farklı ahlâkî görüşler ve yaşam tarzları ortaya çıkar. Bu durum, bireylerin kendi ahlâkî değerlerini seçme özgürlüğünü artırırken, aynı zamanda ahlâkî çatışmalara ve belirsizliklere de neden olabilir.

Bu tezler açısından baktığımız da sekülerleşmenin ahlâkî değerler üzerinde mutlak ve doğrudan bir negatif etkisi olduğunu iddia edilemez. Dinin özellikle ibadet ve şeriatına yönelik birtakım huşularda bir erozyon görülse bile ahlâkî ilkeler üzerinde olumsuz etki sekülerleşmeden daha çok dünyevîleşmenin etkisi olarak okunabilir. Söz gelimi Dünya Yolsuzluk Endeksinde baktığımız da ilk sırada sekülerleşme yolunda öncü olmuş devletlerin yer alması da ayrıca bu açıdan düşünülmelidir. “Çalma/kamu malına/ kul hakkına el uzatma” gibi ahlâkî bir ilkeye uymada en önde gelen ülkelerin ilk onu içinde hiçbir Müslüman ülkenin olmaması sekülerleşmenin ahlâkî değerleri kökten yok ettiği iddialarını da geçersiz kılar.<sup>1</sup> Aynı şekilde en güvenilir ülkeler endeksinde de ilk on sırada herhangi bir Müslüman ülke bulunmamaktadır.<sup>2</sup> Bu endekslerin batılılar tarafından yapıldığını ve taraflı olduğu iddia edilirse o zaman kendi Müslüman değerler endeksimizi oluşturup meseleye bakabiliriz. Sözgelimi yolsuzluk, rüşvet, torpil endeksi yap-sak Müslüman ülkeler bu konuda sınavı geçebilirler mi? Sonuç olarak Laiklik ile sekülerleşme arasında nasıl nedensel bir ilişki yoksa sekülerleşme ile ahlâk arasında da nedensel bir ilişkidir bahsedilemez.

<sup>1</sup>[https://www.transparency.org/en/cpi/2024?gad\\_source=1&gclid=Cj0KCQjwh\\_i\\_BhCzARIsANimeoHcHhgSJK-ZUrxEH6xYuvla70DFHqDN0lr6LoUcVhBEPQIH\\_r\\_DY-MooaAh5YEALw\\_wcB](https://www.transparency.org/en/cpi/2024?gad_source=1&gclid=Cj0KCQjwh_i_BhCzARIsANimeoHcHhgSJK-ZUrxEH6xYuvla70DFHqDN0lr6LoUcVhBEPQIH_r_DY-MooaAh5YEALw_wcB).

<sup>2</sup> <https://www.usnews.com/news/best-countries/rankings/trustworthy>.

Oysa insanlık tarihi boyunca ister laik olsun ister olmasın ahlâkî yozlaşma ve ahlâkî ilkelerin askıya alındığı davranışların kökeninde, insanın dünya karşısında aşırı ihtiras ve hırsı yatmaktadır.

Bu bağlamda ahlâksızlık ile ahlâkî kayıtsızlık arasındaki sınırı da belirtmek durumundayım. Ahlaksızlık bir ahlâkî ilkeyi reddetmek iken, söz gelimi hırsızlığı yasak-haram görmeme, ahlâkî kayıtsızlık Mâûn Suresinde tasvir edildiği biçimiyle namaz kılıp yetimi itip kakan, kıldığı namazın özünden ve anlamında uzak olan Müslümanlık halidir. İnsanlara iyilik yapması, güvenilir, dürüst olması gerekirken görünüşte Müslüman olan ama güvenilir ve dürüst olmayan Müslüman halidir ahlâkî kayıtsızlık. İman, emanet ve eman/emn-emniyet kelimeleri Arapçada aynı kökten gelir. İmanın karşıtı küfür, emanetin karşıtı hıyanet, emnin/emanın-emniyetin karşıtı korkudur. İman, her şeyden önce kişinin iç huzura erişmesini sağlar. Kişi iman ile iç dünyasında güvene erer. Kalbi istikrara kavuşur. Tereddütten kurtulur. Mutmain olur. Zihnindeki fırtınalar dinler. Nefis evine döner ve iman etmiş kişi; komşusu, arkadaşları, iş yaptığı kişiler velhasıl herkes için de güvenilir bir sığınak olur.

Bu yüzden mümin hem kendisi için güveni bulan hem de başkalarına güven veren kimse demektir. Allah Resûlü “Mümin insanların mal ve can konusunda kendisinden emin oldukları kimsedir” buyururken bu gerçeği ifade etmiştir. Eğer komşum benden emin değilse o hâlde ya ben imanımdan emin değilimdir ya da Allah’ın gazabı beni korkutmaz olmuştur. Unutmayalım ki, güven kaybı inanç kaybını da beraberinde getirir. Güvenini kaybeden insanlar; topluma, devlete karşı da güvenlerini kaybederler. İnsanın ilişkilerinde güveninin kaybolması, kendisine olan güveninin azalması ve nihayetinde Yaradan’la olan bağlarının zayıflamasına da yol açar. İmanlı bir toplumun yolu güvenli bir toplum inşasından geçer. Bir Müslümanın aradığı, güvenlik toplumu değil güven toplumdur. Komşun senden güvende olmadıkça da bunu inşa etmek mümkün değildir. Bu açıdan ahlâkî kayıtsızlık Müslümanın güvenilir olmadığı toplumların da temel nedenidir. Buradaki temel sorunda şudur: Bir Müslüman nasıl olurda ahlâkî kayıtsızlık içine düşer? Bunun yanıtının dünyevîleşme kavramında olduğunu düşünüyorum. Bu açıdan dünyevîleşme kavramı ile sekülerliği aynı terimlerle ifade etmeye de itiraz ediyorum.

#### **IV. Ahlâkî Bir Sorun Olarak Dünyevîleşme**

Yukarıda uzun bir tartışma açarak Laiklik ile sekülerlik kavramlarının da hem farklı hem de iç içe olabileceğini gösterdiğimizi umuyorum. En önemlisi de sekülerleşmenin her zaman laikliğe ihtiyaç

duymadığıdır. İran ve Suudi Arabistan’da veya Ortadoğu ülkelerinde görüldüğü gibi kent yaşamından bilim ve teknolojiye kadar birçok değişkenle birlikte düşündüğümüz sekülerleşme için laiklik olmaz şart değildir. Bu açıdan bakıldığında sekülerleşme için mutlaka ulus devlet ve modernleşme süreçlerini beklemek de zorunlu gözükmez.

Dünyevîleşme ise Kur’ânî bir kavram olarak ne bu ana ne de sadece düne ait bir gerçekliktir. İnsanın bulunduğu her toplumda bir tür yabancılaşma olarak dünyevîleşme ile karşılaşabiliriz. Dolayısıyla dünyevîleşme modernizm ya da sekülerleşmenin bir çocuğu da değildir. Elbette sekülerleşmenin ya da vahşi sekülerleşmenin yani kuralsız ve değersiz bir sekülerleşmenin dünyevîleşmeyi hızlandıracığı hatta aşırılaştıracağı iddia edilebilir. Ama doğrudan sebep-sonuç ilişkisi kurulamaz.

Benim kendi tanımım için Tâ-Hâ Suresi 131. ayetinde ifade edilen dünya malına göz dikmek kavramını ödünç alacağım: “Onlardan bazıları, kendilerini denemek için verdiğimiz dünya hayatının malına göz diktiler. Senin Rabbinin rızkı daha hayırlı ve daha süreklidir.” Buradaki “göz dikme” Kur’ân’da birçok ayette karşımıza çıkan bir kişinin nefisini, aklını bir şeye vermesi, ona kapılması, onun için aşkın değerleri terk etmesi anlamına gelir. Bu açıdan dünyevîleşmeyi ahlâkî kayıtsızlığa yol açacak biçimde dünyevî olana göz dikmek olarak tanımlamayı doğru buluyorum.

Dünyevîleşme kavramı ile semantik olarak ilişkili bir diğer kavram da “Şuħh” terimidir. Haşr suresi 9. Ayette bir başkasına karşı iyiliğe, cömertliğe karşı kişinin mal ve dünyalık tutkusu, hepsi benim olsun tonundaki bir ihtirası, kendini, dünyayı, malı tercih etmesini ifaade eder. “Bir koyun sürüsüne saldıran iki aç kurt, mala ve makama karşı hırs düzeyinde tutkusu olan birisinin kendi dinine verdiği zarar kadar o sürüye zarar veremez’ (Tirmizî), buyurur Allahresulü. Dolayısıyla Dünyevîleşme ya da dünyaperestlik Maûn, Tâ-Hâ ve Haşr Surelerinde ifade edildiği biçimiyle semantik olarak birbiriyle ilişkili birçok kelimenin ortak anlam alanı olarak Müslüman’ın “aşkın, metafizik ideallerden kaynaklanan normları dünyevî arzu, fayda veya çıkar için asıya alma” hali olarak tanımlanabilir.

Dünyevîleşen bir dindarlık namaz kılsa bile, dolayısıyla dünyevîleşme için dinî pratiklerde gevşeklik şart değildir, yetimi itip kal-kar, açgözlüdür, doymaz bilmez hırsı ile dünyevî olanı fetişleştirir, güvenilir değildir, kendisine emanet edilmez. Dünyevîleşme imtihan dünyasında insanın asli amacını kaybedip, Tanrılaşma eğilimi içinde

güç ve para için inandıklarını kenara atıp ibadet edercesine para ve güç hırsına duçar olmasıdır. Bu açıdan bu sorunun yalnızca Müslümanı değil Hristiyan'ı hatta tüm dinleri de yozlaştırdığı söylenebilir.

Hristiyan düşüncesinde “God/Tanrı ve Mammon” tartışması bu açıdan oldukça benzer özellikler taşır (McCarragher 2019). “Mammon” Servet, para, mal-mülk ve dünyevî zenginlik anlamında kullanılan bir kavramdır. İncil kökenlidir ve çoğunlukla ahlâkî yozlaşma, dünyevî hırslar ya da tanrısal değerlerden sapma ile ilişkilendirilir. Bunu temsil eden mammonizm bu anlamıyla dünyaperestliğin benzer bir izdüşümü olarak görülebilir. İbranice: “Mamon” kelimesi, “mal”, “servet” anlamına gelir. Yeni Ahit'te Mammon, kişinin Tanrı'dan uzaklaşmasına neden olabilecek dünyevî zenginlikleri temsil eder. En meşhur kullanımını şöyledir: “Hiç kimse iki efendiye kulluk edemez... Hem Tanrı'ya hem Mammon'a kulluk edemezsiniz.” (Matta 6:24)

Dolayısıyla hem Kur'ân hem de İncil de insanın para ve güce taparak Tanrı'ya yabancılaşması modernizm ya da sekülerizme bağlı bir olgu değildir. Hz. Peygamber'in “Bütün hataların başı, dinar (para) sevgisidir”<sup>3</sup> hadisi bu anlamıyla güç istencine bir göndermede bulunur. Elbette ki servet edinme, ticaret meşrudur. Dindarların zengin olmaması gibi bir asketizm önerilmemektedir. Burada eleştirilen husus servetin, para biriktirmenin, iyiliği çoğaltmak adına değil bizatihi egoyu Tanrılaştırma adına istenmiş olmasıdır. Serveti nasıl kazandığın ve nereye harcadığın Tanrı'yı ilgilendiren bir sorundur. Şan, şöhret, para hırsı aslında tüm bunlar bireyin egosunu azdıran, bireyi ahlâkî benden uzaklaştıran şeylerse o zaman sorun başlar. Bu yüzden İslâm tasavvufunda bu hasletler kalbi ifsat eden hastalıklar olarak kabul edilmiştir. Gazzâlî (ö. 505/1111), bu nihayetsiz arzunun arka planında ise, insanın bencil ve ilkel dürtülerini tatmin etme eğilimi olduğunu belirtir.

Gazzâlî'ye göre insanı cezbeden maddi servet ve makam arzusu, temelde bireyin saygınlık görme ihtiyacına dayanmaktadır. Özellikle makam elde etme arzusu, kişide mevcut olan ya da öyle gösterilen birtakım ayrıcalıklar ve üstünlükler nedeniyle, diğer insanların zihin ve gönül dünyasında hayranlık uyandırarak onları kendisine bağımlı hâle getirmekte, bir anlamda özgür bireyleri ‘köleleştirmektedir’ (Gazzâlî, III, 279–282). İslâm için servet biriktirmek helaldir ama onu nereye harcadığın, nasıl harcadığın ahlâkî sorumluk ister. Başkaları açken senin servet biriktirmen, insanlığın derdine ortak olmaman aç gözlülük olarak kabul edilir. “*Âdemoğlunun iki vadi dolusu altını olsa, mutlaka*

<sup>3</sup> Beyhakî, 39, 2003: XIII, 102.

*bir üçüncü vadi daha ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doyurur. Allah, tevbe edenlerin tevbesini kabul eder."* (Buhârî, Rikak, 10) Bu hadis, insanın mal hırsının ve doyumсуuzluğunun sınır tanımadığını gösterir.

İnsanın hırsının peşine düşmesi, kutsal olanı yok sayarak dünyevî ve maddi hazların sınırsız ve sonsuz ihtiraslarına kapılması manevî yabancılaşmasına yol açar. Çünkü dünyada iyi ve güzeli imar etmesi için kendisine verilen maddî imkânları taparcasına kutsallaştırmak onların kölesi haline gelmektir. Kölelik insanı yabancılaştıran en önemli etkidir. Dünyevîleşme iki temel soruna yol açar. Birincisi dinî değerlerin görünürde korunmasına rağmen içsel olarak aşınmasıdır. Dindarlık bir gösteri nesnesine dönüştüğünde, onun sahte temsilleri ile sahte olmayanlarını (varsa böyle bir şey) birbirinden ayırmak için bir mülkiyet hakkı özellikle de İslâm söz konusu olduğunda pek mümkün görünmez. Yani birey dinî alanda dindarmış gibi yaparken aslında hiç olmadığı kadar ahlâkî tutum ve davranışları ihmal etme imkânına kavuşur. Çünkü görünüş ve pazarlama dinin aşkın ve duygusal boyutunun daha da önüne geçer. Dolayısıyla Dünyevîleşen dindarlık riyakarlığı teşvik eder. İkincisi ise dinin araçsallaştırılması (gösteriş, çıkar, sosyal statü aracı olarak kullanılması) gibi formlar kazanmasıdır. Dünyevîleşme dinin gündelik hayatın arzuları ve ihtiyaçları için kullanılması anlamına gelir. Artık din değer ve inançlar pazardaki bir marka gibi alınıp satılmaya ve pazarın onlara biçtiği değer ile kıymetlendirilmeye başlar. Bu ise ahlâkî olarak kayıtsızlığa yol açar.

Sonuç olarak Dünyevîleşme dönemsel değildir, bugün karşılaştığımız bir sorun hiç değildir, insanlık tarihi kadar eskidir. Kur'ân'ın ifadesiyle de insanın vahyin ahlâkî ilkelerini unuttuğu, onlara yabancılaştığı ahlâkî kayıtsızlığa düştüğü yeryüzünde fesat ve bozgunculuk çıkartmaya başladığı bir hali ifade eder. Bakara Suresi 11. ayetinde ifade edildiği gibi: Onlara, yeryüzünde fesat çıkarmayın dendi mi, derler ki: Biz ıslah edicileriz. Kendilerine: "Yeryüzünde fesat çıkarmayın" denildiğinde (tam bir pişkinlikle): "Biz sadece (halkın ahlâkını ve toplum nizamını düzeltip iyileştirmek isteyen) ıslah edicileriz" demekteler. Maalesef sosyal adaleti, paylaşmayı, infakı göz ardı eden her servet biriktirme eylemi toplumsal barışı yok eder, gelir eşitsizliği yaratır ve toplumsal ifsada neden olur. Müslüman güçlü olmalıdır, Müslüman zengin olmalıdır gibi masum ifadelerin arakasına sığınarak sosyal adaleti ve infakı unutan her eylem toplumu ifsat eder. Sosyal adalet, zayıflara ve öksüzlere adalet vermek, sıkıntı çekenlerin ve yoksulların hakkını korumaktır, yetimleri gözetmek bireyi değil toplumsal refahı öne çıkarmaktır.

## V. Dünyevileşmenin İslahı olarak Sosyal Adalet

Bazı toplumlar neden toplumsal eşitsizliğe diğerlerinden daha az tolerans gösteriyor? Neden servetin, hakların ve güce erişimin adil bir şekilde dağıtılmasını sağlamak için daha hazırlıklılar? Neden dayanışma onlarda hâkimdir? Adil bir toplum, yalnızca politikalar ve yasalarla değil, aynı zamanda adil ilişkiler geliştiren insanlarla da inşa edilir. Başka bir deyişle, sosyal adaleti yaratmak için devlet yeterli değildir, çünkü insanların yasanın emirlerini yerine getirmesi de gereklidir. Sosyal adalet, yasanın kendisinin emredemediğini yerine getiren insanlar olmadan da mümkün değildir. Peki, bu sorumluluk nasıl kazanılır?

Bireylerin sosyal etkileşimleri ve deneyimleri, ahlâkî şemalarının oluşumunda önemli bir rol oynar. Aile, okul, akran grupları ve toplum gibi sosyal çevreler, bireylere ahlâkî değerleri, normları ve davranış kalıplarını öğretir ve bireylerin ahlâkî şemalarını şekillendirir (Wendorf, Alexander, ve Firestone 2002:2). Ayrıca bireyler, gözlem, taklit ve pekiştirme yoluyla ahlâkî davranışları ve ilkeleri öğrenirler. Başkalarının davranışlarını gözlemleyerek, ahlâkî normlara uygun davranışları taklit ederek ve ahlâkî davranışlar sergilediklerinde ödüllendirilerek ahlâkî şemalarını geliştirirler. Adil ve hakkaniyetli bir toplum, bireylerin ahlâkî gelişimini destekler ve ahlâkî değerlere uygun davranışlar sergilemelerini teşvik eder. Sosyal adaletin sağlanması, bireylerin birbirlerine saygı duymalarını, haklarını korumalarını ve sorumluluklarını yerine getirmelerini kolaylaştırır. Güven ve sosyal adaletin sağlanmadığı toplumlarda bireyler kendileri için ahlâkî kaçış rampaları bulurlar ve ahlâkî kayıtsızlık için meşruiyet gerekçeleri üretmeye başlarlar. Sosyal adaletsizlik, bireylerin ahlâkî değerlerini zedeleyebilir ve ahlâkî sorunlara yol açabilir. Eşitsizlik, ayrımcılık ve haksızlığa uğrama gibi sosyal adaletsizlikler, bireylerin güven duygusunu azaltabilir, öfke ve nefret duygularını körükleyebilir ve ahlâkî çöküşe neden olabilir.

Sosyal adalet, insanların birbirlerine güvenmelerini sağlar. Adil bir toplumda, bireylerin haklarının korunduğuna ve adil bir şekilde muamele göreceğine dair bir inanç vardır. Sosyal adalet, dürüstlüğü ve şeffaflığı teşvik eder. Hukukun üstünlüğüne ve adil yargılama süreçlerine olan güven, sosyal adalet ilkelerinin uygulanmasıyla artar. Sosyal adalet, tüm bireylerin toplumun her alanına eşit katılımını sağlamayı amaçlar. Herkesin değerli ve saygın olduğunu hissettiği bir ortamda güven duygusu gelişir. Hukukun üstünlüğünün sağlandığı,

hakların korunduğu ve herkesin eşit muamele gördüğü bir ortamda, insanlar daha dürüst, adil ve sorumlu davranmaya meyilli olurlar.

Sonuç olarak hiç kimsenin sırasını beklemediği hatta babasının bile araya kaynak yaptığını gören bir çocuktan dürüst olup kendi hakkına rıza göstermesini bekleyemezsiniz. Ahlak derslerle öğretilen değil temsille gösterilen ve taklit ederek öğrenilen bir kazanımdır. Platon haklıydı: Kişisel bir erdem olarak adalet ideali, toplumun yapısına ve ahlâkî durumuna bağlıdır ((James P. Sterba, Milton Fisk, Tibor R. Machan etc.) 1995:288). Elbette ahlâkî erdemleri toplumsal şartlara bağlamak istemiyorum. Aksine önce adalet için savaşmamız gerektiğini söylüyorum. Adaleti ayakta tutmadıkça Müslüman olarak daha fazla dünyevîleşmenin girdabına kapılacağız ve sekülerleşmenin bozucu etkisini daha fazla hissedeceğiz. Bu yüzden Nizamülmük “Küfr ile belki amma zulm ile paydâr kalmaz memleket” demiştir (Nizamü'l-Mülk 2011:23).

İslâm'a göre adalet, Allah'ın emirlerine uygun davranmak ve O'nun yarattığı dengeyi korumaktır. Dürüstlük, doğruluk, merhamet ve kardeşlik gibi ahlâkî değerler, İslâm'da adaletin temelini oluşturur ve toplumun refahını artırmayı hedefler. İslâm, hayır yapmayı ve yardımlaşmayı teşvik eder ve bu eylemlerin toplumsal adaleti sağlamada önemli bir rol oynadığına inanır. Yoksullukla mücadele etmek, Allah'ın rızasını kazanmakla eşdeğer tutulur ve oruç tutmak ve namaz kılmak kadar önemlidir (Azid ve Sunar 2019:166).

Hayır ve yardımlaşma, toplumda birlik ve dayanışma duygularını güçlendirir, kıskançlık ve düşmanlık gibi olumsuz duyguları azaltır. Ayrıca, yoksulların ihtiyaçlarının karşılanması, toplumsal huzurun ve istikrarın sağlanmasına katkıda bulunur. Zekât, İslâm'ın temel şartlarından biridir ve zenginlerin belirli bir miktar malını yoksullara vermesini zorunlu kılar. Zekât, doğrudan zenginlerden yoksullara kaynak aktararak sosyal adaleti ve eşitliği sağlamaya yardımcı olur. Ayrıca, zekât sayesinde zenginlerin mal varlıklarını aşırı derecede biriktirmesi engellenir.

Böylece İslâm kurduğu infak, hayır, sadaka ve zekât gibi yardımlaşma ve sosyal adaleti sağlama mekanizmaları ile dünyevî ihtirasın, şehvetin ve arzunun önüne geçmeye çalışır (İşleyen 2019). Dolayısıyla dünyevîleşme aslında dindarlığın adalet mizanını bozmasıyla bir ahlâk sorunu olarak önümüze çıkar. Dünyevîleşme laikliğin veya sekülerliğin zorunlu bir sonucu değildir. Dünyevîleşme daha çok Müslümanın Allahresülünün ifadesiyle dinar/para ile olan imtihanındaki

başarısızlıklarının bir sonucudur. Bu başarısızlık sekülerleşmenin hızlanmasına katkı sağladığı gibi ahlâkî kayıtsızlığı da beraberinde getirmektedir. Adil bir toplum güvenilir bir Müslümanla inşa edilir. Güven, adalet ve infak ise dünyevîleşmenin ıslahını mümkün kılar.

### Kaynaklar

Azid, Toseef, ve Lutfi Sunar. 2019. *Social Justice and Islamic Economics: Theory, Issues and Practice*. 1. bs. editör T. Azid ve L. Sunar. Abingdon, Oxon; New York, NY : Routledge, 2019. | Series: Islamic business and finance series: Routledge.

Bell, Daniel. 1978. “The Return of the Sacred: The Argument About the Future of Religion”. *Zygon* 13(3):187-208. doi:10.1111/j.1467-9744.1978.tb00334.x.

Beyhakî. (2003). es-Sünenü'l-Kübrâ. (A. Atâ, Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Buhârî. (2002). Sahîhu'l-Buhârî. (M. en-Nâsır, Thk.). Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât

Dilben, Furkan. 2023. “Tevafuktan Tesadüfe, Beş Vakitli Günden Vazgeçmek: Mütediyyin Erkeklerin Dini Terk Etme Pratikleri ve Sekülerleşme Süreçleri”. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Ertit, Volkan. 2018. “Secularization: The Decline of the Supernatural Realm1”. *Religions* 9(4):92. doi:10.3390/rel9040092.

Gazzâlî. (t.y.). İhyâu Ulûmi'd-dîn. Beyrut: Dâru'l-ma'rife.

İşleyen, Burhan. (2019). Dünyevîleşme, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara.

James P. Sterba, Milton Fisk, Tibor R. Machan etc.. 1995. *Morality and Social Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Luckmann, Thomas, Tom Kaden, ve Bernt Schnettler. 2022. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. 1. bs. London: Routledge.

Martin, David. t.y. “A General Theory of Secularization”. 2005.

McCarragher, Eugene. 2019. “The Enchantments of Mammon”. *Belknap Press: An Imprint of Harvard University Press*.

Nizamü'l-Mülk. 2011. *Siyasetname*. İş Bankası Yayınları: Mehmet Taha Ayar.

Ocak, Ahmet Yaşar. 1997. “XVI.-XVII. Yüzyıllarda Bayrâmî (Hamzavî) Melâmîleri ve Osmanlı Yönetimi”. *Bellelen* 61(230):93-110. doi:10.37879/bellelen.1997.93.

Özketen, Şerife. 2020. “Mâtürîdî Kelamcısı Sadrüşşerîa’nın İyilik-Kötülük Düşüncesi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri I*:462-72.

Wendorf, Craig A., Sheldon Alexander, ve Ira J. Firestone. 2002. “Social Justice and Moral Reasoning: An Empirical Integration of Two Paradigms in Psychological Research”. *Social Justice Research, Vol. 15, No. 1, March 2002*.



## MÜZAKERE

Ziya ERDİNÇ\*

Tebliğde kavramsal tartışma bölümünde sekülerleşme ve laiklik kavramları, laikliğin farklı çeşitleri açıklandıktan sonra sekülerleşme-laiklik ilişkisine değinilmektedir. Daha sonra sekülerleşmenin bir dinsizlik ve din karşıtlığı olmadığı, sekülerleşme sürecinin dini yok etmediği ancak onu dönüştürdüğü vurgulanmaktadır. Aslında tebliğde sekülerleşme ile ilişkisi açıklanan kavramlardan biri laiklik olsa da onunla kastedilenin laikleşme olduğu anlaşılmaktadır. Zira laiklikten farklı olarak laikleşme de sekülerleşme gibi süreç ifade eden bir kavramdır. Bu durumda sekülerleşme toplumsal hayatta dinin etkisinin azalması süreci iken laikleşme dinin devlet mekanizmalarından uzaklaştırılması sürecini ifade etmektedir.

Sekülerleşmenin ahlâkı nasıl etkilediğine dair farklı tezler aktarıldıktan sonra sekülerleşmenin ahlâkî değerler üzerinde mutlak ve doğrudan negatif bir etkisinin bulunduğu iddialarına karşı çıkılmaktadır. Sekülerleşmenin dinin ibadet ve şariatında negatif etkisi olsa bile ahlâkî ilkeler üzerindeki olumsuz etkinin sekülerleşmeden değil, dünyevîleşmeden kaynaklandığı belirtilmektedir. Daha sonra ise dünyevîleşme kavramının sekülerleşmeden farkına değinilip bunun ahlâkî kayıtsızlığa nasıl yol açtığı açıklanmaktadır. Şöyle ki: Dünyevîleşme Kur'âni bir kavram olarak ne bu ana ne de sadece düne ait bir gerçekliktir; aksine insanlık tarihi kadar eskidir ve insanın bulunduğu her toplumda bir tür yabancılaşma olarak dünyevîleşme ile karşılaşabiliriz. Diğer bir ifadeyle inançlı kişinin aşkın ve metafizik idealardan kaynaklanan normları dünyevî arzu, fayda veya çıkar için askıya alma halidir. Hocaya göre, dünyevîleşme iki temel soruna yol açar. Birincisi dinî değerlerin görünürde korunmasına rağmen içsel olarak aşınmasıdır. İkincisi ise dinin araçsallaştırılması (gösteriş, çıkar, sosyal statü aracı olarak kullanılması) gibi formlar kazanmasıdır. Bu noktada artık din, değer ve inançlar pazardaki bir marka gibi alınıp satılmaya ve pazarın onlara biçtiği değer ile kıymetlendirilmeye başlar. Bu ise ahlâkî olarak kayıtsızlığa yol açar. Ahlâkî kayıtsızlığı ortadan kaldıracak ve

---

\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

İslah edecek en etkili çözüm ise sosyal adalettir. Sadece devletin değil her bir bireyin bunun sağlanması için çaba harcaması gerekir. İslâm dini sosyal adaleti sağlamak için infak, hayır, sadaka ve zekât gibi pek çok mekanizma oluşturmuştur. Bu mekanizmaların ve ahlâkın temsille ve taklit edilerek öğrenilmesi ve sonraki nesillere aktarılması gerekir.

Bu kısa özetten sonra tebliğde i) sekülerleşmenin din/sizlik ve İslâm'la bağlantısı ve ii) sekülerleşme-ahlâk ilişkisine dair ortaya konulan yaklaşıma dair farklı bakış açıları üzerinden eleştirel değerlendirmelerde bulunmak istiyorum.

## 1. Sekülerleşme, Din ve İslâm

Müslüman ülkelerde modernleşme sürecinin etkisiyle büyük toplumsal değişimlerin gerçekleştiği görülmektedir. Bu toplumsal değişimlerin içinde elbette Müslümanların bilim, teknoloji, sağlık, siyaset, ekonomik, kültür ve sosyal hayat gibi birçok alanda geçmişe oranla dinî referanslara daha atıfta bulunduğu ve bu alanlarda eylemlerini belirlerken ilâhî emir ve yasakları daha az dikkate aldıkları birçok bilimsel araştırma görülmektedir. Sosyoloji açısından bakıldığında bu toplumsal değişimin nasıl isimlendirileceği, arkasında yatan sebeplerin neler olduğu ve Batı ülkelerinde yaşanan değişimlerle hangi ortak noktaların bulunduğu açıklanması gereken önemli problemlerdir. Bazı sosyologlar burada yaşanan değişimin, daha öncesinde Batı'da başlayan sekülerleşme süreciyle benzer yönlere sahip olduğunu ifade ederek Müslüman ülkelerin de sekülerleştiğini savunmaktadır. Öyle ki bu sekülerleşme Türkiye, İran ve Suudi Arabistan gibi devletin dinle ilişkisi birbirinden çok farklı ülkelerin tamamında farklı düzeylerde ve hızlarda gerçekleşmektedir. Diğer taraftan bazı sosyologlar ise sekülerizm ve sekülerleşme kavramlarının Batı'da dinsizleşme ve dinsizlik anlamında kullanıldığına dikkat çekerek bu kavramların Müslüman toplumlarda yaşanan bu toplumsal değişimi sekülerleşme kavramıyla ifade etmeye karşı çıkmışlardır.

### 1.1. Sekülerleşme ve Dinsizlik İlişkisine Dair Alternatif Yaklaşımlar

Sekülerleşmenin dinle ilişkisine dair farklı teoriler bulunmaktadır. Hilmi hocanın savunduğu teori sekülerleşmenin bir dinsizlik olmadığını salık veriyor. Ancak bunun tam tersine onun bir dinsizleşme olduğunu savunan oldukça yaygın sekülerleşme anlayışları da vardır.

Sekülerizmin ortaya çıktığı Ortaçağ Avrupası'nda ve özellikle Aydınlanma dönemindeki bağlamı dikkate alındığında, pratik boyutunun yanı sıra teorik ve inanca ilişkin yönünün de bulunduğu anlaşılmaktadır. Amelî anlamda seküler toplumda, pratik hayatın bütün alanları, ilâhî gücün yönlendirmesi ve öğretisine göre değil akla göre düzenlenmeye çalışılır. Kavramın teorik ve inanca ilişkin yönü ise bu pratik boyutun dayandığı zemini oluşturur. Buna göre ilâhî olanın bir takım emir ve yasaklarla insanın toplumsal hayatına müdahalesi kabul edilemez, böyle bir müdahale reddedilir. Bu anlamda sekülerin, aslında apateist, ateist ve deist vb. bir Tanrı tasavvuruna sahip olmaktan başka şansı kalmıyor. Bu doğrultuda eğer seküler kavramını ortaya çıktığı bağlamı dikkate alırsak, bir Müslümanın seküler olması mümkün değildir. Zira iman "Hz Peygamberin Allah'tan getirdiği zorunlu olarak bilinen hususları kalben tasdik etmek" şeklinde açıklanmaktadır.

Dolayısıyla mümin olmak, Allah'ın Hz. Peygambere vahyettiği toplumsal hayata ilişkin delaleti ve sübutu kat'î emir ve yasaklarını tasdik ve kabul etmeyi de gerektirir, aynı zamanda bu kabulün o döneme münhasır olmadığını yani ilahi emir ve yasakların geldikleri dönemle sınırlı olmadığını kabul etmeyi de gerektirir. Burada teorik olarak Allah'ın emir ve yasaklarla sosyal hayata müdahalesini kabul etmekle birlikte ilâhî emir ve yasakların tikel örneklerinin tarihsel olduğunu, ancak onlardan çıkarılması gereken genel ilkelerin bugüne de hitap ettiğini savunan tarihselci anlayışın da bu çerçevedeki sekülerizmden farklı olduğunu belirtmek gerekir. Zira tarihselci anlayış en azından ilâhî emir ve yasaklarla hayata müdahaleyi ilkesel olarak kabul eden bir inanca sahiptir.

Şu hâlde bu yaklaşıma göre bir kişi, İslâm'ın toplumsal hayata yönelik emir ve yasaklarının bugünün toplumuna da hitap ettiğini kabul ettiği halde çeşitli sebeplerden ötürü pratik olarak bu emir ve yasakları yerine getirmeyebilir. Böyle bir kişi dünyevîdir, dünyevîleşmiştir ancak seküler değildir. Müslümanın ilâhî emir ve yasaklara uymaması açısından pratik eylemleri sekülerle aynı olsa da birincisi ahlâkî kayıtsızlıktan ve dünyevîleşmekten kaynaklanırken ikincinin temelinde yatan sebep bu emir ve yasakların ya sadece ilk muhataplarına (Câhiliye toplumu) yönelik olup bugün için geçerliliğini yitirdiğine ya da gerçekte bunların ilâhî olmadığına ilişkin inanç yatmaktadır. Bu iki sonucun da İslâm olarak değerlendirmesi mümkün değildir.

Burada şunu belirtmek gerekir ki bu yaklaşım kat'î hükümlerle ilgili durumu açıklamada elverişli olabilir ancak toplumsal hayata taalluk eden ve inkârî küfrü gerektirmeyen dinî hükümlerle ilgili süreci

açıklamada yetersiz kalmaktadır. Zira sekülerleşmenin dinsizlik olmadığını düşünenlere göre bu değişim süreci toplumsal hayata ilişkin her türlü dinî hükmü içine almaktadır. Dolayısıyla modernleşmenin etkisiyle bir Müslüman, toplumsal hayata ilişkin kat'î olmayan hükümleri terk etmek veya onları reddetmek şeklinde bir değişim yaşayabilir ve bu süreçte kendisinin Müslüman olduğunu da söyleyebilir. İşte bu değişimi tecrübe eden Müslüman, söz konusu dinî hükümleri reddetmeyi ve terk etmeyi dünyevileştiğinde veya dinden çıktığından dolayı gerçekleştiriyor. Dolayısıyla her sekülerleşme mutlaka dinsizlikle sonuçlanmayabilir.

## **1.2. Seküler -Sekülerleşme İlişkisi Üzerinden Sekülerleşme-Dinsizleşme İlişkisini Okuma**

Sekülerleşmenin dinsizlik olmadığını savunan sosyologlar seküler kavramı ile sekülerleşme arasında çok önemli bir ayrım yapmaktadır. Buna göre seküler, bu sıfatla nitelenen toplum ve bireyin doğaüstünden uzak bir yaşam deneyimlemesidir. Seküler ifadesinin kullanıldığı yerde iki farklı zaman arasında bir karşılaştırma yapılmamaktadır, anın fotoğrafı çekilmektedir. Bu durumda seküler toplum demek hayatında doğaüstüne yer vermeyen toplum demektir (Ertit 2020:330-31). Aslında burada seküler kavramı dinsizlik kavramına doğal olarak götürmektedir. Yani doğaüstünün kendi alanında kalıp hiçbir şekilde bireyin veya toplumun hayatına müdahale etmemesidir. Eğer bir düşünce ve inanç bireyin eylemlerini etkilemiyorsa bunun din olarak isimlendirilmesi doğru olmayacaktır.

Sekülerleşmede ise iki farklı zaman arasında karşılaştırma yapılır. Bireyin veya toplumun geçmişe nispetle şimdiki hayatında doğaüstünün daha az görünür olmasıdır. Sekülerleşme bir sürecin ismi iken seküler sıfatını tam olarak bu sürecin hangi aşamasındaki kişiler ve toplumlar için kullanabiliriz? sorusunun cevabı önem teşkil etmektedir. Burada kime seküler denilebileceği hususunda iki ihtimal üzerinde durmak istiyorum:

Birincisi, herhangi bir düzeyde sekülerleşme sürecinden geçmiş kişi veya topluma bu sıfat verilebilir. Problemi daha da belirginleştirmek için matematiksel bir dille bunu ifade etmek mümkündür. Mesela A kişinin 2 sene önce eylemlerinin %25'inde dinî inancını dikkate aldığını ve şu an bu oranın modernleşmenin etkisiyle %24'e düştüğünü varsayalım. Bu durumda bir sekülerleşme süreci yaşanmış ve bu kişi şu an sekülerdir. Yine dindar denilebilecek B kişinin 2 sene önce ey-

lemlerinin %60'ında doğaüstüne göre hareket ettiğini ve şimdi ise modernleşme süreçlerinin etkisiyle %58'inde doğaüstünün etkili olduğunu varsayalım. Aslında dindar denilebilecek bu kişinin de sekülerleşme sürecini yaşadığı için seküler sıfatını kazanması gerekir. Bu durumda önceki zamanda hangi düzeyde doğaüstüne yer veriyor olursa olsun eğer şu an modernleşme etkisiyle kişi doğaüstüne daha az yer veriyorsa bu kişi sekülerleşmiştir ve seküler sıfatını kazanmıştır. Zira doğaüstünün kişinin eylemlerinin hangi düzeyde etkileme(me)si halinde artık onun seküler kabul edileceği konusunda bir kesinlik ve konsensüs bulunmamaktadır. Bu durumda aslında çok dindar bir kişiye bile seküler denilmesi gibi tuhaf bir durumla karşı karşıya kalınacaktır. Bu ihtimalle ilgili diğer bir sorun ise dilsel açıdandır. Zira dilde “leşme” ekini bir isme ekleyerek süreci ifade ettiğimizde bu eki alan sıfat veya isim ancak sürecin bitiminde tam olarak tahakkuk eder.

İkincisi ise seküler, sekülerleşme sürecinin nihai noktasına ulaşıldığında kişinin veya toplumun kazandığı sıfat olmasıdır. Birinci ihtimal oldukça problemlili sonuçlara yol açtığından kavramın bu anlamda kabul edilmesi daha makul olacaktır. Sekülerleşme bir süreç olduğundan ve bu süreç de sonsuza kadar devam etmeyeceğinden bu süreç ya bir noktadan sonra tersine yani desekülerleşmeye evrilecektir ya da en sonunda doğaüstünün hayattan tamamen çekilmesi ile sonuçlanacaktır. Doğaüstü tamamen hayattan çekildiğinde artık sekülerleşme süreci nihayet bulur ve bu süreci tamamlamış birey veya toplum “seküler” olarak nitelenir. Dolayısıyla bu sona ulaşmadığı sürece o birey ve toplumu seküler olarak nitelemenin kavramın semantiği açısından doğru olmayacağı kanaatindeyim. Doğaüstüne hayatta hiçbir şekilde yer vermeyen bir bireyin sekülerleşmesinden artık bahsedilemez. Zira doğaüstünün onun hayatına etkisini karşılaştırma imkânı kalmamış oluyor. Eğer doğaüstüne ilişkin bir inancın din adını alabilmesi için bu inancın, müntesiplerinin gündelik pratiklerini ve hayatlarını etkilemesi gerekli görülüyorsa (Ertit 2020:50-51) bu etkinin sınırlanmış ve geriye sadece inancın kaldığı bir bireyde artık dinin bulunmadığını yani onun dinsiz olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak eğer sekülerleşmenin sonucunda varılan nihai nokta, seküler toplum ve seküler bireyin oluşması ise ve seküler sıfatı da dinsizlik anlamını içeriyorsa bu durumda nihayette dinsizliğe ulaşan bu sekülerleşme sürecini pekâlâ dinsizleşme olarak da ifade edebiliriz. Tıpkı sekülerleşme-seküler kavramları arasındaki farklılık gibi dinsizleşme ile dinsiz de birbirinden farklı kavramlardır. Şöyle ki, birey veya toplum geçmişe oranla şimdiki hayatında dinî hükümlere

daha az yer veriyorsa, dinî inanç ve değerlerinden uzaklaşmışsa burada bir dinsizleşme süreci vardır, ancak hayatından dini tamamen çıkarmadığı için dinsiz sıfatıyla nitelenmesi de doğru değildir. Dolayısıyla sekülerleşme-seküler ilişkisini bu çerçevede açıklayıp sekülerleşmenin dinsizleşme olmadığını söylemenin aslında tutarsız ve çelişkili olduğunu düşünüyorum. Zira şu sorunun makul bir cevabının verilmesi beklenmektedir: Eğer sekülerleşmenin ulaştığı nihai nokta seküler bir toplum ise ve seküler de dinsizlik anlamını içeriyorsa neden bu süreç dinsizleşme olarak isimlendirilmesin? Burada itirazım sekülerleşme ve seküler ilişkisini bu şekilde açıklayanlara yönelik olup, Hilmi hocayı hedef almamaktadır. Zira Hilmi hocanın sekülerleşme-seküler arasındaki ilişkiyi nasıl anladığına dair tebliğde bir açıklamayla karşılaşmadım. Hilmi hocanın iki kavram arasındaki ilişkiyi nasıl gördüğünü ve bu soruyu nasıl cevaplandığını merak ediyorum.

### 1.3. Sekülerleşme Karşısında İslâm'ın Konumu

Bütün dinî toplumların sekülerleşme karşısında aynı reaksiyonu göstermesini beklemek doğru değildir. Bu noktada İslâm'la Hristiyanlık tecrübesinin çok farklı olduğunu düşünüyorum. Otantik ve orijinalliğini korumuş bir kutsal metne sahip olmayan veya ulaşan ilahi vahyin toplumsal hayata daha az müdahalede bulunduğu bir dinin müntesibi modernleşme sürecinde günlük hayatında dindeki bir emir ve yasakla karşı karşıya geldiğinde bunun ilahi vahiyden kaynaklanmadığını düşünebilir. Protestanlık bunun bir örneğidir. Bu anlamda Protestan, Hristiyan kaldığını söyleyerek sekülerleşebilir ve bu iddiasını yalanlayacak kesin bir dinî hüküm olmayabilir. Ancak İslâmiyet'te otantik bir metnin bulunması, bireyin yaşantısına ve toplumsal hayata doğrudan temas eden çok fazla muhkem nassın bulunması dolayısıyla modernleşmenin Müslümanların sekülerleşmesine etkisi diğer din müntesiplerinden farklı olacaktır. Modernleşme sürecinde kat'î olmayan ve zamana göre değişen hükümlerin Müslümanların hayatında daha az yer tutmaya başlaması ve sosyal hayatı daha az etkilemesi muhtemeldir. Ancak toplumsal hayatı düzenleyen kat'î emir ve yasakların sosyal hayattaki etkisinin ortadan kalkması yoluyla sekülerleşmenin gerçekleşmesinin hiç de kolay olmayacağı açıktır. Bu tür kırılma noktalarında bazı Müslümanlar açısından sekülerleşmenin dinsizleşme ile sonuçlanacağı öngörülebilir.

## 2. Sekülerleşme-Ahlak İlişkisi

### 2.1. Seküler Ahlak Olabilir Mi?

Bu konuya iki farklı yönden bakılabilir. Birincisi Tanrısız bir ahlâk inşa etmenin imkânı üzerinden meseleye bakılabilir. Hilmi hoca da bu noktaya dikkat çekiyor. Bu yönle ilgili değerlendirmede bulunmayacağız.

İkincisi ahlâk kavramının ve İslâm'ın ahlâk kavramına yüklediği anlam açısından imkânının incelenmesidir. Zira anlamı itibariyle ahlâk, sadece pratik bir eylemden ibaret değil aynı zamanda inanca dair teolojik bazı içerimlere de sahiptir. Bu ikinci kısım ile ilgili iki husus dikkat çekmektedir:

1) Bu noktada ahlâk kelimesinin semantik anlamı hulk-halk yani Allah'ın yaratmasından gelmesi önemli. Kelimenin semantik anlamı zaten ilk başta bir yaratıcı ve yaratılan ilişkisi vaz ediyor. Dolayısıyla ahlâk insandaki tabiatları Allah'ın kendisinde yarattığı iyi doğaya uygun hale getirmesi demektir. Sekülerin eylemi pratikte velev ki dinin emrettiği insanların haklarını gözetme gibi veya dinin ve yasakladığı hırsızlık ve yolsuzluktan kaçınma şeklinde olsun bunun için İslâm düşüncesindeki ahlâk kavramını kullanabilir miyiz? Ahlak yerine teolojik içerimleri bulunmayan batı menşeli etik kavramını kullanmak daha doğru olabilir.

2) İslâm ahlâk düşüncesinde, yapılan eylemin sırf Allah rızası veya emir-nehîye dikkate alınarak yapılması vardır. Eylemi doğuran niyetin, motivasyonun veya güdünün ne olduğu hususu onun ahlâkî olarak değerlendirilmesinde önemlidir. Burada Hz. Peygamber'in; kıyamet gününde hesabı ilk görülecek üç kimsenin zâhiren şehid, âlim ve servetini Allah yolunda harcayan zengin kimseler olduğunu bildirip onların Allah rızası yerine gösteriş gibi başka niyetlerle bu amelleri işlediklerinin ortaya çıkması üzerine nihayetinde cehennemde yaptıklarının cezasını çekeceklerini haber vermesi oldukça önemlidir (Müslim, "İmâret", 152; Tirmizî, "Zühd", 48; Nesâî, "Cihad", 22) Dinî ahlâk çeşitlerinden tasavvufî ahlâk ve kelâmî ahlâk üzerinden bu durum şöyle açıklanmaktadır: Meselâ Allah rızası gözetilmeden yapılan infak eylemi ahlâkî olmayabilir. Tasavvufî ahlâkta çokça ön plana çıkan ihsân ve ihlâs kavramları yapılan eylemin dünyevî bir fayda gözetilerek değil sırf Allah rızası için yapılmasını ifade eder. Bu durumda kişinin Allah'ın rızasını gözetmeden yaptığı ikram ve infak ahlâkî bir eylem olarak değerlendirilemez. Kelâmî ahlâk teorisinin temelinde yer

alan en önemli kavramlar hüsün kubuhdur. Hüsün olan şey aynı zamanda ahlâkîdir, kubuh olan şey de ahlâkî değildir. Kelâmcıların hüsün ve kubuh kavramlarıyla ne kastettikleri çoğu zaman göz ardı edildiğinden onların ahlâk anlayışlarıyla ilgili problemlerle değerlendirilmeye de gidilebilmektedir. Kelâmcılara göre hüsün-kubuh kavramları günlük hayatta dört farklı anlamda kullanılabilir:

1) Kemal ve noksanlık sıfatı anlamında (Faydalı bir şeye ilişkin bilginin hüsün, cehâletin kubuh olarak nitelenmesi),

2) Amaca uygun olması veya olmaması anlamında (Faydalı bir eylemin hüsün, faydasız eylemin kubuh olması),

3) İnsanın doğasına uygun olan veya ona aykırı olan (Tatlı yiyeceklerin hüsün, acı yiyeceklerin kubuh olması) ,

4) Fâilinin Allah nezdinde başta övgü ve sonrasında mükâfatı hak ettiği eylem hüsün, başta yergi ve sonrasında cezaya müstahak olduğu eylem ise kubuhur. İlk üç kısmın aklî olduğu hususunda bir ihtilaf bulunmayıp kelâmda ekoller arasında tartışma konusu olan hüsün-kubuh, dördüncü anlamdadır, diğerleri kelami tartışmanın dışındadır. Tartışma konusu olmasıyla kastedilen ise eylemlerin dördüncü anlamdaki hüsün ve kubuh vasfına sahip olmalarının ontolojik anlamda zâtîliği-izâfîliği, epistemolojik açıdan aklîliği-şer’îliği, teklifin kaynağının ilâhîliği-aklîliği vb. hususlardır (Teftâzânî 1305:2/148-149).

Buna göre zengin kişinin, ihtiyacından fazlasını herhangi bir zorunluluk bulunmadığı halde fakirlere tasadduk etmesi bu eylemin hüsün olması için yeterli değildir. Bu eyleminin Allah nezdinde övgü ve ahirette mükâfatı hak etmesi halinde hüsün olur ve ahlâkî kabul edilir. Ancak hadiste ifade edildiği gibi eğer gösteriş için bu eylemi yapmışsa Allah katında yergi ve ahirette de cehennem azabını gerektirdiği için eylem dinî anlamda çirkindir ve ahlâkî değildir. Bu anlamda ahlâkîlik gayri ahlâkîlik insanın hayatının bütün alanlarını ve bütün eylemlerini kuşatır, bunun dışında kalan hiçbir eylemi yoktur. Yani Müslümana göre teklife muhatap olmuş insanın bütün iradi eylemlerinin (ef’âl-i mükellefin) Allah katında övgü ve mükâfat veya yergi ve ceza şeklinde neticeleri vardır.

Şu hâlde bu açıklamalar doğrultusunda sekülerin Allah’ın rızasını, emir ve yasalarını gözetmeden yaptığı eylem dinî açıdan iyi ve ahlâkî değerlendirilemez. Belki bu eyleme etik demek daha uygun olacaktır. Etik, eski Yunanca’daki “örf, adet, alışkanlık, huy” anlamına gelen êthos (ἦθος) sözcüğünden gelmektedir. Kelimenin sözlük anlamı

zaten toplumda yerleşmiş ve kabul görmüş alışkanlıkları ifade etmektedir. Dolayısıyla etik halka göre doğru olanı yapmak iken ahlâk ise hakka göre doğru olanı yapmaktır. Mesela faiz alıp vermek günümüz toplumlarında etik kabul edilir, ancak İslâm açısından bu bir ahlâksızlıktır.

## **2.2. Daha Fazla Sekülerleşmiş Toplumlar Daha Fazla Ahlaklı Mı? Hukuk-Etik İlişkisi**

Hilmi hocanın sekülerleşmenin ahlâksızlığa yol açmadığına dair getirdiği bazı argümanlara dair değerlendirmelerimi de burada ifade etmek istiyorum. Argüman, sekülerleşme yolunda öncü devletlerin yolsuzluk ve kamu malına el uzatmama konusunda çok iyi düzeyde iken Müslüman devletlerin çok daha gerilerde olduğunu ifade eden endekslerin varlığıdır. Doğrusu bu karşılaştırmanın sekülerleşmenin ahlâksızlık üzerinde etkisini gösterdiğini düşünmüyorum. Çünkü mukayese edilen farklı toplumlar var ve bu farklı toplumlarda da farklı düzeylerde işleyen bir sekülerleşme süreci var. Bu etkiyi kanıtlamak için şöyle bir veriye ihtiyacımız var. Bugün herhangi bir ülkeyi alıp onun toplumsal yaşantısında dinin etkisini ve ahlâkîlik göstergelerini ölçeriz. 5 sene sonra bir daha aynı toplumda dinin etkisini ve ahlâkîlik göstergelerini ölçeriz. Eğer bu 5 yıllık periyotta sekülerleşme artmış ancak ahlâkîlik göstergelerinde bir geriye gidiş yoksa veya hatta tam tersine olumlu yönde gelişmişse bu durumda aralarında olumlu bir korelasyon olduğunu söyleyebiliriz.

Bunun yanı sıra sekülerleştiği ifade edilen Batı toplumlarında, iyi düzeyde olduğu ifade edilen göstergeler, hukuki yollarla belirlenmiş kurallardır ve bu hukuki normlara uyulmasının pek çok farklı sebepleri olabilir. Mesela belirlenen hukuki normlar için konulan caydırıcı cezalar ve cezaların uygulanmasında hukuki sistemin düzgün işlenmesi doğal olarak insanların kamunun veya başkalarının malına zarar vermesini, hırsızlık ve yolsuzluk yapmasını engelleyecektir. Halbuki etik değerlerin çoğu zaman bir bağlayıcılığı yoktur, cezai müeyyidesi yoktur. Böyle olunca onları yapmaya sevk edecek Allah rızasını kazanma gibi bir inanç veya toplumdan dışlanma endişesi bulunmadığında çoğu zaman birey, onları yapmayı vaktini faydasız işlere sarf etmek olarak görebilmektedir. Mesela ihtiyacı olan birine karşılık beklemeden yardım etmek, yaşlı komşusunun kapısını çalıp ihtiyacını sormak gibi işlenmediğinde cezai müeyyidesi bulunmayan bu eylemleri yerine getiren birey aslında daha etik veya ahlâklıdır. Diğerlerinde ise

belirlenen kurallara aykırı hareket edildiğinde cezai müeyyidesi bulunduğundan zaten birey, ister istemek ondan kaçınmak durumunda kalmaktadır.

### **Kaynaklar**

Amman, M. Tayfun. 2010. “Türkiye’de Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi”. Ss. 41-70 içinde *Aile ve Eğitim*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Ertit, Volkan. 2020. *Sekülerleşme Teorisi*. 2. bs. Ankara: Liberte Yayınları.

Teftâzânî, Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî et-. 1305. *Şerhu’l-Makâsıd*. İstanbul: Matbaa-i Muharrem Efendi.

# İSLÂM TOPLUMUNDA DÜNYEVİLEŞME

## III

### DÜNYEVİLEŞMENİN

#### ÜMMETİN GENEL DURUMUNU ANLAMAKLA İLİŞKİSİ

"الدنيوية وعلاقتها بفقہ الشان العام للأمة"

د. سعد الكبيسي\* Saad KUBEYSÎ

لقد كان من ميزات الإسلام الكبرى التوازن بين متطلبات الدنيا والآخرة، وقد قدم نظاما واقعيا في هذا، فلم يهمل حاجات الجسد كما لم يهمل حاجات الروح، وجعل الدنيا معبرا للآخرة، وأراد أن تتمتع بطيبات الحياة الدنيا لكن دون إسراف ولا تعلق ولا حب زائد بحيث نفضلها على الآخرة.

ومن نظام الحياة الذي شرعه الإسلام هو نظام التكامل بين الفرد والجماعة، فالمسلم لا يعيش بمفرده معزولا يمارس حياته بأنانية ويجب الخير لنفسه دون بقية المسلمين، فهو يقف في عبادته ومعاملاته وأسرته وسوقه ومجتمعه ودولته وأمته مع جماعة المسلمين يحمل همومهم وآلامهم.

لكن الدنيوية تركز على الفردانية وحب الذات، ولهذا نجد مسلم اليوم قد تأثر بهذا حتى أن عنده معرفة ربما بفقہ الفرد الخاص وليس عنده فقہ المجتمع والأمة العام، وطمح الفقہ الخاص على الفقہ العام حتى انتقل هذا الأمر ربما إلى كثير من مجالات المعرفة الإسلامية والفقہ الإسلامي بوجه خاص.

إن الحضارة المعاصرة وعلى رأسها الحضارة الغربية عظمت من شأن الفرد وتلبية متطلباته وبمعنى أدق تلبية نزواته وإشباع رغباته، من خلال الترويج لذلك ليس بدوافع

---

\* Dr., الدنيوية وعلاقتها بفقہ الشان العام للأمة

فكرية وفلسفية فقط بل بدوافع اقتصادية حيث تخلق هذه النزعة الإنسان الاستهلاكي الذي تدور حياته على الفردانية والتوحد والتمركز حول ذاته بعيدا عن ذات الجماعة الكلي. علمنا اليوم، يدفع باتجاه الفردية بشكل لم يسبق له مثيل.

يشكو الكثير من الآباء والأمهات والمربين والمسؤولين عن المؤسسات التعليمية والتربوية والشبابية، من أن الجيل الجديد لا يحس بالمسؤولية، تجاه نفسه أو أسرته أو أمته أو وطنه، كما كان يشعر الجيل السابق.

وأسباب ذلك كثيرة، منها أن قوة العلاقات في المدن الصغيرة والحياة العشائرية ومسجد الحي ومدرسته كانت أمتن وأقوى، وكلها تقول للجيل السابق: إنك مسؤول عن نفسك وعن غيرك، وإنك لا تعيش في هذا العالم وحدك.

وأما مع المدن الكبرى، وضعف الروابط العشائرية، وكثرة التنقل بسبب العيش وطلب الأمن، وضعف دور المسجد والأسرة والمدرسة، ووضع الأوطان أمنيا ومعاشيا وخدميا، مع السبب الأكبر لذلك، وهو الإعلام الجديد ومواقع التواصل الاجتماعي، حيث جعلت هذا الجيل يعيش في غربة عن حوله، في عالم افتراضي يركز على المتع الشخصية لا الجماعية، ليقتل الإحساس الجمعي عنده بالتدريج.

كل شيء من حولنا في الحياة يدفعنا نحو الفردية:

- تنوع احتياجات الحياة والسعي لاستكمالها تدفعنا نحو الفردية.
- انشغالنا بتأمين الحياة الكريمة، بقضاء أكبر الوقت في العمل يدفعنا نحو الفردية.
- الانشغال عن صلة الأرحام واعتبارها أمرا ثانويا يدفعنا نحو الفردية.
- استهداف الإعلانات للفرد وحاجاته ومتعه يدفعنا نحو الفردية.
- سيادة الفكر الليبرالي الرأسمالي، وتشريع القوانين والأنظمة وفقه يدفعنا نحو الفردية.

— التقنيات الحديثة والتقدم الهائل في وسائل الاتصال، ومواقع التواصل الجافة والناشقة — حتى داخل البيت الواحد — يدفعنا نحو الفردية.

— فقدان الأمن الاقتصادي، والاضطراب السياسي والحروب وحدوث الاكتئاب تدفعنا نحو الفردية.

— كثرة المتع الفردية على حساب المتع الجماعية تدفعنا نحو الفردية.

— فقدان الحرية السياسية، في الانخراط في مؤسسات التعبير المشروعة عن الذات، من خلال عمل جماعي، ونشوء حالة الكبت تدفعنا نحو الفردية.

— طغيان المتع المادية على حساب المتع الروحية تدفعنا نحو الفردية.

— تراجع دور الأسرة والمدرسة والإعلام، في زرع وتعميق معاني التعاون والايثار والبذل، لصالح انتهاز الفرص الحياتية وتأمين المستقبل بأي ثمن تدفعنا نحو الفردية. والفردية تعمق الدنيوية.

ولا شك أن من أكبر مشكلات الواقع الإسلامي المعاصر، وخصوصا في القرن الأخير، والتي كانت لها آثار كبيرة في عقل وسلوك المسلمين، هو طغيان فقه الشأن الخاص على فقه الشأن العام .

ونعني بالشأن الخاص: ما كان من قبيل الشعائر التعبدية الخاصة، والأحكام الفقهية القاصرة النفع على الفرد، مثل الصلاة والصيام والزواج والطلاق.

ونعني بفقه الشأن العام: هو ما كان من قبيل الأحكام المتعدية النفع للمجتمع والدولة، من الأحكام الفقهية العامة، مثل فقه أمن المجتمع، وصحته، وتعليمه، وإدارته، وطريقة حكمه، وفقه منظومة الحقوق والواجبات العامة، وحفظ مقاصد الشريعة، في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، والمتعلقة بالمجتمع والدولة ككل.

لماذا خرج لنا تاجر مسلم يصلي ويصوم، لكنه لا يبالي بأرزاق الناس واقتصاد البلدان؟

ولماذا خرج لنا مسلم يكون حريصا على نظافة بدنه وثوبه ومكانه، لكنه ليس حريصا على نظافة شارع ومدينته وربما حتى مسجده؟!.

ولماذا يزوج مسلم ابنته الرجل الصالح، لكنه يختار المسؤول والحاكم الفاسد؟

ولماذا خرج لنا مسلم لا يرضى أن يظلم في حقه، لكنه يرضى أن تظلم أمته؟

ولماذا ظهر لنا من يعتبر حرية التصرف الفردي حقا مقدسا له، لكنه لا يبالي بالحریات العامة؟

إن لكل ذلك أسبابا كثيرة فيما نعتقد أبرزها:

1\_ تركيز التعليم الديني بقصد أو بدون قصد على فقه الشأن الخاص دون العام.  
2\_ خوف الحكومات من التوعية بالشأن العام عمدا أو جهلا، واستشعار الخطر المتوهم من ذلك، في حين أن معظم فقه الشأن العام عائد بالنفع على الحكومات والدول نفسها.

3\_ الضريبة التي يتوهمها كثير من المسلمين أنهم سيدفعونها جراء الاهتمام بالشأن العام، والجهل أن حفظ الشأن العام هو حفظ للشأن الخاص.

4\_ سوء الفهم الحاصل حول مفهوم الدين للشأن العام، ومنظومة الحقوق والواجبات الشاملة والمتكاملة فيه، وأنها مجرد إقامة الحدود والعقوبات!.

نقطة البداية في الإصلاح قبل وضع البرامج والخطط أن تحصل القناعة عند الجميع أن فقه الشأن الخاص لن يتم على كماله دون فقه الشأن العام، وأن تحقيق المصالح العامة للمجتمع والدولة هو ضمان لتحقيق مصالح الفرد في توازن وتكامل، بحيث لا يطغى أحد على أحد ولا يأخذ أحد مكان أحد.

إن من اعظم العبادات في ديننا، هي العبادات الجماعية الشعائرية وغير الشعائرية، فلا جديد في الأمر، لكن الجديد يكمن في أن هذه العبادات الآن، أكبر اجرا في ممارستها وأعظم أثرا في إحيائها في زمن غربتها الجديدة وانكماشها الحادث، والأجر على قدر المشقة كما هي القاعدة الشرعية، ومن سن في الإسلام سنة حسنة، كان له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة كما في الحديث.

إن خروج المسلم الآن من فرديته ووحدته، لفضاء عملي أوسع يتواصل فيه ويتفاعل، فيرسم ابتسامة، أو ينصر مظلوما، أو يعين محتاجا، أو يشفع لصاحب حاجة، أو يواسي مبتلى، أصبح من أوجب الواجبات وأعظم القربات، ويد الله مع الجماعة، والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه.

يكمن الحل في:

- مزيد من الأنشطة الجماعية والترغيب فيها، وخصوصا الأنشطة التطوعية.
- غرس قيم العمل الجماعي والتعاون والإيثار والنجدة ونصرة المظلوم، وأنها ليست خيارا بل واجب شرعي وإنساني واجتماعي.
- التكليف المبكر بالمسؤوليات وضرورة خوض غمارها، وتحمل الأخطاء من أجل التدريب والتعلم.
- السيطرة على نزعة الاستهلاك، بتقنين الإنفاق وعدم الزيادة إلا للضرورات الماسة.
- مراقبة القدوات في تحمل المسؤولية ومساندة الآخرين، فلسان الحال ابلغ من لسان المقال.
- التقليل من الاطلاع على مواقع التواصل ما أمكن.
- إن الفردية آفة من آفات عصرنا، وإن بث روح الحياة الجماعية سنتقذنا من الكثير الإشكالات والاضطرابات الشخصية والنفسية والاجتماعية والدينية والأخلاقية.



## MÜZAKERE

Ömer ELBEYLİ\*

د. عمر ألبيلي/ جامعة مرمره كلية الإلهيات قسم التاريخ الإسلامي

مناقشة ورقة د. سعد الكبيسي في المؤتمر الدولي عن "الدينوية"  
تحت عنوان "الدينوية وعلاقتها بفقهاء الشأن العام للأمة"

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد حبيب رب العالمين  
وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد،

بداية لا بد من شكر الدكتور سعد على مشاركته القيمة وأسأل الله لي وله ولكم  
جميعاً التوفيق والسداد في الوقوف على مشاكل الأمة وحلولها الأمثل.  
أودّ الوقوف على إيجابيات وسلبيات مداخلة الدكتور سعد وأضيف بعض النقاط  
التي أراها ضرورية في هذا السياق.

بدايةً لقد أشار د. سعد الكبيسي مشكوراً في ورقته على الخطر الداهم للأمة  
الإسلامية في جهلها بالشأن العام للمسلمين عندما يقول: ظهر تاجر مسلم يصلي ويصوم،  
لكنه لا يبالي بأرزاق الناس واقتصاد البلدان! مسلم يكون حريصاً على نظافة بدنه وثوبه  
ومكانه، لكنه ليس حريصاً على نظافة شارع ومدينته وربما حتى مسجده؟! مسلم يزوج  
ابنته الرجل الصالح، لكنه يختار المسؤول والحاكم الفاسد لأجل منفعة شخصية! لا يرضى  
أن يظلم في حقه، لكنه يرضى أن تظلم أمته! يعتبر حرية التصرف الفردي حقاً مقدساً له،  
لكنه لا يبالي بالحريات العامة!

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

يذكر الدكتور سعد في ورقته عن أهمية الحياة الجمعيّة في الحضارة الإسلامية وضرورتها، ويقول: " غرس قيم العمل الجماعي والتعاون والإيثار والنجدة ونصرة المظلوم، وأنها ليست خيارا بل واجب شرعي وإنساني واجتماعي". وهذه حقيقة لا بد من من الإشادة بها والتركيز عليها، وأضم صوتي إلى صوته وأقول: ينبغي جعل هذا الموضوع في متناول يد كل مسلم بحيث يكون من المسلّمات وأن المسؤوليات الجمعية للمجتمع الإسلامي، لا تقلّ خطرا عن المسؤوليات والفروض والواجبات الفردية. فكما يتعلم المسلم فرضية الصلاة وحرمة السرقة وغيرها ينبغي أن تتشكل منظومة تربوية إسلامية تخاطب الفرد المسلم وتقتنعه بأن الحفاظ على أموال العامة والحقوق التي نسميها في الفقه "حق الله" ضرورة، وأنّ السرقة من أموال العامة أكبر حرمة من التعدي على الحق الفردي إذ أن التجاوز على الحق الجمعي هو اعتداء على جميع أفراد المجتمع الإسلامي بمن فيهم الأيتام والأرامل والضعاف والكبار والصغار! ولقد كان مستقرا في الثقافة الإسلامية في الأناضول أن الاعتداء على أموال المجتمع الإسلامي هو أشدّ إثما من الاعتداء على مال اليتيم.

لا شك أننا نرى من خلال الاطلاع في ورقة المداخلة والأوساط الثقافية ذات الصلة أن هناك نقصا كبيرا في تحديد مصطلحات تخص المواضيع الدقيقة في مسائل الشأن العام ولا بد من التوافق بين المسلمين في المصطلحات والفكر أولا للانطلاق منها إلى التوافق في الشؤون العامة التي تخص كل المسلمين بغض النظر عن بلادهم أعراقهم وأنتمائاتهم الفكرية والمذهبية.

وفيما يتعلق بالمصطلحات المستخدمة في عنوان الورقة واستخدامها بشكلها الصحيح من مظانها في المصادر لقد عرف د. سعد مشكورا مقصده بفقهاء الشأن العام - وكان لا بد منه - بقوله: " هو ما كان من قبيل الأحكام المتعدية النفع للمجتمع والدولة، من الأحكام الفقهية العامة، مثل فقه أمن المجتمع، وصحته، وتعليمه، وإدارته، وطريقة حكمه، وفقه منظومة الحقوق والواجبات العامة، وحفظ مقاصد الشريعة، في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، والمتعلقة بالمجتمع والدولة ككل".

لقد وافق الدكتور سعد مداخلته بـ "فقه الشأن العام" الدكتور محمد عمارة في لقاء له على قناة الجزيرة.<sup>1</sup> وأظن أنّ هذه المصطلحات ينبغي أن يتدارسها المسلمون ويقرروا ويوحدها في ذلك وجهات النظر، كما ظهر ذلك جليا في الجلسات الأولى للمؤتمر.

وقد يعترض معترض على فكرة تحديد المصطلحات قائلا: لا مُشَاخَّة في الاصطلاح، لكنني أقول: لا مُشَاخَّة في الاصطلاح لو كان هناك أكثر من مصطلح على نفس الفكرة فاختر ما شئت من مصطلحات يفهمك فيه كل من تخاطبه، لكن عندما نفتقر إلى مصطلح واحد يشير للمشاكل الكبرى التي تمّ الأمة وتعاني منها جمعاء لهي الطامة الكبرى التي نعاني منها كاملة. فإنها أولى الخطى التي ينبغي على المسلمين خطوها وانجازها.

ثم أنتقل -وهذا من باب الإضافة لما تفضل به الدكتور سعد الكبيسي- إلى موضوع من سيقوم بهذا الأمر العظيم الذي هو أشد الواجبات إلزاما وأهمية؟ وكيف؟ من سيهتم بشأن الأمة كمجموع في ظل غياب مؤسسة الخلافة الإسلامية منذ أكثر من قرن فلا جهة تتبنى أو تتناول هذه المشاكل بصفة رسمية ويخصص لها الرصيد الكافي من الفكر والجهد والمال.

وإن وجود المؤسسات العالمية الرسمية مثل منظمة التعاون الإسلامي ومع الأسف الشديد لا تقوم بالغرض التي أسست من أجلها، لأسباب لا تخفى على أحد من المسلمين. فلا بدّ إذاً من مؤسسات أهليّة تتبع من صميم وجدان الأمة وضميرها تقوم بهذا الفرض الخطير الذي يأثم بتأخره كل المسلمين بلا استثناء.

وأما عن كيفية إنجاز مشروع أو مؤسسة لصالح الأمة فإن من أكبر المشاكل التي ستواجهه عند طرح فكرة العمل للمؤسسات مشكلة التمويل، وإنني على يقين أن فكرة الأوقاف الإسلامية كفيلة بتمويلها واستمرارها، وإن الأمة الإسلامية ما خلت ولن تخلو من أصحاب الغيرة من أغنياء المسلمين الذين سيبدلون في سبيل هذه المؤسسات الغالي

<sup>1</sup> ps://www.aljazeera.net/programs/religionand-life/2012/6/14/%D9%81%D9%82%D9%87-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A3%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%85#L1

والرخص. وإن العقول الإسلامية الشابة كفو للقيام بهذه الأفكار إذا ما وجدت من يأخذ بيدها في تكوينها وتطورها.

وأستطيع أن أذكر هنا بعض الجهود الفردية لمنظمات أهلية تركية حاولت وتحاول جمع المنظمات الأهلية من الشباب من العالم الإسلامي وهذا رغم بدائته وصغره أمر عظيم وجيل في جمع شمل المسلمين، إذ أنّ مجرد جمع الشباب الإسلامي في ظل مؤسسة أمر كبير وخطوة مهمة عزيزة نحو الحل المنشود لمشاكل الأمة الجمعية. وأذكر مرة ما قاله الدكتور أحمد فاواص: ليتنا نستطيع جمع شباب المسلمين حتى ولو لم يكن هناك مضمون كبير! مجرد اجتماع الشباب المسلمين وتناول الطعام معا وسؤال بعضهم بعضا عن أحوالهم كاف كخطوة أولى.

ولا بد من شكر الدكتور سعد لما تطرق إليه في مداخلته عن موضوع دعوة الدين الإسلامي الخفيف إلى أهمية العبادات الجمعية التي توحد المسلمين إذ يقول: "إن من أعظم العبادات في ديننا، هي العبادات الجماعية الشعائرية وغير الشعائرية، فلا جديد في الأمر، لكن الجديد يكمن في أن هذه العبادات الآن، أكبر أجرا في ممارستها وأعظم أثرا في إحيائها في زمن غربتها الجديدة وانكماشها الحادث".

أقول تأييداً للدكتور سعد أن لكلامه هذا أصل في حديث (من أحيأ سنتي عند فساد أمتي فله أجر 100 شهيد)<sup>2</sup> فلو كانت السنّة المتعلقة بالفرد الواحد لها أجر مائة شهيد فما بالنا لو كانت السنّة متعلقة بصلاح حول ملياري شخص منتشرين حول العالم! وأريد الاستطراد هنا في موضوع العبادات الجماعية الشعائرية في فريضة الحج التي لو استثمرت لكانت كفيلة في وضع حل لكثير من مشاكل المسلمين العامة، ولقد ألف محمد عدنان سالم كتيباً لطيفاً تحت عنوان مكة كلمة لو تقولها يقول في مقدمته: "ومن أجدد من مكة أن تكون لها كلمة كل عام، وهي التي تحتضن أعظم وأقدم وأخلد مؤتمر

<sup>2</sup> أخرجه الطبراني في ((المعجم الأوسط)) (5414) واللفظ له، وأبو نعيم في ((حلية الأولياء)) (200/8).

سنوي عالمي، يتوافد إليه الناس من كل جنس وعرق ولون؛ رجالا وعلى كل ضامر، يأتين من كل فج عميق".<sup>3</sup>

ثم يتساءل باستغراب عن افراغ فريضة الحج من مضمونه في لم شمل المسلمين والبحث عن الحلول لمشاكلهم فيقول:

"وهل يحتشد مليوناً مسلم كل عام في مكة، يهرعون إليها من كل أنحاء الأرض يتكبدون

لها المشاق والمتاعب والنفقات، لمجرد أداء طقوس تخصهم، بمعزل عن القضايا الإنسانية الكبرى؟!".<sup>4</sup>

كم من العبادات الجمعية مثل الجمعة والعيدين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله والركاة التي لو أنزلها المسلمون منزلتها لما صار المسلمون في الحال التي يعيشونها!

لا نستصغر هنا أهمية العمل من أجل صلاح الفرد المسلم إذ أنّ الآية الكريمة صريحة في هذا السياق (وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا) المائة 32. ولكن ومن مفهوم الآية الكريمة واضحة أن إحياء الناس جميعاً هو الأفضل وإن إحياء الفرد يشبهه في الفضيلة.

المشكلة اليوم كما يقول د. سعد تنبع من الحضارة الغربية التي عظمت من شأن الفرد وتلبية متطلباته ونزواته وإشباع رغباته، من خلال الترويج لذلك ليس بدوافع فكرية وفلسفية فقط بل بدوافع اقتصادية، حيث تخلق هذه النزعة الإنسان الاستهلاكي الذي تدور حياته على الفردانية، وأن الثقافة العالمية اليوم تدفع الناس من مسلمين وغير المسلمين باتجاه الفردية بشكل لم يسبق له مثيل".

فلا حل إلا بتضافر الجهود في العالم الإسلامي على مستوى الأفراد والمؤسسات انطلاقاً من رفع المستوى الثقافي للأسرة المسلمة وتنظيم مراكز التعليم لرفع سوء الفهم

<sup>3</sup> محمد عدنان سالم، لمكة كلمة لو تقولها، دار الفكر، دمشق، 2005، 3.

<sup>4</sup> محمد عدنان سالم، لمكة كلمة لو تقولها، 4.5

الحاصل حول مفهوم الدين المهتم جدا بالشأن العام، وحقوق الله والعباد وأن الدين الإسلامي ليس عبارة عن إقامة الحدود والعقوبات على المسلمين المذنبين!

ومن أنجع الوسائل التي أشار إليها د. سعد مراقبة القدوات للأجيال الإسلامية والصاعدة، فلسان الحال أبلغ من لسان المقال. فلا بد من الاسهام كأمة في التعريف بالقيم والشخصيات الإسلامية بطريقة تنافس عمل المفسدين في هذا المجال، ولا ننسى أننا في زمن يشتهر فيه لاعبو كرة القدم أكثر من الأنبياء! زمن يؤثر المقطع المصور من الفيديو لمشهور مؤثر على شبكات التواصل الاجتماعي أكثر بكثير الخطب والدروس والكتب!.

وفي الختام: مجال الشأن العام للمسلمين ومشاكلهم تُحتم على المسلمين الغيورين التحرك الفوري للقيام ما يلزم من تحديد وتشكيل الإطار الثقافي بما فيه المصطلحات أولاً ثم العمل على بناء مؤسسات لها أهدافها على المدى القريب والوسط والبعيد لاصلاح شؤون المسلمين العامة، بالاعتماد على المؤسسات الأهلية، مستفيدين من تمويل تجار المسلمين ورصد الأوقاف اللازمة لها، ومعتمدين في ذلك كله على عقول شبابنا الصاعد ومقدراتهم التي سنحت لها الفرصة لصنعت العجائب. وأسأله تعالى أن يجعل ذلك قريبا عاجلا إنه نعم المسؤول ونعم المحيب.

## IV

### DÜNYEVİLEŞME: MODERNİTE ÇAĞDAŞ MÜSLÜMAN TOPLUMLARINI NASIL YENİDEN ŞEKİLLENDİRDİ?

النزعة الدنيوية: كيف أعادت الحداثة تشكيل المجتمعات المسلمة المعاصرة؟

Muhammed AFFAN\* - د. محمد عفان

تبحث هذه الورقة ظاهرة النزعة الدنيوية في المجتمعات المسلمة المعاصرة باعتبارها أحد الآثار المترتبة على عملية التحديث القسرية والانتقائية التي مرت بها هذه المجتمعات خلال القرنين الماضيين. انطلاقاً من الإطار المفاهيمي للحداثة، وخصوصيتها في المجتمعات المسلمة، سوف تناقش الورقة النزعة الدنيوية على مستويين: مستوى الوعي، وهو ما يرتبط بالعلمانية، ومستوى السلوك، وهو ما يرتبط بالسلوك الاستهلاكي، وتخلص إلى أن النزعة الدنيوية ليست مشكلة فردية أو أخلاقية بسيطة، بل ظاهرة مركبة، ترتبط بنبؤيا بنمط الحداثة الذي يهيمن على مجتمعاتنا المسلمة.

#### الإطار المفاهيمي: الحداثة في المجتمعات المسلمة

من المتعارف عليه أن الحداثة ظاهرة بالغة التركيب، وأن لها أوجها متعددة، ومظاهر متباينة:

- البعد المعرفي (الإبستمولوجي) قائم على العلم التجريبي والوضعية والعقلانية ونحو ذلك من سمات فلسفة التنوير الأوروبية.

- البعد السياسي متمثل في السلطة بشكلها المؤسسي لا الشخصي، والدستورية، والبيروقراطية المعقدة، والشريعة القانونية، والسياسة الجماهيرية، والفكرة القومية، وغيرها من خصائص الدولة الحديثة.

\* Dr., İbn Haldun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

- البعد الاقتصادي تشكّل عبر الثورات الصناعية المتتالية، وتجسد في منظومة الإنتاج الرأسمالية، وما ارتبط به من ظواهر كالاستهلاكية، والخلل البيئي.

- البعد الاجتماعي الذي يمتاز بالتحضر، أي الانتقال إلى سكنى الحضر، والتخصّصية في المجالات الاجتماعية، والفردانية، وتراجع أهمية الروابط التقليدية القبلية والطائفية والجهوية، ونحو ذلك من تجليات.<sup>1</sup>

وخلال القرنين الماضيين، دخل العالم الإسلامي فترة من الاضطراب بسبب مد الحداثة، الذي تسبب في حدوث أزمات سياسية وعسكرية واقتصادية واجتماعية وحضارية وهوياته مازالت آثارها ممتدة حتى الآن. وتكمن المشكلة الأساسية في علاقة الإسلام بالحداثة أنه اتصل بها عبر مسارات غير صحيحة، وليس عبر عملية "تثاقف" طبيعية ناشئة عن الاتصال الحضاري التلقائي بين العالمين الإسلامي والغربي، بل ضمن سياقات صراعية، وضمن موازين قوى غير متناسبة، سواء من خلال:

- الاستعمار، بكافة أشكاله العسكرية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية.

- النخب المستغربة لدول ما بعد الاستقلال، والتي تنتمي للأمة الإسلامية، لكنها استبطنت القيم والمعايير السائدة لدى الأمم الغربية المهيمنة، ودافعت عن الثقافة الأجنبية، وسعت لفرضها قسريا على مجتمعاتها.<sup>2</sup>

عملية التحديث الإشكالية هذه أثرت سلبا على المجتمعات المسلمة، فقد كانت انتقائية ومشوّهة، أهملت كثيرا من المضامين الإيجابية للحداثة، وأخذت منها "مظاهر التحضر لا جوهره"، واستوردت "السلع والقيم الاستهلاكية" بدلا من الثقافة الإنتاجية، علاوة على ذلك، فقد حفزت ظهور نزعة تراثية مقاومة، لكنها كانت في أحيان كثيرة شكلائية، تميل "إلى تبسيط تراثنا واختزاله"، وتتمسك بقشوره ومظاهره، وتؤوله تأويلاً حرفياً، كما نتج عن عملية التحديث القسرية هذه ازدواجية متنافرة داخل المجتمعات

<sup>1</sup> Christopher Pierson, *The Modern State* (London and New York: Routledge, 2004), p. 28.

<sup>2</sup> حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، ص: 36-38.

المسلمة، سواء في منظومة القيم أو المؤسسات والبنى الاجتماعية السياسية والقضائية والتعليمية ونحوها.<sup>3</sup>

وقد نتج عن ذلك علاقة ملتبسة بين المجتمعات المسلمة والحدائثة، فعلى سبيل المثال، أجرى Pew Research Center استطلاعات رأي، اشتملت على نحو 38 ألف مقابلة في 39 دولة، مقسمة إلى ست مناطق: جنوب وشرق أوروبا، وآسيا الوسطى، وجنوب شرق آسيا، وجنوب آسيا، والشرق الأوسط، وأفريقيا جنوب الصحراء. وقد أظهرت النتائج أن نسبة تتراوح من 30-50% من المستجيبين ترى أن هناك تعارضا بين الدين والحدائثة.<sup>4</sup>

### الدينيوية كأحد الظواهر الناتجة عن الحدائثة

النزعة الدينيوية يمكن أن تفهم على مستويين: مستوى الوعي، بمعنى أن ينحصر الإدراك فقط بما يتعلق بهذا العالم الدينيوي، بحيث يصبح مرتكزا للمنظومات القيمية المعيارية، ويتم تجاهل أو إنكار أي حقائق أو مرجعيات قيمية دينية متعلقة بالإله أو الوحي ونحو ذلك من المعتقدات، وكذلك يمكن أن نفهم النزعة الدينيوية على مستوى السلوك، بمعنى الانشغال بالدنيا، والاستغراق في الترف بطلب الرفاهيات والكماليات، وكلا المستويين يرتبط ارتباطا هيكليا بالحدائثة.

<sup>3</sup> المصدر السابق.

<sup>4</sup> Pew Research Center, "The World's Muslims: Religion, Politics, and Society", 30 April 2013 [https://www.pewresearch.org/religion/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-over-view/?gad\\_source=1&gad\\_campaignid=22208515841&gbruid=0AAAAA-ddO9GcIO-9O4igqwqoK6wqyN5SJ&gclid=EAIaIQobChMIqbeN-jrfmjQMvXjsGAB2jKDCqEAAyASAAEgIe2PD\\_BwE](https://www.pewresearch.org/religion/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-over-view/?gad_source=1&gad_campaignid=22208515841&gbruid=0AAAAA-ddO9GcIO-9O4igqwqoK6wqyN5SJ&gclid=EAIaIQobChMIqbeN-jrfmjQMvXjsGAB2jKDCqEAAyASAAEgIe2PD_BwE) (accessed 4 June 2025).

## أ. الحداثة والعلمانية: (دنيوية الوعي)

الزعة الدنيوية في بعدها المعرفي والقيمي يمكن إرجاعها إلى الظاهرة العلمانية، وهي إحدى الظواهر المرتبطة بالحداثة ارتباطاً وثيقاً، وهي ظاهرة مركبة كذلك، لها مستويات متعددة، ولها درجات متفاوتة. فمن حيث المستويات، يمكن تعريف العلمانية بأربع مقاربات متباينة:

1. على المستوى المؤسسي Institutional: وهو التعريف الشائع، والذي يدور حول فصل الكنيسة (أو المؤسسة الدينية) عن الدولة، أو الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية " أو الزمانية بالتعبير المسيحي"، أو بين مدينة الله ومدينة البشر كما وصفها القديس أوغسطين. وهذا التعريف على شيوعه، يعد تعريفاً قاصراً، أولاً لأن الانفصال المؤسسي بين المؤسسة التي تجسد السلطة السياسية والمؤسسة العلمانية التي لها السلطة الدينية (بمعنى سلطة تفسير النصوص الشرعية ومراقبة تطبيقها في الحالة الإسلامية) مسألة قديمة، وجدت في المسيحية في العصور الوسطى، وفي الخبرة الإسلامية، ولا شك في أديان أخرى كذلك. والفصل المؤسسي لم يَحُلْ أبداً بين التفاعل الدائم بين المؤسستين، اللتين انخرطتا عبر تاريخهما الممتد في علاقات تعاون/تنافس/صراع بشكل مستمر. وبالتالي، فمن الأدق تعريف العلمانية على المستوى المؤسسي أنها دعوة لإنهاء الازدواجية - وبالتالي التنافس/الصراع الناتج عن هذه الازدواجية - بين كلا المجالين من خلال إخضاع أحدهما للآخر. أي إنها صراع على الشرعية والسيادة في سياق هذا الفصل هذا. ومن ثم، فإن أحد الجوانب الأساسية للأيديولوجية العلمانية هو وضع حد لمظاهر سيادة المؤسسات الدينية على نظيرتها السياسية، وإخضاع المؤسسات الدينية للدولة.

2. على المستوى القيمي Normative: وهو ما يعني فصل المجال السياسي وغيره من النطاقات الاجتماعية كالاقتصاد والقانون وما شابه عن المجال الديني، ومن ثم يكون لكل مجال منظومته القيمية الذاتية المعغيرة للمنظومة القيمية للدين. وهذا مرتبط بعدة ديناميات، أهمها التخصصية في المجالات الاجتماعية، أي إمكانية التمييز والفصل بين النطاقات المختلفة للأنشطة الاجتماعية، والخصخصة، أي تآكل الحضور الديني في المجال

العام ودفعه إلى نطاقه المتعين المرتبط بالقضايا والممارسات التكنولوجية، وبالتالي حصره في المجال الخاص، مجال الاعتقاد والضمير والسلوك الفردي، وهو مرتبط كذلك بتراجع دور المؤسسات العلمائية في المجالات التي اعتادت أن يكون لها دورا وصائبا عليها أهمها القانون والقضاء، ومجال العلوم والتعليم.<sup>5</sup>

3. على مستوى الإستمولوجيا Epistemological: أي رفض المنهجية المعرفية الدينية والتأكيد على الأبستمولوجيا العلمية الوضعية والعلم التجريبي كمصدر وحيد للمعرفة، وهو الأمر الذي - كما ذكرنا - صحبه تراجع الحضور الديني في مجال العلوم، والانتشار المضطرد للتعليم "المدني" على حساب التعليم الديني. وكذلك، أصبح الإنسان والطبيعة هما الموضوعان الأساسيان للعلوم والبحث الأكاديمي، على حساب القضايا الأخروية والعقائدية المرتبطة بالإله وبعوالم ما وراء الطبيعة، كما تراجعت منهجيات التفكير التي كانت تربط الظواهر الطبيعية المختلفة بقوى خارجية غير مدركة، لتحل محلها منهجيات عقلانية تدرس هذه الظواهر وفق قواعد البحوث التجريبية.

4. على مستوى الأنتولوجيا Ontological: وهو ما يقدم العلمانية كبراديم مختلف، يرفض ويناقض البراديم الديني، ويتبنى رؤية مادية للوجود، وهو ما يجعل العلمانية مرتبطة بالإلحاد أو إنكار الحقيقة الدينية بشكل كامل.<sup>6</sup>

#### ب. الحداثة والاستهلاكية: (دنيوية الأخلاق والسلوك)

البعد الآخر للدنيوية هو البعد الأخلاقي والسلوكي، والمرتبط بالمادية والنزعة الاستهلاكية، وهي كذلك إحدى الظواهر اللصيقة بالحداثة، فالحداثة، كأيديولوجيا، ترتبط بقيم إيجابية مثل التقدم والكفاءة والرشادة، ولكن هذه القيم أدت بطريقة مباشرة وغير

<sup>5</sup> Heba Raouf Ezzat, "Secularism, The State and the Social Bond" in *Islam and Secularism in the Middle East*, eds. John Esposito and Azzam Tamimi, p. 125 (London: C. Hurst & Co., 2002).

<sup>6</sup> Azzam Tamimi, "The Origin of Arab Secularism" in *Islam and Secularism in the Middle East*, eds. John Esposito and Azzam Tamimi, p. 15 (London: C. Hurst & Co., 2002).

مباشرة إلى تعزيز السلوكيات المادية والاستهلاكية، وأثرت في سلوكيات البشر ونمط حياتهم بشكل عميق.

فإيمان الحدائة بفكرة التقدم التكنولوجي والكفاءة الإنتاجية أدت إلى تبني تقنيات الإنتاج الوفير **Mass Production**، ومن ثم ظهرت الحاجة إلى التوسع الاستهلاكي، لضمان استمرار العملية الإنتاجية، لذلك وفق قواعد العقلانية النفعية، تم اللجوء إلى تقنيات التسويق المكثف، والتي لا تقف عند دراسة احتياجات المستهلك وتلبيتها، بل تمتد إلى هندسة رغباته، لخلق احتياجات جديدة، من الكماليات والرفاهيات، وفق المنطق المقلوب "الاختراع أبو الحاجة"، وليست "الحاجة أم الاختراع".

تقنيات التسويق المكثف خلقت نوعاً من التنميط في أنماط الحياة والسلوك الاستهلاكي، فلكي يتم حل "مشكلة الوفرة الإنتاجية" كان لزاماً أن يتم التأكد من أن الجماهير لديها نفس الذائقة الاستهلاكية، ومن ثم لم يكتف النمط الإنتاجي الرأسمالي هذا بتعظيم النزعة الاستهلاكية عند المواطنين، بل سعى إلى تنميطها.

ومع تقنيات الإنتاج الوفير والتسويق المكثف، بدأ ظهور العلامات التجارية **Brands**، والتي صارت تدريجياً رموزاً للمكانة الاجتماعية، ضمن منظومة الثقافة الاستهلاكية، بل وجزءاً من الهويات الطبقية، التي بدأت تتمدد على حساب تراجع الهويات التقليدية، وهكذا تعززت النزعة الاستهلاكية بدوافع نفسية قوية تتجاوز الاحتياجات المادية المباشرة للمستهلك، وذلك بالحرص على تأكيد المكانة الاجتماعية، و"العضوية" في الطبقات المرفهة داخل المجتمع.

وقد أسهم الخواء الروحي، وأزمة المعنى التي تعترى النموذج الحضاري الحدائثي إلى تعزيز هذه النزعة الاستهلاكية، بحيث أصبح الاستهلاك احتياجاً نفسياً ومصدراً للقيمة والمعنى، أو بعبارة أخرى، أصبح الكثيرون في المجتمعات الاستهلاكية "يصوغون أهدافهم في الحياة جزئياً من خلال اقتناء بعض السلع، التي ليست من الضروريات، ولا يحتاجون

إليها من أجل البقاء"، وأصبح معيار النجاح لديهم الرفاهية المادية وليست المعايير الدينية والأخلاقية.<sup>7</sup>

### ملاحظات ختامية

- الدنيوية في المجتمعات المسلمة المعاصرة لها مظهران أساسيان: دنيوية الوعي بمعنى مركزية الحياة الدنيا في الوعي البشري، والانشغال بـ"الآن وهنا" على حساب مركزية الدين وقيمه، والانشغال بها عن الحياة الآخرة، وتعني سلوكيا وأخلاقيا الركون إلى الدنيا، والانعماس فيها، إلى حد الترف الذي قد تفسد معه الديانة، ويُقعد عن المهام والواجبات الدينية.

- الدنيوية في المجتمعات المسلمة ليست مجرد سلوك فردي يحتاج إلى معالجة وعظية وإيمانية، بل مرتبط بعوامل نبوية أنتجت الحداثة في المجتمعات المسلمة، وهو ما يجب أخذه في الاعتبار عند دراسة هذه الظاهرة ومحاولة إيجاد حل لها.

- علاقة المجتمعات المسلمة بالحداثة علاقة إشكالية، نتيجة لأنه لم يتح لها أن تنتج "حداثتها"، التي توازن في قيمها بين المادي والروحي، العملي والأخلاقي، التجريبي والفلسفي، الخصوصي والكلّي، والتي تحفظ على مؤسساتها وأبنيتها الاجتماعية تواصلها وفعاليتها وتراكمها الحضاري.

<sup>7</sup> Frank Trentmann, "Beyond Consumerism: New Historical Perspectives on Consumption", *Journal of Contemporary History* 39,3 (2004): 373-401.  
عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة - الجزء الثاني، دار الشروق، القاهرة، 2002، ص: 106-102.



## MÜZAKERE

Tarig Muhammed NOUR\*

تبحث هذه الورقة ظاهرة النزعة الدنيوية في المجتمعات المسلمة المعاصرة باعتبارها أحد الآثار المترتبة على عملية التحديث القسرية والانتقائية التي مرت بها هذه المجتمعات خلال القرنين الماضيين. انطلاقاً من الإطار المفاهيمي للحدائثة، وعلاقتها بالدنيوية، سوف تناقش الورقة السياقات التي ارتبطت بها عملية التحديث في الخبرة الإسلامية، سواء خلال الفترات الاستعمارية أو في دول ما بعد الاستقلال، ثم تبحث في أثر عملية التحديث هذه على المنظومة القيمية والبنية المؤسسية للمجتمعات المسلمة، وصولاً إلى تفسير تنامي النزعة الدنيوية وتحليلاتها في السلوك الاجتماعي والسياسي لهذه المجتمعات.

### ما هي الحدائثة؟

من المعارف عليه أن الحدائثة ظاهرة بالغة التركيب، وأن لها أوجهاً متعددة، ومظاهر

متباينة:

- البعد المعرفي (الإبستمولوجي) قائم على العلم التجريبي والوضعية والعقلانية ونحو ذلك من سمات فلسفة التنوير الأوروبية.
- البعد السياسي متمثل في السلطة بشكلها المؤسسي لا الشخصي، والدستورية، والبيروقراطية المعقدة، والشرعية القانونية، والسياسة الجماهيرية، والفكرة القومية، وغيرها من خصائص الدولة الحديثة.
- البعد الاقتصادي تشكل عبر الثورات الصناعية المتتالية، وتجسد في منظومة الإنتاج الرأسمالية، وما ارتبط به من ظواهر كالاستهلاكية، والخلل البيئي.

---

\* Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi.

- البعد الاجتماعي الذي يمتاز بالتحضر، أي الانتقال إلى سكنى الحضر، والتخصّصية في المجالات الاجتماعية، والفردانية، وتراجع أهمية الروابط التقليدية القبلية والطائفية والجهوية، ونحو ذلك من تجليات.<sup>1</sup>

### الحدائثة في الخبرة الإسلامية

خلال القرنين الماضيين، دخل العالم الإسلامي فترة من الاضطراب بسبب مد الحدائثة، الذي تسبب في حدوث أزمات سياسية وعسكرية واقتصادية واجتماعية وحضارية وهوياته مازالت آثارها ممتدة حتى الآن. وتكمن المشكلة الأساسية في علاقة الإسلام بالحدائثة أنه اتصل بها عبر مسارات غير صحيحة، وليس عبر عملية "تثاقف" طبيعية ناشئة عن الاتصال الحضاري التلقائي بين العالمين الإسلامي والغربي، بل ضمن سياقات صراعية، وضمن موازين قوى غير متناسبة، سواء من خلال:

- الاستعمار، بكافة أشكاله العسكرية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية.
- النخب المستغربة لدول ما بعد الاستقلال، والتي تنتمي للأمة الإسلامية، لكنها استبطنت القيم والمعايير السائدة لدى الأمم الغربية المهيمنة، ودافعت عن الثقافة الأجنبية، وسعت لفرضها قسريا على مجتمعاتها.<sup>2</sup>

عملية التحديث الإشكالية هذه أثرت سلبا على المجتمعات المسلمة، فقد كانت انتقائية ومشوهة، أهملت كثيرا من المضامين الإيجابية للحدائثة، وأخذت منها "مظاهر التحضر لا جوهره"، واستوردت "السلع والقيم الاستهلاكية" بدلا من الثقافة الإنتاجية، علاوة على ذلك، فقد حفزت ظهور نزعة تراثية مقاومة، لكنها كانت في أحيان كثيرة شكلائية، تميل "إلى تبسيط تراثنا واختزاله"، وتتمسك بقشوره ومظاهره، وتؤوله تأويلاً حرفياً، كما نتج عن عملية التحديث القسرية هذه ازدواجية متنافرة داخل المجتمعات

<sup>1</sup> Christopher Pierson, *The modern state* (London and New York: Routledge, 2004), 28 .

<sup>2</sup> Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam: A pre-industrial Culture in the Scientific-technological Age...*

المسلمة، سواء في منظومة القيم أو المؤسسات والبني الاجتماعية السياسية والقضائية والتعليمية ونحوها.<sup>3</sup>

### الدينوية كأحد الظواهر الناتجة عن الحداثة

#### ت. الحداثة والعلمانية

الزعة الدينوية في بعدها المعرفي والقيمي يمكن إرجاعها إلى الظاهرة العلمانية، وهي إحدى الظواهر المرتبطة بالحداثة ارتباطاً وثيقاً، وهي ظاهرة مركبة كذلك، لها مستويات متعددة، ولها درجات متفاوتة. فمن حيث المستويات، يمكن تعريف العلمانية بأربع مقاربات متباينة:

5. على المستوى المؤسسي Institutional: وهو التعريف الشائع، والذي يدور حول فصل الكنيسة (أو المؤسسة الدينية) عن الدولة، أو الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية "أو الزمانية بالتعبير المسيحي"، أو بين مدينة الله ومدينة البشر كما وصفها القديس أوغسطين. وهذا التعريف على شيوخه، يعد تعريفاً قاصراً، أولاً لأن الانفصال المؤسسي بين المؤسسة التي تجسد السلطة السياسية والمؤسسة العلمانية التي لها السلطة الدينية (بمعنى سلطة تفسير النصوص الشرعية ومراقبة تطبيقها في الحالة الإسلامية) مسألة قديمة، وجدت في المسيحية في العصور الوسطى، وفي الخبرة الإسلامية، ولا شك في أديان أخرى كذلك. والفصل المؤسسي لم يَجُلْ أبداً بين التفاعل الدائم بين المؤسستين، اللتين انخرطتا عبر تاريخهما الممتد في علاقات تعاون/تنافس/صراع بشكل مستمر. وبالتالي، فمن الأدق تعريف العلمانية على المستوى المؤسسي أنها دعوة لإنهاء الازدواجية - وبالتالي التنافس/الصراع الناتج عن هذه الازدواجية - بين كلا المجالين من خلال إخضاع أحدهما للآخر. أي إنها صراع على الشرعية والسيادة في سياق هذا الفصل هذا. ومن ثم، فإن أحد الجوانب الأساسية للأيدولوجية العلمانية هو وضع حد لمظاهر سيادة المؤسسات الدينية على نظيرتها السياسية، وإخضاع المؤسسات الدينية للدولة.

<sup>3</sup> حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000.

6. على المستوى القيمي Normative: وهو ما يعني فصل المجال السياسي وغيره من النطاقات الاجتماعية كالاقتصاد والقانون وما شابه عن المجال الديني، ومن ثم يكون لكل مجال منظومته القيمية الذاتية المغايرة للمنظومة القيمية للدين. وهذا مرتبط بعدة ديناميات، أهمها التخصصية في المجالات الاجتماعية، أي إمكانية التمييز والفصل بين النطاقات المختلفة للأنشطة الاجتماعية، والخصخصة، أي تأكل الحضور الديني في المجال العام ودفعه إلى نطاقه المتعين المرتبط بالقضايا والممارسات النيولوجية، وبالتالي حصره في المجال الخاص، مجال الاعتقاد والضمير والسلوك الفردي، وهو مرتبط كذلك بتراجع دور المؤسسات العلمانية في المجالات التي اعتادت أن يكون لها دورا وصائيا عليها أهمها القانون والقضاء، ومجال العلوم والتعليم.

7. على مستوى الإستمولوجيا Epistemological: أي رفض المنهجية المعرفية الدينية والتأكيد على الأستمولوجيا العلمية الوضعية والعلم التجريبي كمصدر وحيد للمعرفة، وهو الأمر الذي - كما ذكرنا - صحبه تراجع الحضور الديني في مجال العلوم، والانتشار المضطرد للتعليم "المدني" على حساب التعليم الديني. وكذلك، أصبح الإنسان والطبيعة هما الموضوعان الأساسيان للعلوم والبحث الأكاديمي، على حساب القضايا الأخروية والعقائدية المرتبطة بالإله وبعوالم ما وراء الطبيعة، كما تراجعت منهجيات التفكير التي كانت تربط الظواهر الطبيعية المختلفة بقوى خارجية غير مدركة، لتحل محلها منهجيات عقلانية تدرس هذه الظواهر وفق قواعد البحوث التجريبية.

8. على مستوى الأنتولوجيا Ontological: وهو ما يقدم العلمانية كبراديم مختلف، يرفض ويناقض البراديم الديني، ويتبنى رؤية مادية للوجود، وهو ما يجعل العلمانية مرتبطة بالإلحاد أو إنكار الحقيقة الدينية بشكل كامل.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> John Esposito and Azzam Tamimi, *Islam and Secularism in the Middle East*. London: C. Hurst & Co., 2002.

William H. Swatos and Kevin J. Christiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept", *Sociology of Religion* 60,3 (1999): 212.

## ث. الحداثة والاستهلاكية

البعد الآخر للذنبوية هو البعد الأخلاقي والسلوكي، والمرتبط بالمادية والنزعة الاستهلاكية، وهي كذلك إحدى الظواهر اللصيقة بالحداثة، فالحداثة، كأيدولوجيا، ترتبط بقمم إيجابية مثل التقدم والكفاءة والرشادة، ولكن هذه القيم أدت بطريقة مباشرة وغير مباشرة إلى تعزيز السلوكيات المادية والاستهلاكية، وأثرت في سلوكيات البشر ونمط حياتهم بشكل عميق.

فإيمان الحداثة بفكرة التقدم التكنولوجي والكفاءة الإنتاجية أدت إلى تبني تقنيات الإنتاج الوفير **Mass Production**، ومن ثم ظهرت الحاجة إلى التوسع الاستهلاكي، لضمان استمرار العملية الإنتاجية، لذلك وفق قواعد العقلانية النفعية، تم اللجوء إلى تقنيات التسويق المكثف، والتي لا تقف عند دراسة احتياجات المستهلك وتلبيتها، بل تمتد إلى هندسة رغباته، لخلق احتياجات جديدة، من الكماليات والرفاهيات، وفق المنطق المقلوب "الاختراع أبو الحاجة"، وليست "الحاجة أم الاختراع".

تقنيات التسويق المكثف خلقت نوعاً من التنميط في أنماط الحياة والسلوك الاستهلاكي، فلن يتم حل "مشكلة الوفرة الإنتاجية" كان لزاماً أن يتم التأكد من أن الجماهير لديها نفس الذائقة الاستهلاكية، ومن ثم لم يكتف النمط الإنتاجي الرأسمالي هذا بتعظيم النزعة الاستهلاكية عند المواطنين، بل سعى إلى تنميطها.

ومع تقنيات الإنتاج الوفير والتسويق المكثف، بدأ ظهور العلامات التجارية **Brands**، والتي صارت تدريجياً رموزاً للمكانة الاجتماعية، ضمن منظومة الثقافة الاستهلاكية، بل وجزءاً من الهويات الطبقيّة، التي بدأت تتمدد على حساب تراجع الهويات التقليدية، وهكذا تعززت النزعة الاستهلاكية بدوافع نفسية قوية تتجاوز الاحتياجات المادية المباشرة للمستهلك، وذلك بالحرص على تأكيد المكانة الاجتماعية، و"العضوية" في الطبقات المرفهة داخل المجتمع.

وقد أسهم الخواء الروحي، وأزمة المعنى التي تعترى النموذج الحضاري الحدائي إلى تعزيز هذه النزعة الاستهلاكية، بحيث أصبح الاستهلاك احتياجاً نفسياً ومصدراً للقيمة والمعنى، أو بعبارة أخرى، أصبح الكثيرون في المجتمعات الاستهلاكية "يصوغون أهدافهم في الحياة جزئياً من خلال اقتناء بعض السلع، التي ليست من الضروريات، ولا يحتاجون إليها من أجل البقاء".<sup>5</sup>

### خاتمة

حاولت هذه الورقة أن تقدم تفسيراً موجزاً لتنامي ظاهرة الدنيوية في المجتمعات المسلمة المعاصرة، والتي تعني فكراً وقيماً مركزية الحياة الدنيا في الوعي البشري، والانشغال بـ"الآن وهنا" على حساب مركزية الدين وقيمه، والانشغال بها عن الحياة الآخرة، وتعني سلوكياً وأخلاقياً الركون إلى الدنيا، والانغماس فيها، إلى حد الترف الذي قد تفسد معه الديانة، ويُقعد عن المهام والواجبات الدينية، وهذا التفسير يربط هذه تنامي هذه الظاهرة بعملية التحديث القسرية التي فرضت على أمتنا خلال القرنين الماضيين، فلم يتح للمجتمعات المسلمة أن تنتج "حداثتها"، التي توازن في قيمها بين المادي والروحي، العملي والأخلاقي، التجريبي والفلسفي، الخصوصي والكلّي، والتي تحفظ على مؤسساتها وأبنيتها الاجتماعية تواصلها وفعاليتها وتراكمها الحضاري.

<sup>5</sup> Frank Trentmann, "Beyond Consumerism: New Historical Perspectives on Consumption", *Journal of Contemporary History*, Vol. 39, No. 3 (2004), pp. 373-40.

عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة - الجزء الثاني، دار الشروق، القاهرة، 2002.

## HİNT ALT KITASI MÜSLÜMANLARI: DÜNYEVİLEŞME VE KİMLİK ARAYIŞI

Abdullah al-MAMUN\*

### 1. Giriş:

#### Meseleyi "Vehn" Hadisiyle Çerçevelemek

İslâm geleneğinde, Ebû Abdüsselâm'dan rivayet edilen hadis, günümüz Müslümanlarının karşı karşıya olduğu kimlik krizine dair derin bir düşünce sunar. Hz. Muhammed (s.a.v.), Müslüman ümmetinin sayısının artmasına rağmen, deniz üzerindeki köpük gibi zayıf düşeceğini bildirmiştir. Vehn olarak adlandırılan bu zayıflama, dünya sevgisine ve ölüm korkusuna bağlanmıştır. Bu hadis, bilhassa Hint Alt Kıtasındaki birçok Müslümanın karşılaştığı güncel kimlik krizinin temelini oluşturan, manevi arayışlardan maddi olana kayışı ifade eden Dünyevîleşme'nin özünü özetlemektedir.

Bu hadisin önemi, özellikle Müslümanların sekülerizm, sömürge mirasları ve küreselleşmenin sonuçlarıyla yüzleştiği Hint Alt Kıtasındaki günümüz Müslüman toplumlarının sosyo-politik manzarasında belirginleşmektedir. 600 milyondan fazla Müslümana ev sahipliği yapan bölge, bu kimlik mücadelesinin kritik bir alanı olarak öne çıkmaktadır. Tarihsel olarak, altkıta özellikle Babür İmparatorluğu döneminde, İslâmî değerlerin sosyal, siyasi ve ekonomik dokuya derinlemesine işlendiği bir süreçte, İslâmî yönetim, kültür ve geleneklerle şekillenmiştir. Ancak, İngiliz sömürgeciliğinin ortaya çıkışı bu dengeyi köklü bir şekilde değiştirmiştir.

İngiliz egemenliği altında sekülerizm, sömürge politikasının temel taşlarından biri haline geldi. Batı eğitimi, kapitalist ekonomik sistemler ve bireycilik teşvik edilerek ekonomik gelişme kolaylaştırılmış, ancak aynı zamanda İslâmî değerler aşındırılmıştır. Sömürge eğitim

---

\* Dr., Nation Building Initiative Direktörü (NBI) (almandu08@9gmail.com).

sistemi, geleneksel İslâmî çerçevelerin yerini alarak, seküler değerleri daha da kökleştirmiş ve İslâmî ahlâk ile bilgiyi geri plana itmiştir. Bu değişim, altkıttadaki birçok Müslümanı, dinî mirasları ile sömürgeci güçler tarafından dayatılan seküler, materyalist dünya görüşleri arasında sıkışmış, derin bir kimlik kriziyle baş başa bırakmıştır; bu mücadele sömürge sonrası dönemde de devam etmektedir.

Bu çalışma, seküler ve Batılı ideolojilerin eleştirel olmayan bir şekilde benimsenmesinin, Hint Alt Kıtasında farklı Müslüman kimliklerinin muhafazasını zayıflattığını ve karmaşık bir kültürel ve entelektüel kimlik krizine katkıda bulunduğunu savunmaktadır. Modern biçimiyle Sekülerizm, manevi ve dinî kaygıları özel alana indirirken, maddî dünyaya öncelik veren bir dünya görüşünü teşvik eder. Müslümanlar için İslâm, inananları nihai manevi amaçlarının farkında kalarak dünyevî başarıyı aramaya teşvik eden, hem dünya hem de âhîret ile dengeli bir ilişki kurmaya çağırır.

Bu makale, Hint Alt Kıtasındaki Müslümanların sekülerleşmiş devlet yapılarında kültürel ve entelektüel kimliklerini koruma konusunda karşılaştıkları zorlukları analiz etmekte, sömürgecilik ve sekülerleşmenin bu mücadeleler üzerindeki etkisini araştırmaktadır. Ulusal kimliklerini şekillendiren siyasi, eğitimsel ve kültürel zorlukları vurgulamak amacıyla, karmaşık Müslüman çoğunluklara sahip iki ülke olan Bangladeş ve Pakistan'a odaklanmaktadır. İslâmî değerleri korumak için önemli çabalar sarf edilmiş olsa da, bu çabalar henüz devlet yapılarında baskın bir Müslüman kimliğinin tesis edilmesine yol açmamıştır.

Makale ayrıca, İslâmî değerleri modern yönetim talepleri ve küresel angajmanla dengeleyen bir Müslüman ulusal kimliği inşa etmeye yönelik tavsiyeler sunmaktadır. Seküler çerçevelere karşı koymak için çeşitli girişimlere rağmen, bu ülkelerdeki Müslüman kimliği, parçalanma, yabancılaşma ve daha geniş sosyo-politik yapılar içinde bir ötekileştirilme hissi ile damgalanmış, bir geçiş durumunda kalmaya devam etmektedir. Bu zorluklar, özellikle dinî ilkeleri yaşadıkları seküler dünyayla uzlaştırmakta zorlanan genç nesiller arasında belirginleşmektedir.

Bu çalışma, "vehn" hadisini bir mercek olarak kullanarak, sekülerizm ve materyalizmin İslâm'ın manevi ve kültürel mirasını baltalamakla tehdit ettiği Hint Alt Kıtasındaki Müslümanların karşı karşıya kaldığı mevcut kimlik krizini incelemektedir. Çalışma, Müslümanların bu zorlukların üstesinden gelme, İslâmî kimliklerini yeniden tesis etme

ve nihayetinde modern dünyada dengeli ve bütünleşmiş bir rol edinme yollarını değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

## 2. Bağlam ve Metodoloji

### Coğrafi ve Demografik Bağlam

Bangladeş, Hindistan ve Pakistan'dan oluşan Hint Alt Kıtası, 600 milyondan fazla Müslümanı barındırarak dünya genelindeki en büyük Müslüman nüfuslardan birine ev sahipliği yapmaktadır. Tarihsel olarak bölge, özellikle Babür İmparatorluğu döneminde, 13. yüzyıldan itibaren Müslüman yönetimi altında, İslâmî kültür, siyaset ve entelektüel yaşamın bir merkezi olmuştur. 1947'deki Hindistan'ın paylaşılması, bölgedeki Müslüman nüfuslarını şekillendirmeye devam eden farklı ulusal kimlikler yarattı. Siyasi farklılıklara rağmen—Hindistan'ın seküler cumhuriyet, Pakistan'ın İslâm cumhuriyeti ve Bangladeş'in seküler bir anayasaya ve Müslüman çoğunluğa sahip olması gibi—bu milletlerdeki Müslüman topluluklar derin tarihsel, kültürel ve dinî bağları paylaşmaktadır. Bu durum, bölgeyi, Müslümanların karşılaştığı çağdaş kimlik krizini incelemek için kritik kılmaktadır.

Her ne kadar birçok çalışma, Müslüman dünyasındaki ve Hint Alt Kıtası'ndaki Müslüman toplulukların sömürge yönetimini, modernleşmesini ve sekülerizasyonunu incelemiş olsa da, bu çalışma bölgeyi vehn hadisi çerçevesinden analiz eden ilk çalışmalardan biridir. Bu yaklaşım, çağdaş toplumlara, dinamiklerine ve Müslümanların tarihsel miraslarına kök salmış sosyo-politik ve kültürel bir kimlik inşa etme mücadelelerine dair yeni içgörüler sunmaktadır. Ayrıca, bu çalışma bölgedeki Müslümanların konumunu İslâm geleneğinde temel bir değer olan "ümme" kavramı çerçevesinde ele almaktadır. Bu analiz, küresel Müslüman tepkisinin asgari düzeyde ve tartışmalı bir şekilde etkisiz kaldığı, Siyonistlerin yürüttüğü Gazze'deki devam eden soykırım ışığında acil bir nitelik kazanmaktadır. Bu durum, vehn hadisinin ilettiği mesajı yansıtmaktadır.

### Tarihsel Arka Plan: İngiliz Sömürgeciliğinin Sosyo-Politik ve Entelektüel Manzara Üzerindeki Etkisi

İngiliz sömürgeciliği, Hint Alt Kıtası'nın siyasi, sosyal ve kültürel yapılarını, özellikle Müslüman topluluklar için derinden dönüştürmüştür. İngilizler, seküler yönetimi ve Batı merkezli eğitim sistemlerini uygulamaya koyarak geleneksel İslâmî kurumları yerinden etmiş ve bir kültürel bölünme yaratmıştır. Sömürge politikaları —özellikle

eğitim ve hukuki çerçeveleri etkileyenler– İslâmî değerleri ve bilgiyi marjinalleştirmiş, bunların yerine sömürgeci seçkinleri destekleyen seküler idealleri yerleştirmiştir. İngilizlerin "böl ve yönet" stratejisi, Müslümanlar ve Hindular arasındaki gerilimleri daha da yoğunlaştırarak sosyo-politik dinamikleri temelden değiştirmiştir. Sömürge yönetimi altındaki Müslüman siyasi gücünün aşınması, Müslümanlar yeni dayatılan seküler sömürge düzeni içinde kendilerine bir yer tanımlamakta zorlandıkları için bir kimlik krizine yol açmıştır.

### **Metodoloji**

Sömürge Miraslarının ve Bunların Sömürge Sonrası Müslüman Sosyo-Politik Yapılar Üzerindeki Etkisinin Tarihsel ve Tematik Analizi

Bu çalışma, Hint Alt Kıtasındaki Müslümanların karşılaştığı kimlik krizinin ardındaki İngiliz sömürgeciliğinin etkisini araştırmayı amaçlayan nitel bir metodoloji kullanmaktadır. Tarihsel ve tematik analiz yoluyla araştırma, sömürge miraslarının—özellikle eğitim, siyaset ve kültür alanlarında—bölgedeki Müslüman çoğunluklu ülkelerin (Bangladeş, Pakistan ve Hindistan) sosyo-politik yapılarını nasıl şekillendirdiğini incelemektedir. Sekülerizm, sömürgecilik ve Müslüman kimliğinin kesişimini analiz etmek için sömürge kayıtları, eğitim politikaları ve dinî yazılar dâhil olmak üzere birincil ve ikincil kaynaklar gözden geçirilmektedir. Bu kaynaklar, İslâmî değerler ile sömürge yönetimi sırasında ve sonrasında dayatılan seküler çerçeveler arasındaki gerilimlere dair içgörüler sunmaktadır.

Bengal Müslüman kimliği vaka çalışması, bu analizin odak noktasını oluşturarak daha geniş kimlik krizine dair daha derin bir anlayış sağlamaktadır. Çalışma, aşağıdaki gibi kilit olaylar sırasındaki tarihsel deneyimlere odaklanmaktadır:

- Bengal'in Taksimi (1905)
- Pakistan'ın kuruluşu (1947)
- Bangladeş'in bağımsızlığı (1971)

Bağımsızlık sonrası Bangladeş'te, aşağıdaki ek olaylar ulusal kimliği önemli ölçüde şekillendirmiştir: BAKŞAL dönemi, Şeyh Muciburrahman'ın liderliği, Genellikle otoriter ve faşist olarak tanımlanan Bangladeş Avami Ligi'nin yönetimi (2009–2024), Temmuz Devrimi- 2024 ve ardından gelen siyasi gelişmeler.

Bu dönüm noktaları, Bengal Müslümanlarının daha geniş Müslüman dünyası içindeki sosyo-politik kimliğini şekillendirmede belirleyici olmuştur.

Ek olarak, çalışma Hindistan ve Pakistan'daki Müslümanların deneyimlerini kısaca incelemektedir; zira bu ülkelerde sekülerizm ve sömürge mirasları farklı şekillerde tezahür etmiş ve Müslüman topluluklar için çeşitli zorluklar ortaya çıkarmıştır.

Bu araştırma, Bengal Müslüman kimliğini bir vaka çalışması olarak kullanarak, sömürgecilik, sekülerizm ve kimlik krizlerinin nasıl kesiştiğini keşfetmeyi amaçlamaktadır—böylece bölgedeki Müslümanların dinî kimliklerini sömürgeci ve sömürge sonrası devletler tarafından dayatılan seküler çerçevelerle uzlaştırma mücadelelerine ışık tutmaktadır.

### 3. Dünyevîleşme (Sekülerleşme) ve Felsefi Kökenleri

#### İslâm Düşüncesinde Sekülerleşmenin Tanımı ve Bağlamı

İslâm düşüncesinde sekülerleşme, dinî ve manevi ilkelerin kamusal yaşamdan dışlandığı veya marjinalleştirildiği ve bunun yerine maddi kaygıların öncelik kazandığı süreci ifade eder. Nakîb el-Attas, sekülerleşmenin yalnızca din ve devletin ayrılması değil, İslâm'ın bütüncül dünya görüşünü bozan, daha derin bir dönüşüm olduğunu vurgular. El-Attas'a göre sekülerizm, bir zamanlar dinî bilgi (İlim) ile dünyevî bilgiyi ('İlmü'd-dünya) uyumlaştıran birleşik çerçevenin parçalanmasıyla ortaya çıkar. Bu bölünme, maddi ve manevi alanların artık birbiriyle bağlantılı olarak görülmediği Müslüman toplumlarının parçalanmasına yol açar.

Lena Salamyah, sekülerizmin sömürgecilik dönemindeki rolünü analiz ederken, sekülerizmin dine kıyasla daha üstün ve daha rasyonel bir alternatif olarak sunulduğunu savunur. O, sekülerizmin sadece nötr bir sistem değil, aynı zamanda toplumu geleneksel dinî sistemlere kıyasla daha gelişmiş bir şekilde organize etmenin yolu olarak konumlandırıldığını öne sürer. Bu bağlamda, sekülerizm, yerel dinî ve kültürel pratiklerin marjinalleştirilmesini veya bastırılmasını meşrulaştırmak için kullanılmıştır. Salamyah (s. 265), sekülerizmin sömürgeci bağlamda, genellikle modası geçmiş veya mantık dışı kabul edilen dinin karşısında rasyonel, ilerici bir alternatif olarak çerçevelendiğini vurgular. Bu çerçeveleme, seküler modernlik ile din arasında bir ayırım yaratılmasına ve dinin özel alana indirgenmesine yardımcı olmuştur.

Lena Salamyah, sekülerizmin bir sömürgeleştirme gücü olarak işlediği üç temel yolu şu şekilde tanımlar:

1. Gelenekleri Sömürgeleştirmek: Sekülerizm, yerel manevi pratikleri "din" olarak kategorize etti ve onları sosyal ve siyasal alanlardan dışlayarak aşağı veya daha az rasyonel olarak konumlandırdı.

2. Devletleri Sömürgeleştirmek: Sekülerizm, dinî veya yerel geleneklere dayanan diğer yönetim ve siyasi örgütlenme biçimlerini kenara iterek, ulus-devlet kavramını zorla kabul ettirdi.

3. Hukuku Sömürgeleştirmek: Sekülerizm, tek bir, devlet tarafından uygulanan yasal sistemi dayattı; geleneksel, din temelli hukuk sistemlerini ise azalttı veya göz ardı etti.

Bu süreçler, geleneksel Müslüman yönetimini yalnızca gayri meşrulaştırmakla kalmadı, aynı zamanda sekülerizmi sömürge sonrası yönetim ve devlet için hâkim çerçeve olarak tesis etti.

### **İslâmî Öğretiler ve Seküler Değerler Arasındaki Karşıtlık**

İslâmî öğretiler, dinî ve seküler alanlar arasında katı bir ayrımı teşvik etmez. Aksine, İslâm hem maddi hem de manevi arayışların bütünleşmesini teşvik eder. Kur'ân ve Hadis, maddi refah arayışının manevi farkındalıkla uyum içinde yürütülmesi gerektiğini öğretir. Dinî değerlere dayanan etik davranış, kişinin dünyevî eylemlerine rehberlik etmelidir. Örneğin, Kur'ân, insanın bu dünyada başarı için çabalarken, aynı zamanda Allah'a ve Âhiret'e karşı görevlerinin bilincinde olmasını vurgular. İslâm'da İlim (bilgi) arayışı, dinî çalışmaların ötesine geçerek, ilahî etik ile uyumlu olduğu sürece insanlığa fayda sağlayan tüm bilgi alanlarını kapsar.

Öte yandan sekülerizm, materyalist bir dünya görüşünü destekler. Sıklıkla insan aklını dinî veya ilahî rehberlikten ayırır; ekonomik gelişmeyi, bireysel özgürlüğü ve teknolojik ilerlemeyi önceliklendirir. Sekülerizm, maddi ilerlemenin manevi değerlere veya metafizik kaygılara atıfta bulunulmaksızın elde edilebileceği inancını besler. Bu perspektif, dini, kamu yaşamı veya yönetim üzerinde minimal etkiye sahip olacak şekilde özel alana yerleştirir.

El-Attas gibi bilginlerin tarif ettiği İslâmî dünya görüşü, maddi dünya (dünya) ile manevi âlemin (âhiret) birbirinden ayrılmaz olduğunu öne sürer. Her ikisi de, hem maddi hem de manevi başarıyı elde etme hedefiyle, birleşik, uyumlu bir çerçevede bir arada var olmalıdır. Bu, dini, kamu yönetimi veya toplumsal örgütlenme üzerinde sınırlı etkiye sahip özel bir mesele olarak ele alan seküler perspektifle keskin bir tezat oluşturur.

### **Sekülerleşmenin Maddeciliğe Kayması ve Manevi-Dinî Dengeye Yönelik Riskleri**

Sekülerleşme (sekülerizasyon), odağın ekonomik gelişme, tüketim kültürü ve bireysel özerklik üzerinde olduğu, genellikle manevi

tatmin ve etik davranış pahasına gelişen bir maddeciliğe (materyalizme) doğru kaymayı temsil eder. İslâm geleneğinde, maddi dünya manevi hedeflere ulaşmak için bir araç olarak görülür, ancak maddecilik tek odak noktası haline geldiğinde, yaşamın dengesini bozar. Hem bireyler hem de toplumlar manevi sorumluluklarından uzaklaşarak, ahlâkî ve dinî görevlere kıyasla dünyevî başarıyı önceliklendirirler.

Seküler ideolojilerin dayatılması, özellikle Hint Alt Kıtası'nda, Müslüman topluluklar üzerinde derin bir etki yaratmıştır. Sömürgecilik sırasında tanıtılan ve maddi başarıyı önceliklendiren seküler çerçeveler, günlük pratikler ile dinî yükümlülükler arasında bir kopukluk oluşturmuştur. Kur'ân'ın kendisi de dünyevî zevklere aşırı bağlanmaya karşı uyarır, inananları dünya ile âhireti bütünleştiren dengeli bir yaşam sürmeye teşvik eder.

C. A. van Peursen'in derinlemesine işaret ettiği gibi, sekülerleşme, bireylerin kendilerini dinî ve metafizik kısıtlamalardan özgürleştirdiği bir süreci temsil eder. O, sekülerleşmeyi, insanlığın "dinî etkiden ve ardından düşünce ve dil üzerindeki metafizik kontrolden" kurtulması olarak tanımlar. Bu süreç aynı zamanda Van Peursen'in "tarihin kadercilikten arındırılması" (defatalization of history) olarak tanımladığı şeyi de içerir; burada bireyler ve toplumlar, kendi geleceklerini ve etraflarındaki dünyayı şekillendirmekten sorumlu olduklarını fark ederler. Bu odak kayması, "öte dünya kaygılarından bu dünyaya ve bu zamana" (saeculum), kutsal ve ilahi olanın artık insan yaşamına ve yönetimine hâkim olmadığı anı işaret eder.

Sekülerleşme süreci, özellikle sömürgeciliğin etkisiyle, geleceksel Müslüman kimliklerinin parçalanmasına yol açmıştır. İslâmî ilkelere seküler ideolojiler lehine marjinalleştirilmesi, yaşamın manevi ve maddi yönlerinin artık bütünleşmediği bir kimlik krizi yaratmıştır. El-Attas, Salamyah ve van Peursen'in savunduğu gibi, sekülerizm, sömürgeci biçimiyle, dinî devlet yönetiminden ayırmakla kalmamış; sekülerizmi rasyonel, üstün bir alternatif olarak konumlandırmış, İslâmî düşünce ve pratikleri Batı hukuku, yönetimi ve sosyal örgütlenme modelleri lehine kenara itmiştir.

Hint Alt Kıtası'ndaki ve ötesindeki Müslüman topluluklar için bu maddeciliğe kayış, dinî kimliklerini seküler çerçevelerle uzlaştırma konusunda temel bir zorluğu temsil etmektedir. Sekülerleşmiş, küreselleşmiş bir dünyada otantik bir İslâmî kimliği sürdürme mücadelesi, günümüz Müslüman toplumları için merkezi bir endişe olmaya devam etmektedir.

#### 4. Sömürge Mirası ve Sosyo-Kültürel ile Entelektüel Alanlar Üzerindeki Etkisi

İngiliz Sömürge Yönetiminin Seküler Çerçeveleri Şekillendirmedeki Rolü ve Hint Alt Kıtası'ndaki Mirası

Hint Alt Kıtası'ndaki İngiliz sömürge dönemi, özellikle Müslüman topluluklar için siyasi, kültürel ve entelektüel alanlarda önemli dönüşümlere yol açtı. Lena Salamyah'nın işaret ettiği gibi, sömürgecilik sırasındaki sekülerizm sadece nötr bir çerçeve değildi; geleneksel dinî sistemlere kıyasla daha rasyonel ve üstün bir alternatif olarak çerçevelenmişti. İngilizler, ilerleme için gerekli olduğunu iddia ederek seküler yönetim ve hukuk sistemlerini tanıtırken, dini özel alana indirgedi. Bu kayma, bölgedeki Müslüman kimlikleri üzerinde uzun süreli etkiler bırakarak, daha sonra Hindistan, Pakistan ve Bangladeş gibi sömürge sonrası devletleri etkileyecek olan seküler çerçevelerin temelini attı.

19. yüzyılın başlarında, İngiliz sömürge yönetimi din temelli eğitimden kesin bir kopuş yaşadı. Robert Ivermee tarafından belirtildiği üzere, İngilizler 19. yüzyılın başlarında dinî eğitimin artık devlet destekli eğitim sisteminin bir parçası olmayacağına karar vererek eğitimi tamamen seküler hale getirdi. Bu karar, geleneksel İslâmî eğitim kurumlarının marjinalleştirilmesi veya Batı bilgisini teşvik eden seküler okullarla değiştirilmesi nedeniyle, Müslüman entelektüel ve kültürel yaşamı için derin sonuçlar doğurdu.

İngiliz sömürgeciliğinin sekülerleşme yaklaşımı, dini yönetimden ayırmanın ötesine geçti; sömürge yönetimini destekleyecek ve geleneksel Müslüman pratiklerini zayıflatacak şekilde eğitim sistemini ve kültürel değerleri yeniden şekillendirmeye yönelik aktif, sistematik bir çabaydı.

Sömürge Yönetimi Sırasında İslâmî Eğitim ve Kültürel Sistemlerin Parçalanması

İngilizlerin lâhirâc (lakhiraj) (kira veya vergi muafiyeti olan toprak tahsisleri) uygulamasını kaldırması, Hindistan'daki İslâmî eğitimi desteklemede kritik öneme sahip olan vakıf (hayır kurumu) sistemini önemli ölçüde etkiledi. Lâhirâc toprakları, tarihsel olarak İslâmî bilgiyi koruma ve aktarmada merkezi bir rol oynayan medreseler ve Sufi kuruluşları gibi dinî ve eğitim kurumlarının finansmanı için temeldi. Toprak politikası reformlarının bir parçası olarak İngilizler, 1793'te bu tahsisleri iptal etmeye başladı ve 1840'lara kadar devam eden bu süreç, birçok medresenin kapanmasına yol açtı.

Bu finansal kaynak kaybı, Müslüman eğitim sistemini zayıflattı ve medreselerin faaliyetlerini aksattı. İngilizlerin lâhirâcın kaldırılması da dâhil olmak üzere arazi yönetimini merkezileştirme politikası, İslâmî eğitim kurumlarının sürdürülebilirliğini daha da baltaladı. Bu kayıp, Müslüman topluluklar için uzun vadeli zorluklar yaratarak onları sömürge etkilerine ve sekülerleşmeye karşı savunmasız bıraktı.

Dahası, İngiliz sömürge yönetimi, bir zamanlar Müslüman toplumunun ayrılmaz bir parçası olan İslâmî eğitim ve kültürel sistemleri sistematik olarak parçaladı. Onların yerine, Batı ideallerine dayanan seküler bir eğitim sistemi tanıttı. Lord Macaulay'ın 19. yüzyıldaki eğitim politikası bu dönüşümde merkezi bir rol oynadı; amacı, geleneksel İslâmî kurumları, İslâmî öğretileri kenara iterek, Batı bilgisine, İngiliz diline ve seküler bilimlere odaklanan seküler okullarla değiştirmekti.

Lord Macaulay'ın ünlü sözleri, bu politikanın niyetini açıklığa kavuşturmuştur: Amacın, "kanı ve rengi Hintli, ancak zevkleri, görüşleri, ahlâkı ve entelektüel düzeyi İngiliz olan bir insan sınıfı" yaratmak olduğunu belirtmiştir. Batılılaşmış seçkinlerden oluşan bu sınıf, sömürge yöneticileri ile yerel halk arasında aracı olarak hizmet edecek ve sömürge kontrolünü pekiştirecekti.

İngiliz eğitim reformları, toprak ve kaynak kaybıyla birleştiğinde, Nakîb el-Attas'ın savunduğu gibi, Müslüman dünya görüşünün parçalanmasına katkıda bulundu. Bir zamanlar hem manevi hem de dünyevî bilgiyi bütünleştiren geleneksel İslâmî bilginin yerini, maddi kaygıları önceliklendiren seküler bir eğitim sistemi aldı. Bu entelektüel kayma, Müslümanları yalnızca güçsüzleştirmekle kalmadı, aynı zamanda onları dinî ve kültürel köklerinden kopararak Batı değerlerinin etkisine karşı savunmasız hale getirdi.

**Batı Eğitimi Almış Elit Bir Zümrenin Yaratılması ve Geleneksel İslâmî Değerlerin Marjinalleşmesi**

İngiliz sömürge dönemi aynı zamanda Müslümanlar arasında Batı eğitimi almış bir elit zümrenin oluşumuna yol açtı. Seküler okullarda ve kurumlarda eğitim gören bu bireyler, kendilerini iki dünya arasında sıkışmış buldular. Sömürge otoriteleri ile daha geniş halk arasında aracı olarak konumlandırılmış olsalar da, seküler değerlere dayalı eğitimleri, onların geleneksel İslâmî öğretilerden giderek daha fazla kopmasına neden oldu.

Lena Salamyah'nın gözlemediği gibi, Batı eğitimi almış Müslümanlardan oluşan bu sınıf, sekülerizmi ilerleme ve rasyonellikle eş

anlamli görmeye başladı ve sıklıkla İslâmî değerleri ve pratikleri marjinalleştiren bir dünya görüşü benimsedi. Sömürge değerleriyle uyumlu bu elit grubun yaratılması, Müslüman topluluklar içinde bir bölünmeye yol açtı. Bir grup (Batı eğitimi almış elitler) seküler idealeri benimsedi ve sömürge sistemiyle uyum sağlamaya çalışırken, diğ er bir grup (genellikle daha muhafazakâr olanlar) İslâmî gelenek ve değerleri korumaya devam etti.

Ancak, Müslümanların Batı eğitimine ve sömürge ekonomik politikalarına karşı gösterdiği direnç, marjinalleşmelerini daha da şiddetlendirdi. İngiliz eğitim sistemini büyük ölçüde kabul eden Hindular, sömürge yönetiminde ve diğ er etkili sektörlerde kilit pozisyonlar kazandılar. Sömürge politikalarına verilen yanıtta bu tezat, Müslümanların hem entelektüel ve kültürel etki hem de ekonomik ve idari alanlarda marjinalleşmesine katkıda bulundu. İngilizlerin "böl ve yönet" politikası, Müslümanları etkili bir şekilde kenara iterek, hâkim sosyopolitik ve kültürel yapılardan dışlanmalarını derinleştirdi. Zamanla Müslümanlar, toplumda bir zamanlar sahip oldukları etki konumunu kaybederek Alt Kıta'da marjinalleşmiş bir topluluk haline geldi.

Batı eğitimi almış elitler ile daha geleneksel gruplar arasındaki bu ayrım, diğ er toplulukları kayıran sömürge politikalarıyla birleşince, Müslümanların Alt Kıta'da karşılaştığı süregelen kimlik krizine katkıda bulundu.

### **Modern ve Seküler Fikirlere Dayalı Eğitim Sisteminin Oluşumu**

İngiliz sömürge yönetimi tarafından getirilen eğitim reformları, esas olarak sömürge yönetiminin çıkarlarına hizmet eden, modern ve seküler fikirlere dayalı bir sistem kurdu. Sistem, yalnızca halkı Batı bilgisiyle eğitmek için değil, aynı zamanda dünya görüşlerini sömürge egemenliğini destekleyecek şekilde şekillendirmek için tasarlanmıştı. Bu yeni eğitim sisteminin odağı, dinî veya manevi gelişime çok az önem verilerek, maddi ilerleme, ekonomik verimlilik ve bireysel özerklik üzerindeydi.

Eğitimin sekülerleşmesine rağmen, Alt Kıta'daki Müslümanlar bu sistemi pasif bir şekilde kabul etmediler. Sömürge eğitim politikalarına direndiler ve İslâmî bilgiyi korumayı ve Batı etkisine direnmeyi amaçlayan Deobendî medreseleri gibi alternatif eğitim kurumları kurdular. Ancak, bu çabalar, seküler sömürge eğitim sisteminin hegemonyasına meydan okumada büyük ölçüde başarısız oldu. Sonuç olarak, Deobendî medreseleri ve diğ er İslâmî kurumlar, daha geniş sosyopolitik ve kültürel manzarada marjinalleşti.

Bu alternatif eğitim sistemleri İslâmî öğretileri korumada başarılı olsa da, giderek seküler, Batı fikirlerinin hâkim olduğu bir toplumun daha geniş ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz görüldü. Deobendî hareketi, dinî bilgiyi korumada başarılı olsa da, entelektüel ve kültürel alanlarda hâkim güç olamadı. Sömürge eğitim sistemiyle etkili bir şekilde rekabet edebilecek bir İslâmî eğitim sistemi kurulamaması, Alt Kıta'daki Müslümanların karşılaştığı süregelen kimlik krizine katkıda bulundu. Kendilerini, dinî miraslarını koruma ile modernlik ve sekülarizm baskıları arasında kalmış buldular.

### **5. Sekülarizm ve Müslüman Kimliği: Sömürge Mirası ve Bağımsızlık Sonrası Etkisi**

Sömürge Sekülarizminin Mirası ve Bağımsızlık Sonrası Müslüman Kimliği Üzerindeki Etkisi

1947'deki paylaşımın ardından Hint Alt Kıtası'nda başlayan bağımsızlık sonrası dönem, bölgede yüzyıllardır etkili olan Müslümanların sosyo-politik ve entelektüel yaşamında önemli bir dönüm noktası oldu. Ancak, İngiliz sömürge yönetiminin sona ermesi, sömürge döneminde dayatılan seküler çerçevelere hemen bir son getirmedi. Aksine, bu çerçeveler Hindistan, Pakistan ve Bangladeş gibi yeni bağımsız ulusları şekillendirmeye devam etti. Hindistan'da, İngiliz etkisindeki seküler eğitim sistemlerinin ve kültürel politikaların süregelen hegemonyası, Müslüman dinî ve kültürel değerlerinin marjinalleştirilmesini kalıcı hale getirdi. Bu sömürge dönemi sistemlerinin devam etmesi, Müslümanların manevi köklerinden koptukları ve yeni siyasi ve kültürel manzarada giderek yabancılaştıkları bir kimlik krizine katkıda bulundu.

Sömürgeci güçlere hizmet etmek üzere şekillendirilmiş olan eğitim ve hukuk sistemleri, bağımsızlıktan sonra büyük ölçüde bozulmadan kaldı ve İngiliz yönetimi için merkezi olan seküler ideolojinin hâkimiyetinin devam etmesini sağladı. Nakîb el-Attas ve diğer akademisyenler, bağımsızlık sonrası dönemde benimsenen sekülarizmin yalnızca sömürgeciliğin bir ürünü değil, aynı zamanda maddeciliği (materyalist dünya görüşünü) kalıcı kılan bir mekanizma olduğunu savunmuşlardır. Ekonomik ilerlemeyi, modernliği ve bireysel özerkliği vurgulayan bu seküler çerçeveye kayış, hem entelektüel hem de kültürel düzeyde Müslüman kimliği üzerinde derin bir etki yarattı.

#### **Aşırı Sekülerleşme ve Maddeciliğe Aşırı Vurgu**

Bağımsızlık sonrası Müslüman kimliğindeki sömürge mirasının temel sonuçlarından biri, toplumun aşırı sekülerleşmesi (sekülarizas-

yonu) oldu; bu durum, maddi tüketime, ekonomik ilerlemeye ve dünyevî zevklere aşırı vurgu yapılmasını beraberinde getirdi. Sömürge döneminde, Müslümanlara Batı bilgisini, İngiliz dilini ve maddi başarı arayışını önceliklendiren seküler bir eğitim sistemi tanıtıldı. Bu eğitim sistemi, başarının para ve maddi zenginlikle ölçüldüğüne inanan yeni bir nesli eğiterek sömürge kontrolü için bir araç haline geldi. Bağımsızlık sonrası Hindistan'da bu zihniyet devam etti. Seküler eğitim, ekonomik başarı ile eş anlamlı hale geldi: "Parayla öğren, eğitimle para kazan." İngilizce ve seküler eğitimin ekonomik fırsatların ve sosyal hareketliliğin anahtarı olduğu inancı yerleşti. Sonuç olarak, birçok Müslüman kendilerini manevi değerlerinden ve İslâmî öğretilerinden kopuk, bir maddecilik döngüsüne hapsolmuş buldu.

### **İzolasyonizm: Modernliğe Karşı Tepkisel Bir Geri Çekilme**

Sekülerleşme ve küreselleşme güçlerine bir yanıt olarak, Hint Alt Kıtası'ndaki İslâmî topluluklar genellikle izolasyonizme (tecritçilik) çekildi ve bu durum modernliğe karşı tepkisel bir reddiyeye yol açtı. Bu geri çekilme, dinî ve kültürel pratikleri korurken, aynı zamanda dünyanın çağdaş gerçeklerinden bir kopuşa da neden oldu. Birçok Müslüman, hızla değişen küresel çevre de dâhil olmak üzere, ülkelerinin gelişen sosyo-politik dinamikleriyle etkileşimden kaçındı. İslâmî değerleri koruma arzusuna dayansa da, bu izolasyonist tutum modern gelişmelerle yeterince ilgilenmeme sonucunu doğurdu ve Müslüman toplulukları daha da marjinalleştirdi. Mesela İngilizce öğrenmemek gibi karar vermek.

### **Teolojik Dengesizlik: İslâmî İlkelerin Günlük Yaşamda Uygulanması**

Sekularizmin mirası, İslâmî ilkelerin günlük ve toplumsal yaşamda uygulanmasında bir teolojik dengesizliğe de yol açtı. İslâm'ın merkezi öğretilerinden biri olan Tevhid —Allah'ın birliği—maddi ve manevî âlemler arasında ruhsal bir uyuma duyulan ihtiyacı vurgular. Ancak, sömürge sonrası dönemdeki seküler eğitim sistemi, dinî ve seküler alanlar arasında bir ayrılığa yol açtı. Bu ayrılık, Müslümanların modern, seküler dünyada yol alırken inançlarına uygun yaşamalarını zorlaştırdı. Tevhid ve diğer İslâmî ilkeler, günlük yaşamın pratik ve maddi kaygılarıyla giderek alakasız görülmeye başlandı ve bu, dinî ile dünyevî arasındaki ayrımı pekiştirdi.

## **Eğitimde Parçalanma: Dinî ve Seküler Sistemler Arasında Kalıcı Ayrım**

Kimlik krizinin en önemli tezahürlerinden biri, dinî ve seküler eğitim sistemleri arasındaki kalıcı ayrım oldu. Hint Alt Kıtası'ndaki Müslümanlar, genellikle dinî eğitim ya da kimlikleri üzerinde derin etkileri olan seküler, modern öğrenim arasında seçim yapmaya zorlandı. Sonuç olarak, birçok Müslüman ya pratik beceriler olmadan yalnızca dinî eğitim aldığı için manen yönsüz kaldı ya da seküler eğitim almasına rağmen inancına yeterince dayanamadığı için maddi açıdan yetersiz kaldı. Bu parçalanma, modern yaşamın hem manevi hem de maddi zorluklarıyla başa çıkmaya hazırlıksız bireyler yaratarak Müslüman topluluğu içinde bir yabancılaşma hissine yol açtı.

## **Siyasi Kimlik Krizi: Küresel Ümmet ve Ulus-Devlet Arasındaki Gerilim**

Müslümanlar arasındaki siyasi kimlik krizi, sömürge sonrası dönemin ulus-devlet modeline kayışıyla şiddetlendi. Sömürge yönetiminden önce Müslümanlar, yüzyıllarca Hint Alt Kıtası'nda yönetimin temel aktörleri olmuşlardı. Ancak bağımsızlıktan sonra Müslümanlar kendilerini siyasi olarak marjinalleşmiş buldular. Müslümanların azınlık haline geldiği Hindistan gibi ülkelerde, Hindu milliyetçiliğinin yükselişi ve seküler bir çerçevenin benimsenmesi, küresel Müslüman birliği (Ümmet) ile yeni kurulan seküler, milliyetçi devletler arasında bir gerilim yarattı.

Pakistan'da, bir İslâm cumhuriyetinin kurulması başlangıçta Müslümanlar için siyasi ve kültürel bir sığınak vaat etse de, sömürge yönetiminden gelen seküler etkiler yönetimi şekillendirmeye devam etti. Bir zamanlar güçlü siyasi figürler olan Müslümanlar, Hindistan'da bir azınlık konumuna indirgenirken, Pakistan'da da giderek kenara itildi ve bu durum derin bir kimlik krizine yol açtı. Hinduların sömürge yönetiminin ve bağımsızlık sonrası yönetimin kilit aktörleri olarak konumlandırıldığı bu siyasi güç kayması, Müslümanların Alt Kıta'da bir zamanlar sahip oldukları önemi kaybetmelerine katkıda bulundu.

## **Kültürel Değişim ve Batılılaşma: Batı Kültürünün Eleştirel Olmayan Benimsenmesi**

Bağımsızlık sonrası dönemde, özellikle genç Müslüman nesiller arasında, Batı kültürünün eleştirel olmayan bir şekilde benimsenmesi de görüldü. Çoğunlukla modernliğin ve ekonomik başarının cazibesiyle hareket eden bu eğilim, bir kültürel karmaşaya ve kimlik krizine yol açtı. Moda, dil, eğlence ve değerler gibi alanlarda Batılılaşmanın

etkisi, genç Müslüman nesiller ile onların geleneksel kültürel ve dinî mirasları arasında bir kopukluk yarattı. Seyyid Ahmed Han gibi reformistler daha önce İslâmî ilkeleri koruyarak modern eğitim sistemlerini getirmeye çalışmışlardı, ancak daha geniş Müslüman topluluğu, özellikle din âlimleri ya da ‘ulemâ, sömürge döneminde olduğu gibi marjinalleştirilmeye devam etti.

Büyük ölçüde seküler ideolojiler tarafından yönlendirilen bu modernleşme süreci, Batı etkisine karşı İslâmî gelenekleri korumayı amaçlayan din sınıfını (‘ulemâ’yı) yabancılaştırdı. Sonuç olarak, dinî seçkinler marjinalleştirilmiş olarak kaldı ve entelektüel ile kültürel söylemi arzu ettikleri şekilde şekillendiremediler.

## **6. Günümüz Kimlik İnşası Üzerine Bir Vaka Çalışması: Bağımsızlık Sonrası Bangladeş ve Kimlik İnşası Krizi**

### **Sömürge Sekülarizminin Mirası ve Bağımsızlık Sonrası Müslüman Kimliği Üzerindeki Etkisi**

1205 yılından İngiliz sömürge döneminin başlangıcına kadar bu bölge, Müslümanlar tarafından yönetilmiştir. 1905 yılında Bengal eyaleti, Doğu Bengal’in geri kalmışlığını gidermek ve kalkınmasını hızlandırmak amacıyla ikiye bölündü. Doğu Bengal’de Müslüman nüfus çoğunlukta olmasına rağmen, Batı Bengalli Hindular bu karara yoğun protestolarla tepki gösterdi. Bu protestolar sonucunda İngiliz hükümeti 1911’de bu karardan geri adım atarak eyaleti eski haline döndürdü. Bu gelişme, Bengal (bugünkü Bangladeş) Müslümanlarını, haklarının teslim edilmediği konusunda uyandırdı ve bilinçlendirdi. Bu süreç, modern Bengal Müslüman kimliğinin gelişiminde kritik bir rol oynadı. Sonrasında, din kimliği temelinde 1947’de İngilizlerden bağımsızlık kazanıldığında, bölge Müslüman devleti olan Pakistan ile birleşme kararı verilmiştir. Tüm bu gelişmeler, Bangladeş bölgesindeki Müslümanların farklı bir dinî, kültürel ve siyâsî kimlik inşa etme süreçlerini desteklemiştir. Ancak, sömürge yönetimi altında Müslümanların İslam merkezli çalışmaları daha önce belirtildiği gibi marjinalleştirilmişti. Maalesef bu marjinalleşmenin etkilerini bugün de görmek mümkündür. Birçok modern Müslüman ulus devletinde olduğu gibi, bölgedeki tartışmaların ve pek çok toplumsal alanın merkezinde, şu ya da bu şekilde "İslam meselesi" yer almaktadır. İslam meselesi, bölge insanların kaderini belirlediği için, hiçbir zaman ortadan kalkmamıştır ve kalkması da mümkün değildir.

1971’de Bangladeş’in bağımsızlığı, özellikle İngiliz dönemi sırasında kök salmış olan seküler çerçeveler açısından, sömürge etkilerinden ani bir kopuş anlamına gelmedi. Müslüman çoğunluklu bir

bölge olan Bengal, tarihsel olarak önemli bir Müslüman varlığıyla tanımlanıyordu, ancak 1947’de Pakistan’a dâhil edilmiş ve onun siyasi ve kültürel kimliğinin önemli bir yönünü oluşturmuştu. Paylaşım ve ardından Bangladeş’in ortaya çıkışı, birçok Müslümanın İslâmî bir toplum arayışına rağmen, siyasi ve eğitim sistemlerinin sömürge sekülerleşme (sekülerizasyon) mirasını yansıtmaya devam ettiği bir ulus inşası dönemini başlattı. Bağımsızlık sonrası dönemde, İslâmî kimliği ulus-devletin seküler idealleriyle uzlaştırma mücadelesi devam etti.

Şeyh Muciburrahman’ın liderliği altında ülke, Müslümanların kimlikleri de dâhil olmak üzere dinî kimlikleri kenara iten seküler bir anayasayı benimsedi. Kısmen komşu Hindistan’ın etkisiyle şekillenen ideolojik çerçeve, yol gösterici bir ilke olarak sekülerizme bağlılığı yansıttı. Mucib’in 1970’lerin başındaki, tek partili sistemi kuran Bakşal rejimi, dinî ve muhafazakâr Müslüman güçleri daha da baskıladı ve bu durum, siyasi otorite ile dinî duyarlılık arasında karmaşık bir gerilime yol açtı. Dolayısıyla, yeni kurulan Bangladeş’teki sekülerizm, sadece sömürge kalıntısı değil, Müslüman nüfusun dinî ve kültürel taleplerini göz ardı eden devletin kurucu bir yönüydü.

### **Bangladeş Milliyetçiliğinin Yükselişi ve İslâm’ın Kimlik Oluşumundaki Rolü**

Mucib sonrası dönem, Bangladeş’in siyasi ve ideolojik yöneliminde önemli bir kaymaya tanık oldu; bu dönemde Bangladeş milliyetçiliğine artan bir odaklanma ve İslâmî ilkelerin ulusal bilince dâhil edilmesine bir geri dönüş yaşandı. Cumhurbaşkanı Ziyaur Rahman döneminde, İslâm, anayasada temel bir ilke olarak tanındı; bu hareket, Bengal milliyetçiliği ile İslâmî kimliği dengelemeyi amaçlıyordu. Bu eğilim, General Erşad’ın yönetimi sırasında da devam etti ve 1988’de İslâm, devlet dini olarak daha da vurgulandı. Siyasi manzara, devletin seküler vizyonu ile pek çok kişinin ülkenin tarihi ve kültürü için merkezi olduğunu düşündüğü İslâmî kimliği dâhil etme ihtiyacı arasındaki bir denge ile karakterize edildi.

Bu değişikliklere rağmen, seküler çerçeveler büyük ölçüde bozulmadan kaldı ve dinî cemaat, özellikle geleneksel İslâmî âlimler (‘ulemâ), marjinalleştirilmeye devam etti. Sekülerizm ve İslâmî değerler arasındaki süregelen bu gerilim, parçalanmış bir ulusal kimliğe katkıda bulundu; siyasi elitler ve toplumun bazı kesimleri, seküler yönetim sistemini nüfusun önemli bir bölümünün dinî arzularıyla uzlaştırmakta zorlandı.

## **2009-2024: Siyasi Otoritarizm ve Müslüman Kimliğinin Yükselişi**

2009'dan 2024'e kadar olan dönem, Şeyh Hasina'nın otoriter yönetimi ve iktidardaki Avami Birliği (BAL) elinde gücün pekişmesiyle karakterize edilen büyük siyasi değişimlerle damgalandı. Bu süre zarfında, Bangladeş'teki siyasi ortam, muhalefet partileri ve sivil toplumun devlet şiddetine, keyfi tutuklamalara ve kaybolmalara maruz kalmasıyla muhaliflere karşı giderek düşmanca hale geldi. Özellikle öğrenci aktivistleri olan gençler, otoriter rejime karşı protestoların ön saflarında yer aldı ve demokratik reformlar talep etti. Bu dönemde Hefazat-ı İslâm'ın yükselişi, özellikle artan İslamofobi ve devletin sekülerleşmesi ışığında, hükümetin İslâm karşıtı politikalarına karşı büyüyen direnişi yansıttı.

Bu dönemdeki siyasi baskı, sekülerleşen, İslâm karşıtı bir siyasi sistem olarak algıladıkları şeye karşı dinî kimliklerini korumaya çalışan çeşitli Müslüman gruplardan bir tepkiyi tetikledi. Bu dönem, dinî kimliğin, demokrasi ve adalet için verilen daha geniş mücadelenin merkezi bir çekişme noktası haline gelmesiyle, Bangladeş'teki Müslüman kimliğinin evriminde kritik bir dönüm noktasını işaret etti.

### **Temmuz Devrimi: Ulusal Kimlikte Bir Paradigma Değişimi**

Temmuz Devrimi (2024), Bangladeş tarihinin önemli bir anını temsil etmektedir. Hükümetin iş kotalarına karşı başlayan protestolar, otoriter rejime meydan okuyan ve demokratik yönetimi yeniden tesis etmeyi amaçlayan kitlesel bir ayaklanmaya dönüştü. Hareketin öncülüğünü, adalet, şeffaflık ve yolsuzluğun sona ermesi idealleri etrafında mobilize olan gençler, özellikle öğrenciler yaptı. Başbakanın ezici kamuoyu baskısı ve yaygın protestoların ardından istifa etmesiyle, Hasina hükümetinin 5 Ağustos 2024'te düşmesi dramatik bir değişime işaret etti.

Genellikle "İkinci Özgürlük Devrimi" olarak tanımlanan devrim, Bengal Müslüman toplumunun ulusal kimlik ve egemenlik için verdiği tarihsel mücadelelerden beslendi. Eşit haklara, adalete ve demokratik ilkelere saygı duyan bir toplum arzusunun güçlü bir ifadesiydi. Temmuz Devrimi, Bengal Müslümanlarının tarihsel katkılarını ve hem ulusal kimliği hem de İslâmî değerleri dengeleyen bir topluma duyulan ihtiyacı vurgulayarak Bangladeş milliyetçiliğini yeniden tanımladı.

Devrim sonrası aşamada, Dr. Yunus liderliğindeki geçici hükümet, demokrasiyi sağlamlaştırma ve siyasi sisteme olan güveni yeniden inşa etme gibi devasa bir görevle karşı karşıyadır. Devrimci enerji, eşitsizlik ve sistemik yolsuzluk gibi uzun süredir devam eden sorunların ele alınmasının ve devrimin ruhunun sürdürülmesinin gerekliliğini vurguladı. Devrimin başarısında etkili olan gençlerin, otoritarizmin yeniden ortaya çıkmasını önlemek için yönetimde aktif bir rol oynamaya devam etmesi gerekmektedir.

### **Ulusal Kimlikte Bir Geçiş: Sekülerizmden Müslüman Milliyetçiliğine Yöneliş**

Temmuz Devrimi, Müslüman kimliği sorununu Bangladeş'in ulusal bilincinin ön saflarına taşıdı. On yıllardır ilk kez, İslâmî değerlerle uyumlu bir ulusal kimlik mücadelesi, geniş tabanlı bir ifade platformu buldu. Devrim, İslâm'ın kamusal alandaki rolü ve yalnızca demokratik ilkeleri benimseyen değil, aynı zamanda ülkenin geleceğini şekillendirmede Müslüman kimliğinin önemini de tanıyan bir ulus kurma ihtiyacı hakkında daha geniş bir tartışma başlattı.

Devrim sonrası Bangladeş bir geçiş halindedir. Ulus, Bengal Müslümanlarının eşit haklar, egemenlik ve demokrasi için verdiği tarihsel mücadeleleri yansıtan adil bir toplum inşa etme ihtiyacının giderek daha fazla farkındadır. Ülke ilerlerken, zorluk, Bengal milliyetçi kimliğini, tarihi için merkezi olmuş Müslüman kimliğiyle uzlaştırmak olacaktır. Sekülerizm ve İslâmî değerler arasındaki gerilimlere dayanan süregelen kimlik krizi, şu anda bir akış halindedir ve Temmuz Devrimi, daha kapsayıcı ve İslâmî bir ulusal kimliğe doğru giden yörengiyi yeniden şekillendirmede kilit bir rol oynamıştır.

Sonuç olarak, Bangladeş'in hem Bengal mirasını hem de Müslüman kimliğini barındıran bir ulusal kimlik oluşturma yolculuğu hala geçiş aşamasındadır. Temmuz Devrimi olayları, ülkenin karmaşık siyasi, kültürel ve dinî geçmişiyile boğuşurken, Bangladeş'in geleceğini yeniden hayal etmek için bir katalizör görevi görmüştür. Gençler tarafından yönlendirilen ve adalet ile demokrasi arayışıyla desteklenen Müslüman milliyetçiliğinin yükselişi, ülkenin kimlik inşası sürecindeki kritik bir kaymayı ifade etmektedir.

Bangladeş devrim sonrası aşamasını yönetmeye devam ederken, zorluk, devrimin ivmesini sürdürmek, demokratik istikrarı sağlamak ve eşitsizlik ve hak mahrumiyeti gibi köklü sorunları ele almak olacaktır. Müslümanlığın (Muslimness) ulusal anlatıya entegrasyonu,

hem dinî hem de ulusal kimliklerin uyum içinde bir arada var olabileceği adil, demokratik bir toplumun gelişimi için hayati önem taşıyacaktır. Bangladeş'in kimlik inşası yörüngesi artık, eşitlik, adalet ve demokrasiye dayalı bir toplum görmeye kararlı olan halkının, özellikle de gençliğin arzuları tarafından şekillendirilmektedir.

### **7. Müslümanların Siyasi, Eğitim ve Kültürel Alanlarda Zaman İçinde Attığı Adımlar**

Bangladeş, Hindistan ve Pakistan'daki Müslümanlar, sekülerleşen (sekülerizasyon) güçler karşısında dinî kimliklerini savunmak için önemli çabalar sarf etmişlerdir. Bu çabalar siyasi, eğitim ve kültürel alanlarda gerçekleşmiş, ancak yönetim, eğitim ve kültürü şekillendirmeye devam eden seküler çerçevelerin hegemonyasıyla sürekli olarak karşı karşıya kalmıştır. İlerleme kaydedilmiş olsa da, Müslüman kimliği mücadelesi devam etmekte ve bu girişimler henüz devlet yapılında hâkim konumlara dönüsememiştir.

### **Siyasi Arena: İslâmî Siyasi Hareketlerin ve Partilerin Oluşumu**

Siyasi alanda, Bangladeş'teki İslâmî siyasi partiler siyasi gücü geri kazanmayı ve İslâmî ilkeleri yönetime entegre etmeyi amaçlamıştır. Bunların başında, İslâmî bir devleti ve Şeriat hukuku uygulamasını savunan Cemaat-i İslâmî Bangladeş (Bangladesh Jamaat-e-Islami - BJI) gelmektedir. Bangladeş'in bağımsızlığından önce kurulan Cemaat-i İslâmî, ülkenin kilit bir siyasi aktörü olmasına rağmen, etkisi, özellikle ülkenin bağımsızlığından sonra, seküler siyasi kuruluş tarafından sıklıkla gölgede bırakılmıştır.

Cemaat-i İslâmî'nin ötesinde, hem Bangladeş'te hem de Pakistan'da bağımsızlık sonrası dayatılan seküler milliyetçi çerçevelere karşı koymaya çalışan birçok muhafazakâr ve milliyetçi siyasi parti bulunmaktadır. Bangladeş'te Bangladeş Milliyetçi Partisi (BNP) kendisini önde gelen bir siyasi güç olarak konumlandırırken, Pakistan'da Pakistan Müslüman Ligi (PML-N) ülkenin siyasi manzarasında hâkim bir aktör olmuştur. Bu partiler, muhafazakâr ve milliyetçi ideolojilerle uyumlu olsalar da, her iki ülkede de etkisini sürdüren seküler, liberal siyasi güçlerle önemli bir rekabetle karşı karşıyadır.

Her iki ülkedeki İslamcı partiler siyasi hegemonyaya ulaşmakta zorlanmakta ve etkileri, ülkeyi yöneten seküler siyasi sisteme kıyasla marjinal kalmaktadır. İslâmî değerleri yönetime entegre etme çabalarına rağmen, seküler çerçeve hem Bangladeş hem de Pakistan'daki siyasi söyleme hâkim olmaya devam etmektedir.

## Eğitim Arenası: Eğitim Reformu ve Medrese Sistemi Geliştirme Çabaları

Bangladeş'te medrese sistemi, İslâmî eğitimin ve kimliğin korunmasında merkezi bir rol oynamıştır, ancak modern, seküler eğitimin taleplerine uyum sağlamada zorluklarla karşılaşmıştır. Tarihsel olarak, Bangladeş'teki medreseler hem dinî hem de seküler eğitimin merkezleriydi, ancak bağımsızlık sonrası dönemde sistem, dinî görevini devletin dayattığı seküler eğitim çerçevesiyle dengeleme mücadelesi verdi

Seyyid Ahmed Han ve diğer 19. yüzyıl reformistleri, İslâmî öğretileri modern bilgiyle bütünleştiren eğitim reformlarını savunmada hayati bir rol oynadı. Aligarh Hareketi aracılığıyla Seyyid Ahmed Han, İslâmî gelenekleri korurken Müslüman eğitimini modernize etmeyi amaçladı.<sup>1</sup> Onun Aligarh'daki Anglo-Oryantal okul modeli, Batı bilimsel eğitimini İslâmî ilkelerle harmanlamayı, Müslümanların inançlarını terk etmeden sömürge toplumunda başarılı olmalarını sağlamayı hedefledi. Bu hareket, bir nesil Müslüman aydın ve liderin şekillenmesinde etkili oldu ve Tüm Hindistan Müslüman Birliği'nin oluşumuna önemli katkı sağladı.

Bangladeş'te iki tür medrese mevcuttur: Alia medreseleri (devlet tarafından tanınan) ve Kavmî medreseleri (bağımsız). Alia medreseleri, seküler konuları İslâmî çalışmalarla bütünleştirerek mezunların yüksek öğrenim ve devlet kariyerlerini sürdürmelerine olanak tanır. Ancak, Alia medreseleri mezunları, tamamen seküler eğitim kurumlarından mezun olanlara kıyasla dezavantajlı durumda kalarak mesleki alanda hâlâ bir miktar marjinalleşme yaşamaktadır.

Öte yandan, Kavmî medreseleri büyük ölçüde geleneksel İslâmî eğitime odaklanmaya devam etmekte ve resmi devlet eğitim sisteminin dışında kalmaktadır. Bu medreseler, tanınma eksikliği, devletin ihmali ve fon sorunları gibi zorluklarla karşı karşıyadır; bu da mezunların modern iş gücüne geçişini zorlaştırmaktadır. İslâmî değerleri korumadaki kritik rollerine rağmen, Kavmî sistemi, daha geniş ekonomik ve profesyonel sektörlere entegrasyon eksikliği nedeniyle mücadele etmektedir.

Dünya Bankası'nın 2017 çalışmasında vurgulandığı gibi, medrese sistemini modernize etme çabaları olsa da, sistem parçalanmış durumdadır. Alia medreseleri küresel düzeyde seküler kurumlarla rekabet etme konusunda hala zorluklarla karşılaşmakta ve Kavmî medre-

seleri toplumun kenarında kalmaktadır. Seküler ve İslâmî eğitim arasındaki bu ayrım, İslâmî eğitimi marjinalleştirmeye devam ederek, seküler sistemin Bangladeş'te sosyal hareketlilik ve ekonomik ilerleme yolu olarak hâkimiyetini pekiştirmektedir.

Seyyid Ahmed Han'ın İslâmî eğitimi modern değerlerle bütünleştirme vizyonuna rağmen, Bangladeş'teki medrese sistemi, modern seküler çerçevelerle tam olarak bütünleşme konusunda hala zorluklarla karşı karşıyadır ve İslâmî eğitim bir geçiş durumunda kalmıştır.

### **Kültürel Arena: İslâmî Kültürel Hareketler ve Platformlar**

Kültürel olarak, Bangladeş'teki Müslümanlar çeşitli İslâmî kültürel hareketler ve platformlar aracılığıyla İslâmî kimliklerini savunmaya çalışmışlardır. Şanti Konseyi (Shanti Council), Hefazat-ı İslâm ve Bishwa İjtema gibi kuruluşlar, İslâmî değerleri teşvik etmede ve algılanan seküler ve İslamofobik etkilere karşı İslâmî mirası savunmada merkezi bir rol oynamıştır. Dünyanın en büyük İslâmî toplantılarından biri olan Bishwa İjtema, Bangladeş'teki Müslümanların İslâmî birliği ve manevi kimliği vurgulamak için bir araya geldiği kültürel bir platform örneğidir.

Ancak, Bangladeş'teki medya, sanat, edebiyat ve yükseköğrenimi kapsayan daha geniş sekülerleşmiş kültürel yapı, ana akım kültürel anlatıyı tanımlayarak kontrolü elinde tutmaya devam etmektedir. İslâmî kültürel platformlar, aktif olmalarına rağmen, seküler ve Batılılaşmış idealler kamusal yaşama ve ulusal kültüre hâkim olurken, marjinal alanlarda faaliyet göstermeye devam etmektedir.

### **İslâmî ve Milliyetçi Entelektüel, Sosyal ve Kültürel Platformlar**

Siyasi partiler ve kültürel kuruluşlara ek olarak, seküler kuruluşlara karşı koymak için çeşitli entelektüel ve sosyal platformlar ortaya çıkmıştır. Bangladeş İslâmî Düşünce Enstitüsü (Bangladesh Institute of Islamic Thought-BIIT), Demokrasi Gözlem (Democracy Watch), Her Şeyden Önce Bangladeş (Sobar Age Bangladesh), Alternatif Kalkınma Vakfı Merkezi (Center for Alternative Development Trust - CADT) ve Milleti İnşa Etme Teşebbüsü (Nation Building Initiative – NBI) gibi kurumlar İslâmî entelektüel ve kültürel alanı geri kazanma çabalarını temsil etmektedir. Bu platformlar, demokrasi ve adaleti teşvik ederken İslâmî değerlerle uyumlu bir toplumu savunmaya adanmıştır. Ayrıca, bir diğer kilit sosyal platform olan Alkhidmah, toplum kalkınması ve İslâmî hayır işlerine odaklanarak Bangladeş'teki Müslümanların karşılaştığı sosyal sorunları ele almaya çalışmaktadır.

Ancak, bu girişimlere rağmen, seküler kuruluş ulusal söyleme hâkim olmaya devam etmekte ve İslâmî entelektüel ve kültürel platformlar marjinal kalmaktadır. Batılılaşmış değerlerin etkisi, kamu politikasını, medyayı ve kültürel üretimi şekillendirmeye devam etmekte, İslâmî kültürel hareketleri genellikle ana akım etkiden dışlamaktadır.

Bangladeş'teki Müslümanların siyasi hareketler, eğitim reformları ve kültürel girişimler aracılığıyla İslâmî kimliklerini savunma yönündeki önemli çabalarına rağmen, seküler kuruluş ülkede hâkim güç olmaya devam etmektedir. Seküler devlet, eğitim sistemini, siyasi yönetimi ve kültürel kurumları kontrol etmeye devam etmektedir. Cemaat-i İslâmî gibi İslâmî siyasi hareketler aktif kalmakta ancak yönetime hâkim olan seküler siyasi partilerin yerini alamamıştır. Benzer şekilde, İslâmî kültürel hareketler, Batılılaşmış değerlerin ulusal kimlik ve kültür üzerinde etkili olmasıyla, Bangladeş'teki sekülerleşmiş ana akım kültüre ikincil kalmaktadır.

Seküler hâkimiyete rağmen, bu girişimler seküler bir dünyada gelişmeye ve kendini savunmaya devam eden İslâmî bir kimliğin temelini atmıştır. Ancak, marjinal platformlardan yapısal güce geçiş çabaları eksik kalmıştır. Bangladeş, komşu ulusları Hindistan ve Pakistan gibi, İslâmî kimliği devletin dayattığı seküler çerçeveye uzlaştırma zorluğuyla boğuşmaya devam etmektedir.

### **Geleceğe Bakış: Geçiş Halindeki Kimlik**

Bangladeş'teki Müslümanların karşılaştığı kimlik krizi hala devam etmektedir.<sup>3</sup> Önemli siyasi, eğitim ve kültürel çabalara rağmen, seküler kuruluş ulusal yönetimi kontrol etmeye devam etmektedir. Müslümanlar kimliklerini savunmada adımlar atmışlardır, ancak bu çabalar henüz devletin siyasi, eğitim ve kültürel sistemleri içinde yapısal güce dönüşmemiştir. Bangladeş için Müslüman kimliğinin geleceği, sekülerizm ve İslâmî kimliğin daha dengeli ve kapsayıcı bir şekilde bir arada var olabileceği, İslâmî değerlerin daha geniş ulusal çerçeveye entegrasyonunda yatmaktadır.

## **7. Sonuç: Müslüman Kimliğinin Yeniden İnşası ve Kapsamlı Öneriler Çerçevesi**

### **Kimlik Krizinin Teolojik ve Entelektüel Kökleri**

Hint Alt Kıtası'nda süregelen kimlik krizi, sekülerleşmenin getirdiği maddeci Batı hegemonyası ile içsel bir zafiyetin kesişim noktasında yer alır. Bu krizin teorik temeli, İslam medeniyetini tarih bo-

yunca ayakta tutan dünya (dünyevî hayat) ve âhîret (uhrevî hayat) arasındaki bütüncül dengenin bozulmasıdır. Delhi Sultanlığı ve Babür İmparatorluğu dönemlerinde Delhi, Lahor ve Cuncpur gibi şehirler, Bağdat ve Kahire gibi merkezler ayarında gelişmiş, İslâmî ilkeler ile bilimsel ve felsefi sorgulamanın uyumunu sergilemiştir. İslam düşüncesi, dünyevî başarının manevî gelişim ve etik ile denge içinde olmasını şart koşan, dünya ve âhîretin karşıt değil, birbirinin tamamlayıcısı olduğu bir dünya görüşüne dayanmıştır.

Ancak, İngiliz sömürgeciliğinin gelişi ve beraberinde getirdiği seküler eğitim sistemi, İslâmî bilgiyi öteleyerek, bu iki alan arasındaki hassas dengeyi kasıtlı olarak bozmuştur. Sekülerleşme, İslâmî değerleri yalnızca özel alana hapsederek, kamusal ve siyasi rehberlik ilkeleri olmaktan çıkarmış; bu durum, makalenin temel teşhisi olan Hz. Muhammed'in (sav) "Vehn Hadisi" ile işaret edilen zafiyeti güçlendirmiştir. Vehn (dünya sevgisi ve ölümden hoşlanmama), Müslümanların Tevhid merkezli uyumu kaybetmesine ve dolayısıyla siyasi ile entelektüel mücadelede etkisiz kalmasına yol açan temel manevî hastalıktır.

### **Kapsamlı Öneriler Çerçevesi: Vehn'in Antidotları ve Yapısal Dönüşüm**

Müslüman kimliğinin yeniden inşası, Vehn'in üstesinden gelmeye odaklanan ve İslâmî ilkeleri modern dünyanın zorluklarıyla entegre eden çok boyutlu ve kapsamlı bir strateji gerektirir.

#### **A. Entelektüel ve Manevi Yenilenme**

1. Kurucu Metinlere Dönüş ve Felsefi Derinleşme: Kur'an ve Hadis merkezli bütüncül bir dünya/hayat görüşü inşa edilmeli; İslâmî felsefe, siyaset ve iktisat gibi disiplinlerde entelektüel üretim yeniden canlandırılmalıdır. Bu yenilenme, âhîret bilincini güçlendirerek pasifliğe yol açan Vehn'e karşı koyar.

2. Zihniyetlerin Sömürgecilikten Arındırılması (Dekolonizasyon): Seküler ve maddeci Batı merkezli ideolojiler eleştirel bir süzgeçten geçirilmelidir. Müslüman toplumları, otantik İslâmî entelektüel geleneklere dayanan, adalet temelli yönetim ve kalkınma modellerini cecurca geliştirmelidir.

#### **B. Eğitim ve Toplumsal Yapıların Dönüşümü**

3. Eğitimsel Entegrasyon: Medrese ve seküler eğitim sistemleri arasındaki ayrım sonlandırılarak, İslâmî etik ve değerler ile modern bilimsel bilgiyi harmanlayan entegre bir müfredat oluşturulmalıdır. Bu,

dünya ve âhret arasındaki yapay kopuşu ortadan kaldırarak hem âlim hem de uzman yetiştirilmesini hedefler.

4. Kamusal Alanın Geri Kazanılması: İslâmî değerlerin özel alana hapsedilmesi kabul edilemez. Medya, sanat ve siyaset gibi kamusal alanlarda aktif rol alınarak, İslâmî ilkelerin (adalet, eşitlik) toplumsal ve yönetsel meselelerde rehberlik edici rolü yeniden tesis edilmelidir.

### **C. Siyasi Eylem ve Küresel Dayanışma**

5. Bilinçli Siyasi Katılım: Sekülerizmin tarihsel kökenleri hakkında toplumsal bilinç yükseltmeli ve seküler politikalara karşı İslâmî ilkelerle uyumlu alternatif politikalar sunulmalıdır.

6. Ümmet Kimliğinin Güçlendirilmesi: Ulusal ve mezhepsel çizgileri aşan güçlü bir Ümmet dayanışması inşa edilmelidir. Bu küresel birlik, Müslümanların jeopolitik bir blok olarak hareket etmesini sağlayacak stratejik bir güçtür ve zulme karşı kolektif bir savunma mekanizması oluşturur.

### **Nihai Vizyon: Onur, Adalet ve Büyük Millet Olma Arzusu**

Müslümanların geleceği, sadece sayısal çokluğa değil; Vehn'in üstesinden gelerek nitelikli, onurlu ve güçlü bir kimlik inşa etmeye bağlıdır. Din geleneğine dönerek, dünya/hayat görüşünü bütüncül bir şekilde bilip kimliği yeniden inşa etmek esastır.

Bu entelektüel ve manevi yenilenme başarıldığında, Müslümanların dünyada büyük bir millet olarak rol oynaması ve kimse tarafından zulmedilmemesi mümkün olacaktır. İşte o zaman, uluslararası hukuku ve insanlık onurunu hiçe sayan Gazze'de, Filistin'de yaşanan soykırım gibi olayları kimse Müslümanlara reva göremeyecektir. Kimlik krizini aşan ve Vehn'den arınan Müslümanlar, yalnızca kendi onurlarını değil, aynı zamanda küresel adaletin de teminatı olacaktır.

### **Kaynaklar ve İleri Okuma Rehberi**

Attas, Syed Muhammad Naquib al-. Islam and Secularism. ISTAC, 1993.

Attas, Syed Muhammad Naquib al-. İslam, Sekülerizm Ve Geleceğin Felsefesi. Translated by Mahmud Erol Kılıç. İnsan Yayınları, 2016.

Bano, Masooda (2014). Madrasa Reforms and Islamic Modernism in Bangladesh. Modern Asian Studies.

Chambers, Claire & Herbert, Kevin (eds.) (2016). *Imagining Muslims in South Asia and the Diaspora: Secularism, Religion, Representations*. Routledge.

Cox, Harvey. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. Princeton University Press, 2013.

Dar, Showkat Ahmad (2016). "Imagining Muslim Identities and Cultures in South Asia." *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 33(1). *American Journal of Islam and Society*

Islam, Md Maidul (2018). "Secularism in Bangladesh." *South Asia Research*, 38(1). SAGE Journals

Islam, Md Nazrul & Islam, Md Saidul (2018). "Islam, Politics and Secularism in Bangladesh: Contesting the Dominant Narratives." *Social Sciences*, 7(3), 37. MDPI

Islam, MN & Önder, Murat & Nyadera, Israel Nyaburi (2020). "Islam, Politics and Bangladesh: A Qualitative Content Analysis on the Democratic and Political Culture of Bangladesh Jamaat e Islami (BJI)." *ADAM Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(2), 291-317.

Islam, Nusrat (1981). "Islam and National Identity: The Case of Pakistan and Bangladesh." *International Journal of Middle East Studies*. Cambridge University Press & Assessment

Ivermee, Robert. *Secularism, Islam and Education in India, 1830–1910*. 1st edition. Routledge, 2015.

Jackson, Sherman A. *The Islamic Secular*. 1st ed. Oxford University Press, 2023.

Khalidi, Omar. "Hinduizing India: Secularism in Practice." *Third World Quarterly* 29, no. 8 (2008): 1545–62.

Mamun, Abdullah al-. "19. Yüzyılda İngiltere'nin Hint-Bengal Medrese Sistemine Etkisi: Lord Macaulay Eğitim Politikası." M.A., *Modern History*, Istanbul University, 2017.

Mamun, Abdullah al-. "An Intellectual Biography of 'Abd al-Ḥakīm al-Siyālkūfī (d. 1657): His Place in Hind Intellectual History and Influence upon Ottomans." PhD Thesis, Istanbul Medeniyet University, 2023.

Mamun, Abdullah al-. "Bangladeş'te Dini Hizmetler ve Dini Müesseseler." "İslam Dünyasında Din Hizmetleri ve Dini Kurumlar" Türkiye Diyanet Vakfı II. Uluslararası Öğrenci Sempozyumu, 12 Aralık 2015, 117–40. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

Mamun, Abdullah al-. *Bangladesh's July Revolution: A Youth-Driven Paradigm Shift in Nation-Building*. Analysis Report. İLKE İlim Kültür Eğitim Vakfı, 2025. <https://doi.org/10.71174/anr15>.

Na'im, 'Abdallāh Aḥmad an-. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. 1. Harvard Univ. Press paperback ed. Harvard Univ. Press, 2008.

Salaymeh, Lena. "Decolonial Translation: Destabilizing Coloniality in Secular Translations of Islamic Law." *Journal of Islamic Ethics*, March 5, 2021, 1–28. <https://doi.org/10.1163/24685542-12340054>.

Sharp, H. *Selections from Educational Records, Part I, 1781-1839*. Superintendent Government Printing, 1920.

Singh, Amit. *Secularism in the Troubled 'Waters' of 'Hindu Nationalism'*. Brill, April 12, 2024. <https://doi.org/10.1163/25892525-bja10061>.

Stephens, Julia (2018). *Governing Islam: Law, Empire, and Secularism in Modern South Asia*. Cambridge University Press.

Tareen, SherAli (2020). *Secularization and South Asian Islam*. [Working Paper/Monograph].

Uddin, Nur. "Qur'anic Studies in Colonial South Asia: Evolution and Intellectual Transformations." *Journal of Islamic Review* 15, no. 2 (2025): 507–34. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1694475>.

Zaman, Muhammad Qasim & Heilman, Robert W. (eds.) (2002). *The Moral Economy of the Madrasa: Islam and Education Today*. Routledge.



## MÜZAKERE

Ayhan IŞIK\*

Abdullah al-Mamun tarafından sunulan bu tebliğ, Günümüz Müslümanlarının önemli bir meselesi olan dünyevîleşme olgusunu, “Vehn Hadisi” özelinde ele almakta ve bu çerçevede Hint Alt Kıtası Müslümanlarının tarihsel, sosyo-politik ve entelektüel serencamını kapsamlı bir biçimde irdelemektedir. İslam’ın dünya ve ahiret dengesine dayalı öğretileri ile modern dünyanın dayattığı dünyevî yönelimler arasındaki gerilimi, bölgesel ve tarihsel bir perspektifle analiz eden bu tebliğ, Müslüman kimliğinin sömürgecilik sonrası süreçte nasıl bir çözülme yaşadığını çok yönlü olarak ele almıştır.

Yazara göre aşırı dünyevîleşme veya dünyadan kopma eğilimleri sergileyen Müslüman topluluklar, batı kültürünü eleştirel bir süzgeçten geçirmeden benimseyerek özgün Müslüman kimliklerini kaybetme eğilimindedir. Hint Alt Kıtası’ndaki Müslümanlar da bu genel eğilimden etkilenmekte ve onlar da bu sorunlarla mücadele etmektedir. Günümüzde Hint Alt Kıtası, Hindistan, Pakistan ve Bangladeş’i kapsayan yaklaşık 600 milyonu aşkın Müslüman nüfusa ev sahipliği yapan, İslam medeniyetinin müstesna merkezlerinden biridir. Babürlüler Devleti’nin tarih sahnesinden çekilmesinin ardından, yaklaşık iki asır süren İngiliz sömürge hakimiyeti, bölgenin siyasal, kültürel ve entelektüel yapısını derinden etkilemiş ve Müslümanların dünya görüşünü ciddi bir biçimde dönüşüme uğratmıştır.

İngiliz sömürgeciliği, dünyevîleşme düşüncesi üzerine inşa edilmiş bir yönetim modelini benimsemiş ve bunu da Hint Alt Kıtası’ndaki Müslümanlar üzerinde uygulamıştır. Özellikle, Müslüman çoğunluğa sahip Pakistan ve Bangladeş’te, tarihsel İslami kültürel mirastan uzaklaşarak dünyevîleşme temelli bir devlet ve millet inşası süreci devam etmektedir. Bu süreç, geleneksel İslamî eğitim ve

---

\* Doç. Dr., Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, Karabük, Türkiye/e-posta: ayhanisik@karabuk.edu.tr ORCID ID: 0000-0002-7017-2583, Tel: 05055753551

ahlâk sisteminden tedrici bir uzaklaşmayı beraberinde getirmiştir. Dünyevîleşme sürecine karşı Müslümanlar tarafından geliştirilen çözüm arayışları çoğunlukla marjinal düzeyde kalmış; bu nedenle Müslümanlar, toplumsal ve siyasal karar mekanizmalarında etkin bir konum elde edememiştir.

Yazar sunumunda hem sömürgeci etkiler hem de modern sosyopolitik dinamikler tarafından yönlendirilen dünyevîleşmenin, Hint Alt Kıtası'ndaki Müslümanlar için bir kimlik krizine nasıl sebep olduğunu ele almaktadır. Bu kriz, hayatın tüm alanlarında dengeyi esas alan İslâmî yaklaşım ile dünyayı merkeze alan Batı menşeli seküler anlayış arasındaki gerilimden beslenmektedir. Sunumda konunun tarihsel kökleri, sömürgeciliğin etkileri, dünyevîleşmenin Müslüman kimliği üzerindeki tezahürleri, Müslüman toplulukların dünyevîleşmeye karşı çeşitli tepkileri ve uzlaşmış kimlik arayışları analiz edilmiştir.

### **1. Teolojik Çerçeve: Vehn Hadisi'nin Yorumlanışı**

Tebliğ'in en temel katkılarından biri, dünyevîleşme sorununu "Vehn hadisi" bağlamında tarihsel bir arka planla ilişkilendirerek ele almasıdır. Hz. Peygamber'in (s.a.) dünya sevgisi ve ölüm korkusu zemininde işaret ettiği bu zafiyetin, günümüz Müslümanlarının yaşadığı dünyevîleşme süreciyle doğrudan irtibatlandırılması, konuya farklı bir bağlam kazandırmaktadır. Bu yorumlama tarzı, yalnızca sosyolojik bir çözümleme sunmakla kalmamış, aynı zamanda hadislerin, günümüz problemlerine nasıl tatbik edilebileceğini göstermesi bakımından da anlamlı bir örnek teşkil etmiştir.

### **2. Tarihi Derinlik ve Sömürgecilik Eleştirisi**

Tebliğ'de vurgulanan en çarpıcı yönlerden biri, Hint Alt Kıtası'ndaki Müslümanların dünyevîleşme sürecini yalnızca modern dünyevîleşme dalgalarıyla değil, özellikle İngiliz sömürgeciliğinin yapısal müdahaleleriyle ilişkilendirmesidir. 1757 Plassey Savaşı'nın ardından Bengal'de tesis edilen ve zamanla tüm alt kıtaya yayılan İngiliz hâkimiyeti, yalnızca siyasî bir iktidar değişimiyle sınırlı kalmamış; beraberinde vakıf sistemi, medrese geleneği, İslâmî iktisat ve hukuk düzeni gibi temel kurumsal yapılar üzerinde derin ve köklü bir dönüşümü de beraberinde getirmiştir. Müslümanların kamusal alanda görünürlüklerini kaybetmeleri, eğitimin manevî temellerden uzaklaştırılması

ve İslâmî değerlerin sosyal hayattan tedricen çekilmesi gibi hususlar, tebliğde isabetli bir şekilde tahlil edilmiştir.

İslam, dengeli bir yaşamı teşvik etmiş, dünya ve ahiret dengesini vurgulamıştır. Dünya ve ahiret arasındaki denge, Müslümanların aşırı materyalizme yenik düşmelerini engellemiş, dünyevî meselelere adalet, sosyal sorumluluk ve manevi farkındalık merceğinden bakmalarını sağlamıştır. Sömürgecilik öncesi dönemde, Hint Alt Kıtası'nda Müslümanlar ile Hindular arasındaki ilişkiler, genellikle karşılıklı bir hoşgörü ve bir arada yaşama anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Müslümanlar, 11. yüzyılın başlarından itibaren bölgenin çeşitli coğrafyalarında siyasi hâkimiyetler kurmuş, bu süreçte yerel Hindu, Budist ve diğer dinî gruplarla barış içinde yaşamışlardır.

Hint mistik geleneği ile İslâm tasavvufunun bazı yönleri arasında benzerliklerin bulunması, bu iki inanç sistemi arasında kültürel ve düşünsel yakınlaşmaları da mümkün kılmıştır. Müslümanlar, kendi inançlarına bağlı kalmakla birlikte, Hindu komşularının dinî hassasiyetlerine saygı göstermişler; bu durum, zamanla karşılıklı güvenin ve toplumsal huzurun tesisine zemin hazırlamıştır. İslâm'ın öğrettiği adalet, merhamet ve hakkaniyet prensipleri, sadece Müslümanlar arasında değil, gayrimüslim topluluklar nezdinde de saygı ve takdir uyandırmıştır. Kast sisteminde, bireyler arası fizikî ve sosyal temas dahi büyük ölçüde yasaklanmışken, İslâm'ın tevhide dayalı eşitlikçi anlayışı ve insan onurunu esas alan yaklaşımı, bu çevrelerde derin bir tesir uyandırmıştır. Müslüman tüccar, sûfi ve âlimlerin adalet, merhamet ve haysiyet eksenli yaşayışları, gönüllere nüfuz etmiş; bu da toplumun özellikle dışlanmış kesimlerinde İslâm'a yönelişi hızlandırmıştır.

1757 yılında Plassey Muharebesi'nin ardından İngiliz sömürge yönetiminin bölgede kökleşmesiyle birlikte, Hindular ile Müslümanlar arasındaki toplumsal dengeler derinden sarsılmıştır. İngilizler, Müslümanların bölgedeki tarihî, siyasî ve iktisadî üstünlüğünü sistematik olarak zayıflatırken, Hinduları idarî, kültürel ve ekonomik alanlarda öne çıkaran bir yapı inşa etmişlerdir. Bu müdahaleler, toplumsal barışı da tahrip etmiş, iki din mensubu topluluk birbirine karşı kısıktırılmıştır. Toplumun dinî hassasiyetleri üzerinden gerilim stratejik olarak artırılmış; örneğin Kurban Bayramı'nda inek kesmenin Müslümanlar için 'daha faziletli' olduğu yönünde telkinlerde bulunulurken, eş zamanlı

olarak bu eylemin Hindu kutsallarına hakaret olduğu propagandası yapılmış, böylece bilinçli bir biçimde bir çatışma zemini hazırlanmıştır. 1857 yılına gelindiğinde, Bengal coğrafyasında özellikle siyaset, eğitim ve edebiyat sahalarda Hindu unsurların belirleyici konumu pekişmiş; bölgedeki kültürel ve idarî yapı büyük ölçüde Hindu nüfuzuna geçmiştir.

### 3. Kimlik Krizi ve Eğitim

Tebliğ'in dikkat çekici yönlerinden biri, eğitimin dünyevileşme sürecindeki merkezi rolünü vurgulamasıdır. İslam'ın geleneksel bilgi ve eğitim kurumları olan mektep, medrese ve vakıf gibi yapılar sömürgeci sistemin müdahaleleriyle marjinalleşmiş; yerine bireysel başarıyı ve maddi ilerlemeyi önceleyen din dışı eğitim sistemleri ikame edilmiştir. Bu durum, yeni nesillerin dini bilgiye ve İslamî geleneğe yabancılaşmalarına, dünya ve ahiret dengesini gözetemeyen bir hayat tasavvuruna sürüklenmelerine yol açmıştır. Bu tespit, günümüz Müslüman gençliğinde görülen kimlik belirsizliğinin tarihsel sebeplerini izah etme açısından oldukça kıymetlidir.

### 4. Siyasal ve Sosyal Tepkiler: Deobandîlik, Cemaat-i İslamî ve Tebliğ Cemaati

Hint Alt Kıtası'ndaki Müslümanların Dünyevileşme güçlerine tepkisi çok yönlü olmuş, Batı sömürgeciliği ve modern seküler baskılar karşısında İslamî kimlik ve değerleri korumak amacıyla dinî ve siyasî hareketler ortaya çıkmıştır. Başlangıçta birçok Müslüman, misyoner güdümlü, sömürge eğitim sistemine direnmiştir. Müslümanlar, İngiliz eğitim sistemini İslamî öğretilerle bağdaşmadığı için geleneksel dinî yapıyı zayıflatmaya yönelik bir araç olarak görmüş; bu nedenle söz konusu sistemi dinî kimlikleri açısından ciddi bir tehdit olarak algılamışlardır.

Tebliğde, sömürge sonrası dönemde Hint Alt Kıtası Müslümanlarının kimlik krizine karşı geliştirdikleri çözüm arayışları dört temel başlık altında sınıflandırılmış ve her biri için örnekler sunulmuştur.

İlki, Deobandîlik gibi geleneksel İslamî eğitim sistemlerini ihya etmeye yönelik teşebbüslerdir. 19. yüzyılın sonlarında İngiliz sömürge yönetiminin seküler eğitim politikalarına karşı bir reaksiyon olarak or-

taya çıkan Deoband Hareketi, İslâmî ilim geleneğini korumayı ve klasik medrese sistemini yeniden canlandırarak ilmî ve ahlâkî sürekliliği temin etmeyi hedeflemiştir.

İkincisi, Cemaat-i İslâmî gibi siyasal İslam temelli yapıların, şeriat eksenli bir toplum düzeni inşa etme arzularıdır. Laiklik ile İslâmî yönetimin bağdaşamayacağını savunan bu hareket, Batı menşeli ideolojilere karşı sistemli bir duruş sergileyerek İslam merkezli siyasî bir yapılanmanın zeminini oluşturmayı hedeflemiştir.

Üçüncüsü ise, siyasî mücadeleye mesafeli duran ve bireysel din-darlık üzerinde yoğunlaşan Tebliğ Cemaati'dir. Bu yapı, İslâmî değerlerin bireyde ihyâsı yoluyla toplumun manevî olarak yeniden inşâ edileceğini savunmuş; sistemle doğrudan mücadele yerine kalpleri ve zihinleri ıslah etmeye yönelmiştir. Tebliğ Cemaati, Cemaat-i İslâmî'nin aksine siyasî iktidarı hedeflemez; bunun yerine kişisel takvâ ve ibadet bilinci üzerinde durur.

Dördüncü Sufi Hareketler: Sufi hareketler de sekülerizm ve sömürgeciliğe yanıt vermede rol oynamıştır. Sufilik mistisizm, maneviyat ve adanmışlığa yaptığı vurguyla, sömürgeciliğe tepki olarak ortaya çıkan katı teolojik yorumlara bir alternatif sunmuştur. Tebliğde ortaya konan bu çözüm yolları, Müslüman kimliğinin yalnızca siyasî değil; aynı zamanda bireysel, içtimaî ve ilmî sahalarda da yeniden inşâ edilmeye çalışıldığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Ancak yazar bu dinî hareketlerin her birinin çeşitli yapısal ve dışsal sınırlılıklara maruz kaldığını da belirtmektedir. Sağlam bir kurumsal altyapıdan, yeterli mâlî kaynaklardan ve siyasî destekten yoksun olduklarından, hedefledikleri modeli gerçekleştiremediklerini ve ulusal siyasete etkide sınırlı kaldıklarını vurgulamıştır.

## 5. Eleştirel Notlar ve Katkı Önerileri

Tebliğ genel itibarıyla tarihsel, sosyolojik ve dinî perspektifi mezceden bütüncül bir yapı arz etmektedir. Bununla birlikte geliştirilmesi için şu katkılar sunulabilir:

1. Öncelikle “Hint Alt Kıtası” ifadesiyle kastedilen coğrafya, günümüz Hindistan, Pakistan ve Bangladeş devletlerini içine alan geniş ve tarihî bakımdan son derece zengin bir bölgeyi kapsamaktadır. Asya kıtasının güneyinde yer alan bu bölge, fizikî yapısı itibarıyla bir

yarımada niteliği taşımakta olup, bu yönüyle “Hindistan Yarımadası” ifadesi, coğrafi açıdan daha yerinde ve isabetli bir adlandırma olarak değerlendirilebilir.

Bölgenin “Hindistan” ismiyle anılması ise, büyük ölçüde İngiliz sömürge döneminden sonraya aittir. Bu adlandırmanın kökeni, günümüzde Hindistan ile Pakistan arasındaki İndus Nehri’ne dayanır. Nehrin çevresinde yaşayan halk, tarihsel süreçte “Hindû” olarak tanımlanmış; bu niteleme zamanla bölgeye teşmil edilerek, coğrafyanın genel adı hâline gelmiştir.

2. İslâm, Hint Alt Kıtası’na tarihsel süreçte iki ana güzergâh üzerinden ulaşmıştır: İlki, Arabistan’dan Malabar sahillerine deniz yoluyla gelen Arap tüccarları vasıtasıyla gerçekleşmiştir. İkincisi ise kuzeyden, Gazneliler (963-1186), Delhi Sultanlığı (1206-1526) ve nihayetinde Babürler (1526-1858) eliyle sürdürülen siyasî faaliyetlerle şekillenmiştir.

Hint Alt Kıtası’nda Müslümanların hâkimiyeti denildiğinde çoğu zaman Babürler ön plana çıksa da bu geniş coğrafyada İslâm’ın siyasî ve kültürel anlamda yerleşmesi, Gazneliler Devleti’ne kadar uzanır. Hatta milâdî 722 yılında Emevî komutanlarından Muhammed b. Kâsım es-Sekafi’nin gerçekleştirdiği seferle birlikte, İslâmiyet resmî olarak bugünkü Pakistan sınırları içinde yer alan Sind ve Multan bölgelerine ulaşmıştır. Sultan Mahmud Gaznevî’nin 11. yüzyıldaki seferleriyle birlikte Müslümanlar, bölge halkıyla doğrudan temas kurmuş ve İslam bölgede kalıcı hale gelmiştir. Bu süreci takiben, 13. yüzyıldan itibaren Delhi Sultanlığı adıyla anılan ve Müslüman Türkler tarafından kurulan güçlü bir devlet bölgede hüküm sürmüştür. Nihayetinde, 16. yüzyılda Babürler bu mirası devralarak Hint Alt Kıtası’nda güçlü bir imparatorluk kurmuştur. Bu dönem, İngiliz sömürge yönetiminin başlamasına kadar Hint-İslâm medeniyetinin zirve noktalarından biri olarak değerlendirilebilir. Bu süreçte ilmî faaliyetler, mimarî eserler, hukukî uygulamalar ve toplumsal düzen, İslâm kültürünün mührünü taşımıştır.

15. yüzyılın sonlarına doğru Avrupa’da başlayan aydınlanma dönemiyle birlikte, Batılı güçler yeni ticaret yolları ve zengin kaynaklara ulaşma arayışına girmişlerdir. Bu süreçte Hint Alt Kıtası da Avrupa devletlerinin dikkatini çekmiş; ilk olarak Portekizliler bölgeye

ulaşarak, buralarda çeşitli ticaret üsleri ve koloni yerleşimleri kurmuş; deniz ticaretine dayalı ekonomik ilişkileri geliştirmişlerdir. Ardından, 17. yüzyıldan itibaren İngilizler bölgeye girmeye başlamış ve zamanla bu bölge üzerindeki hâkimiyetlerini pekiştirerek, siyasi ve ekonomik nüfuzlarını artırmışlardır.

3. Tebliğde sadece 1757 yılındaki Plassey Savaşı ele alınmış ise de Hint Alt Kıtası'nın siyasî, dinî ve içtimâî yapısını derinden sarsan hadiselerden biri de 1857 yılındaki Sipahi Ayaklanması'dır. 10 Mayıs 1857 tarihinde başlayan ve 1858 yılına kadar devam eden bu ayaklanma, Britanya Doğu Hindistan Şirketi'nin baskıcı uygulamalarına karşı gelişen ilk büyük çaplı direniş hareketidir. Bu ayaklanmanın bastırılmasından sonrasında, Babür Hanedanı'nın son temsilcisi olan Bahadır Şah tahttan indirilmiş ve sürgüne gönderilmiştir. Böylelikle, bölgedeki Müslümanların siyasal varlığının fiilî olarak sona erdiği bir dönem başlamıştır. Bölge artık doğrudan Britanya Kraliyeti adına yönetilen bir sömürge toprağı haline gelmiştir.

Sipahi Ayaklanması sonrası İngilizler, özellikle Müslüman alimlere sistemli şekilde baskı uygulamış, bazılarını idam etmiş, bazılarını sürgüne göndermiş, dini kurumları baskı altına almıştır. Medreselerin etkinliğini kırmak için bazılarını kapatmış ve yerlerine Anglikan misyoner okulları açmıştır. Bu süreçte binlerce Müslüman idam edilmiş, mal varlıklarına el konulmuş, Müslümanların eğitim ve bürokrasideki mevcudiyetleri tasfiye edilmiştir. Bu süreçte İngiliz yönetimi, Hindu unsurlara daha fazla alan açmış, idarî kadrolarda onlara öncelik vererek toplum içerisindeki dengeyi Müslümanlar aleyhine değiştirmiştir. Nitekim 1857 sonrası dönem, Müslümanlar açısından dinî kimliğin, toplumsal görünürlüğü ve tarihî devamlılığın ciddi biçimde sarsıldığı ciddi bir kırılma devresi olarak değerlendirilebilir.

4. Tebliğin ilham kaynağı olan “vehn hadisini” biraz daha açmak gerekir. Şöyle ki, Hz. Peygamber: “Yakında milletler, yemek yiyenlerin sofralarına başkalarını davet ettikleri gibi, size karşı birbirlerini davet edecekler. ‘Bu, o gün bizim azlığımızdan dolayı mı olacak?’ diye sorulduğunda ise Rasûlullah (s.a.): Hayır, aksine siz o gün kalabalık, fakat selin önündeki çerçöp gibi zayıf olacaksınız. Allah, düşmanlarımızın gönlünden sizden korkma hissini söküp alacak, sizin

gönlünüze de vehn atacak.” buyurmuştur. ‘Vehn nedir ya Rasûlullah?’ diye sorulunca da Hz. Peygamber: “Vehn, dünyayı fazlaca sevmek ve ölümü kötü görmektir.” buyurmuştur. (Ebû Dâvud, Melâhim, 5). Hadis, Müslümanların ilerleyen dönemlerde karşı karşıya kalacağı manevî ve stratejik çözülmeyi veciz bir şekilde haber vermektedir. Müslümanların sayıca çok olacakları fakat “selin önündeki çerçöp gibi” etkisizleşecekleri belirtilmekte, bu zafiyetin temelinde ise “vehn” olarak isimlendirilen ruhî ve ahlâkî bir zaafın yattığı ifade edilmektedir.

Bu hadis, Müslüman toplumların sadece askerî ve siyasî alanda değil, aynı zamanda inanç, düşünce ve aksiyon düzlemlerinde de zaafa uğrayacaklarını göstermektedir. Hadisin tarihsel izdüşümünün, özellikle Osmanlı Devleti’nin yıkılma süreci ve modern dönemde İslam coğrafyasının emperyalist politikalarla parçalanması üzerinden müşahhaslaştığı söylenebilir. Zira sömürgecilik sürecinde Müslümanlar sadece siyasî bağımsızlıklarını değil, aynı zamanda ilmî, kültürel ve iktisadî özerkliklerini de büyük ölçüde kaybetmişlerdir.

5. Tebliğ kapsamında hatırlatılması gereken bir diğer önemli mesele ise Hint Alt Kıtası’ndaki Kadıyanilik hareketidir. 19. yüzyılın sonlarında Hindistan’ın Pencap bölgesinde Mirzâ Gulam Ahmed el-Kadıyânî (ö. 1908) öncülüğünde ortaya çıkan bu hareket, zamanla bağımsız bir mezhep hüviyetine bürünmüştür. Mirzâ Gulam Ahmed, kendisini mesih, mehdi ve peygamberlik iddiasına yakın söylemlerle tanıtmış; bu durum Sünnî İslâm anlayışıyla ciddi bir farklılık oluşturmuştur. Bu yönüyle Kadıyanilik, hem modern dönemde Hint Alt Kıtası’ndaki İslâmî düşüncenin geçirdiği dönüşümleri anlamak açısından hem de sömürge koşullarında ortaya çıkan dinî yapıları doğru analiz edebilmek bakımından dikkatle ele alınması gereken bir konudur.

5. Sömürge sonrası Hindistan’daki Müslümanların hukuki statüsüne ilişkin daha derinlemesine bir tahlil, tebliğin güncelliğini daha da artıracaktır. Özellikle “Hindutva hareketi” bağlamında Müslüman azınlıkların karşılaştığı yeni tehditlere de dikkat çekilmesi faydalı olacaktır.

## Sonuç

Abdullah al-Mamun'un "Hint Alt Kıtası Müslümanları: Dünyevileşme ve Kimlik Arayışı" başlıklı tebliği, çağdaş İslam dünyasının merkezî problemlerinden biri olan dünyevileşme olgusunu hem dinî hem de tarihsel-sosyolojik bir düzlemde inceleyerek oldukça değerli bir katkı sunmaktadır. Tebliğ, "Vehn hadisi"ni sadece bireysel ahlâkî zayıflık bağlamında değil; aynı zamanda Müslümanların toplumsal ve siyasal çözülüşünün temel saiklerinden biri olarak ele almakta, bu bağlamda Hint Alt Kıtası Müslümanlarının geçirdiği dönüşümü sağlam bir tarihsel zeminde değerlendirmektedir.

Yazarın özellikle dikkat çektiği temel hususlardan biri, İngiliz sömürge döneminden önce Hint Alt Kıtası'ndaki Müslüman toplumun İslâmî bir dünya görüşü ekseninde şekillenmiş olmasıdır. Bu toplumsal yapının merkezinde yer alan en mühim kurumlardan biri, şüphesiz vakıf müessesesidir. Vakıflar, yoksullara yardım sağlamanın yanı sıra, eğitimi finanse eden, ilmî faaliyetleri destekleyen ve kamusal refahı önceleyen çok yönlü kurumlar olarak işlev görmüştür. Ancak İngiliz sömürge yönetimi bu yerleşik İslâmî kurumları sistemli bir biçimde zayıflatmış ve işlevsizleştirmiştir. Vakıf sistemine yönelik müdahaleler, Müslüman toplumun ilmî ve içtimaî dokusunda onarılmaz yaralar açmış; daha önce eğitim ve sosyal hizmet alanlarını ayakta tutan mali kaynakların yok olmasına sebep olmuştur. Böylece, İslâm toplumunun kendi iç dinamikleriyle kurduğu adalet ve dayanışma eksenli yapı, yerini sömürgeci menfaat ve bürokratik denetim esasına dayalı yeni bir düzene bırakmıştır.

Müslümanlar, eğitimi hem dini hem de toplumsal ihtiyaçlara hizmet eden bir araç olarak vurgularken, İngiliz sömürge sistemi, eğitimi ekonomik başarı aracı olan bir metaya dönüştürmüştür. İngilizcenin birincil eğitim dili olarak kullanılmaya başlanması sömürgeci gücün bir sembolü haline gelmiştir. İngiliz eğitim sistemi medreseler gibi geleneksel İslâmî kurumları marjinalleştirmiş ve bilgiyi Batı bilimleri, İngilizce ve seküler konular etrafında merkezileştirmiştir. İngilizce baskın eğitim dili haline gelmiştir. Eğitim artık manevî bir uğraş olarak değil, kapitalist bir toplumda ekonomik başarıya yakından bağlı bir meta olarak görülmüştür.

İslâm merkezli bir dünya tasavvurundan, zamanla seküler ve kapitalist değerlerin esas alındığı bir anlayışa doğru yönelen zihnî dönüşüm, Hint Alt Kıtası Müslümanları için derin bir kimlik krizinin başlangıcını teşkil etmiştir. Bu kriz, sadece tarihsel bir kırılma olarak kalmamış; aynı zamanda günümüz Müslüman kimliğini şekillendiren temel saiklerden biri olmaya devam etmiştir. İngilizler tarafından dayatılan hukukî ve siyasî sistemler Hint Alt Kıtası'nda laikliği daha da sağlamlaştırmıştır. İngilizler geleneksel İslam hukukunu, İngiliz örfi hukukuna dayanan sömürge hukuku ile değiştirmiştir. Bu yasal reformlar İslam hukukunu marjinalleştirerek Müslümanların kamusal alanda dini pratiklerini sürdürmelerini zorlaştırmıştır.

Sömürge döneminde başlatılan toprak reformları, vergi politikaları ve kapitalist ticaret uygulamaları, İslâm'ın sosyal adalet, ortak sorumluluk ve toplumsal dengeye dayanan geleneksel ekonomik düzenini ciddi biçimde sarsmıştır. Maddi başarıya odaklanan bu anlayış, dünyevî zenginliğin geçici olduğu ve ahirete yatırım yapmanın önemine dair İslami öğretilerle çelişmiştir. Sömürge ekonomisinin ortaya çıkardığı ayrıcalıklı bir elit sınıfın güç kazanması, yalnızca toplumun dar bir kesiminin zenginleşmesine hizmet etmekle kalmamış; aynı zamanda geniş Müslüman kitlelerin marjinalleşmesine ve toplumsal eşitsizliklerin derinleşmesine zemin hazırlamıştır. Bunun sonucunda, Müslüman toplumların İslam merkezli kimlik inşası yerini, modern seküler kimlik krizine bırakmış; özellikle Bangladeş özelinde sunulan kimlik evrimi, bu çözümlenin hem tarihsel boyutunu hem de çağdaş izdüşümlerini etkileyici biçimde ortaya koymuştur. Diobandî hareketi, Cemaat-i İslamî ve Tebliğ Cemaati gibi yapıların farklı eğilimleri ise, bu krize verilen çok yönlü tepkileri anlamak açısından dikkate değerdir.

Tebliğ, sadece çözümlenme yapmakla kalmamış; aynı zamanda İslamî kimliğin yeniden inşası için teorik ve pratik öneriler de sunmuştur. Kur'ân'a dönüş, ümmet bilincinin tahkimi, yerli ve sahih bir eğitim sisteminin inşası ve sömürge zihniyetinin terk edilmesi gibi başlıklar, günümüz İslam dünyasının karşı karşıya olduğu kimlik krizine verilecek yapıcı tepkiler arasında zikredilebilir. Bu yönüyle tebliğ, eleştirmekten ziyade ıslah edici bir bakış açısını benimsemekte ve Müslümanların fikrî, ahlâkî ve siyasî dirilişi için ufuk açıcı bir rol üstlenmektedir.

Özellikle zihniyet düzeyindeki sömürgeleştirmenin hâlen etkisini sürdürmesi, dünyevîleşmenin ortaya çıkardığı kimliksel çözümlerle doğrudan ilişkilidir. Sömürgecilik sadece siyasî ve askerî bir hâkimiyet biçimi değildir; aynı zamanda zihnî, kültürel ve epistemolojik bir tahakküm sürecidir. Bu tahakküm, Müslüman toplumların kendilerini ve dünyadaki yerlerini algılayış biçimlerini derinden etkilemiş ve onları, kendi tarihsel miraslarına yabancılaştırmıştır. Müslümanların sömürgeci zihniyet kalıplarını aşarak, kendi medeniyet miraslarından ilham alan; ahlâk temelli, sahih ve çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir yeniden inşa sürecine yönelmeleri, ümmetin istikbali açısından zarurî bir adım olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç olarak, Abdullah al-Mamun'un bu tebliği; Hint Alt Kıtası Müslümanlarının dünyevîleşme karşısındaki kırılğanlıklarını, tarihsel süreklilik ve yapısal dönüşümler bağlamında değerlendiren nadir ve nitelikli bir çalışmadır. Bu bağlamda söz konusu tebliğin, mezhepler tarihi, İslam düşünce geleneği ve çağdaş İslam toplumlarında kimlik inşası meseleleriyle ilgilenen araştırmacılar açısından güçlü bir referans teşkil ettiği kanaatindeyim.



# İLK DÖNEM MÜSLÜMAN TOPLUMUNDA DÜNYEVİLEŞME

## VI

### İSLÂMİYET'İN İLK DÖNEMİNDE DÜNYEVİLEŞME TEMAYÜLLERİ VE TEPKİLER

Adem APAK\*

#### Giriş

İslâm tarihinin erken döneminde dünyevîleşmeyi hatırlatacak anlayış ve tavırlar ile bunlara karşı tepkileri ilk olarak akla getiren süreç Müslümanların büyük bir dünya gücü olarak sahneye çıktıkları Hz. Osman'ın halifeliği zamanıdır. Zira bu dönemde Müslümanlar siyasî hâkimiyetin getirdiği güç ve iktisadî kazanımlarla muazzam bir maddî imkâna kavuşmuşlar, bunun sonucunda gerek siyasî gerekse iktisadî alanda kendilerini dünyevîleşmeyi çağrıştıracak tartışma ve mücadelelerin içinde bulmuşlardır.

H. Osman dönemi sadece parlak zaferlerin gerçekleştirildiği bir süreç değil, aynı zamanda İslâm toplumunu derinden sarsan hadiselerin yaşandığı bir süreci çağrıştırır. Bu nedenledir ki tarihçiler, Hz. Osman'ın hilâfet dönemini kronolojik olarak genelde iki kısma ayırmışlardır. Birincisi (H.24-29/M.644-649) yıllarını içine alan “*Sükûnet Dönemi*”, diğeri de (H.30-35/M.650-655) yılları arasında tekabül eden “*Karışıklık Dönemi*”dir. Böyle bir ayrıma gidilmesinin sebebi karışıklıkların ikinci devrede ortaya çıkmış olmasıdır. Ancak ilk dönemin tamamen sükûnet içinde geçtiği, karışıklıkların sadece ikinci devrede meydana geldiği şeklindeki bir genellemeci düşünce isabetli değildir. Esasında olayların asıl sebeplerini, meydana gelişlerinden daha önce-lerde aramak gerekir.

H. Osman dönemiyle ilgili olarak ortaya çıkan hadiseler ile bunların sebeplerini açıklama sadedinde tarihçiler çok farklı görüşleri sürmüştür. Bunları genel olarak halîfenin icraatından kaynak-

---

\* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

lanan problemler ile toplumda siyasî, sosyo-kültürel ve dinî alanlardaki değişimlerden kaynaklanan problemler şeklinde iki başlık altında ele almak mümkündür.

### A. Halife'nin Şahsî Uygulamalarından Kaynaklanan Şikâyetler

H. Osman'ın icraati hakkında yapılan tenkitlerin en başta gelen ve en yaygın olanı devletin önemli idarî ve askerî mevkilerine yakın akrabasını getirmiş olması sebebiyle iktidarın Ümeyye ailesi tekeline alınmış olmasıdır. Nitekim halife göreve başlamasının ilk yıllarından itibaren farklı gerekçelerle Mısır, Kûfe, Basra gibi önemli eyâlet valilerini azlederek, onların yerine kendi kabilesi olan Benî Ümeyye'ye mensup şahısları tayin etmiştir. Buna göre ilk olarak H. Ömer'in vasiyeti gereği Kûfe valiliğine atadığı Sa'd b. Ebû Vakkâs'ı görevden alıp, yerine anne bir kardeşi Velîd b. Ukbe b. Ebû Muayt'ı getirmiş (H.26/M.647), Velîd'in azledilmesinden sonra eyaletin sorumluluğu yine Ümeyyeli Sa'îd b. el-Âs'a verilmiştir. (H.30/M.650-651).

Basra valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî valilikten alınarak yerine halife'nin anne tarafından akrabası olan Abdullah b. Âmir getirilmiş (H.29/M.649-650), Mısır fatihi Amr b. el-Âs bölge valiliğinden uzaklaştırıldıktan sonra onun makamına halifenin sütkardeşi Abdullah b. Sa'd tayin edilmiştir. (H.27/M.647). H. Ömer zamanından itibaren Şam valiliği görevini sürdüren Muaviye ise görevinde bırakılmıştır.<sup>1</sup> Vilâyetlerde yapılan bu tayinlerin yanı sıra bürokrasinin en önemli makamı olan devlet kâtipliği görevine halifenin amcasının oğlu Mervan b. Hakem getirilmiş, böylece devletin bütün mühim idarî kademeleri Ümeyyeoğulları'nın kontrolüne geçmiştir.<sup>2</sup>

H. Osman'ın tenkit edilmesine sebep olan uygulamalarından biri de idari makamlara ilave olarak devlet imkânlarını da ailesine tahsis etmesidir. İslâm tarihi kaynaklarında Beytülmal'den halifenin amcası Hakem'e 100 bin dirhem, damadı Abdullah b. Hâlid'e 400 veya 600 bin dirhem tahsis edildiği, ayrıca Fedek arazisinin Mervan'a, Medine çarşısının gelirinin ise Mervan'ın kardeşi Hâris'e verildiği şeklinde rivayetler vardır.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb*, II, 344.

<sup>2</sup> İbn Hibbân, *Kitabu's-Sikat*, I-II, Haydarabad 1975, II, 257.

<sup>3</sup> Ya'kûbî, *Tarih*, II, 168; İbn Şebbe, *Tarihu'l-Medineti'l-Münevvere*, (thk. Fehim Muhammed Şeltut) I-IV, ? ts., III, 1090-1091; Taberî, *Tarih*, IV, 348.

Hız. Osman'ın akrabalarına sağladığı devlet imkânları konusunda en fazla spekülasyon, bedeli çok büyük meblağlara ulaşan İfrikiye ganimetleri üzerinde yapılmıştır. Buna göre halife, Abdullah b. Sa'd'ı Kuzey Afrika seferine gönderirken şayet fetihleri başarıyla tamamlarsa, ganimetlerin bir kısmını kendisine vereceğini vaat etmişti. İfrikiye fetihleri sonucunda elde edilen bir buçuk milyon dinar ganimetin söz verilen miktarı valiye takdim edilmiştir.<sup>4</sup> Kaynaklarda ayrıca ilk gazvelerde kazanılan ganimetlerin Abdullah'a, sonraki ganimetlerin ise halife kâtibi Mervan'a verildiği de zikredilir.<sup>5</sup> Abdullah, payını aldıktan sonra ganimetlerin beşte birini Medine'ye göndermiş, burada yapılan müzayedede sonucunda Mervan'a satılmış<sup>6</sup>, o da aldığı mallardan kaynaklanan borcun bir miktarını ödemiş, geri kalanı ise halife tarafından bağışlanmıştır. Bu kadar yüksek meblağın hazine adına Mervan'dan tahsil edilmemesi Müslümanlar arasında rahatsızlığa sebep olmuştur.<sup>7</sup>

Hız. Osman, akrabasına devlet hazinesinden yardımda bulunmasını sıla-i rahim ile izah etmiştir: *"Ebû Bekir ve Ömer, ellerinde olan hakkı terk ettiler, akrabalarına mal vermediler. Ben ise malı aldım ve akrabalarım arasında taksim ettim"*.<sup>8</sup> *"Onlar, Beytülmal hususunda hem kendilerini hem de akrabalarını sıkıntıya sokmaktan hoşlanıyorlardı. Fakat ben sıla-i rahmi tercih ediyorum"*.<sup>9</sup> *"Ebû Bekir ve Ömer kendi nefislerine bazı konularda zulmetmişlerdi. Ancak onların yaptıkları takdire şayandı. Rasûlüllah da akrabasına veriyordu. Ben de aynı şekilde zorluk içinde yaşayan ve geçim darlığı çeken kimselere veriyordum. Elimi ihtiyaç sahiplerine sonuna kadar açtım. Eğer bu konuda beni hatalı görüyorsanız söyleyin, ben de sizin kararınıza tabi olayım"*.

Halifenin bu sözlerini duyanlar onun akrabaya yardımı takdir ettiklerini ancak, Abdullah b. Esîd'e ve Mervan'a çok yüksek miktarda para vermesine razı olmadıklarını söyledikleri zaman, Hız. Osman verdiklerini ilgili şahıslardan geri almıştır.<sup>10</sup>

<sup>4</sup> Ya'kübi, *Tarih*, II, 166; Taberî, *Tarih*, IV, 253-254; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 45.

<sup>5</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 64.

<sup>6</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 146.

<sup>7</sup> Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, III, 135-136.

<sup>8</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 64.

<sup>9</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 64.

<sup>10</sup> Taberî, *Tarih*, IV, 34; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 79.

Gelişen olaylardan Hz. Osman'ın benimsediği sila-i rahim düşüncesinin Emevî ailesi tarafından istismar edildiği anlaşılmaktadır. Onların bu nevi tavır ve davranışları yönetim aleyhine fikirlerin yayılmasına sebep olduğu gibi, memleket dahilinde fitne çıkarmak isteyenlere de malzeme vermiştir.

## **B. İctimaî, İktisadî ve Dinî Alanda Ortaya Çıkan Değişimden Kaynaklanan Problemler**

Tarihçiler, Hz. Osman döneminde ortaya çıkan problemin (fitne) sebebi olarak Hz. Osman'ın ve yöneticilerinin uygulamalarını göstermeye meyillidirler. Halîfe'nin tenkidine temel teşkil eden konular ise yönetim kademelerine Benî Ümeyye'yi getirmesi, Müslümanların Beytülmal'inden akrabalarını zenginleştirmesi, Kur'ân nüshalarının çoğaltılması uygulamasının ardından resmî Mushaf dışında olan mushafları yaktırması<sup>11</sup>, Hz. Ömer'e düzenlenen suikastın azmettiricisi olduğu iddiasıyla öldürülen Hüzmüzân'ın katili Ubeydullah b.

<sup>11</sup> Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın halifelikleri devrinde artan fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasında Arapların dışındaki Müslümanlar, kendi bölgelerinde meşhur olan sahâbînin mushaf ve kıraatıyla Kur'ân'ı öğrenip okuyor, aynı zamanda bu mushaflardan kendileri için özel nüshalar istihzah ediyorlardı. Bu uygulama devam ederken Arap dilinin yapısına bağlı olarak ortaya çıkan bazı kıraat farklılıklarını doğru biçimde anlayamayanlar, bunu önemli bir ihtilâf sebebi olarak gördüler. Bunun sonucu olarak Müslümanlar arasında Kur'ân merkezi çok ciddi tartışmalar başladı. Bunlardan birinde sahabeden Enes b. Mâlik'ten naklettiği rivayete göre Azerbaycan ve Ermenistan fethine katılan ordunun kumandanı Huzeyfe b. Yemân, Suriyeli ve Iraklı askerler arasındaki kıraat ihtilâfının askerler arasındaki çatışmaya sebebiyet vereceğini görünce endişeye kapıldı. Derhal halife Osman'ın yanına gelerek konuya bir çözüm bulması talebinde bulundu. Bu hususta kendisine ulaşan başka şikâyet ve ihtilâfları da dikkate alan Osman, ashâb ile yaptığı istişareler neticesinde Müminleri annesi Hz. Hafsa'nın elindeki Ebû Bekir mushafını çoğaltarak belli başlı merkezlere göndermeye karar verdi. İstinsah ve çoğaltma işi için başkanlığını Zeyd b. Sâbit'in yaptığı Abdullah b. Zübeyr, Saîd b. Âs ve Abdurrahman b. Haris b. Hişâm'dan oluşan bir heyeti görevlendirdi. Kur'ân'ın çoğaltılmasında esas alınan önemli iki husustan biri sûrelerin sıralamasının son okuyuşta ortaya konan şekle göre yapılması, diğeri ise değişik okuyuşlara müsait olan lehçe farklılıklarının terk edilerek Kureyş lehçesinin esas alınmasıdır. Yardımcılarla birlikte üyelerinin sayısı on ikiye ulaşan heyet çalışmalarını başarıyla tamamladı. Hicretin 25-30 (M.646-651) yılları arasında gerçekleştirilen bu çalışma sonunda çoğaltılan yedi (veya dört, beş, sekiz) Kur'ân nüshası Mekke, Kûfe, Basra, Şam, Yemen ve Bahreyn'e gönderilmiş, bir nüsha da Medine'de bırakılmıştır. Hz. Osman bunların dışında yazılmış Kur'ân sayfalarının ve özel mushafların ise herhangi bir karışıklığa mahal vermeme

Ömer'e kısas uygulamaması<sup>12</sup>, Hz. Peygamber'in (sav) yüzüğünü Erîs kuyusuna düşürmesi şeklinde sıralanmıştır.<sup>13</sup>

Burada zikredilen sebeplerden bazıları önemli olmakla beraber, hadd-i zatında ve görünen biçimleriyle bunlar fitne hadiseleri için temel faktör olmamalıdır. Dolayısıyla bu dönemde meydana gelen hadiseleri sadece zikredilenlere dayandırarak açıklamak doğru olmaz. Zira bu ve benzeri problemlerin daha derinlere ulaşan, daha girift sebeplerinin olması gerekir. Kanaatimiz odur ki, Hz. Osman dönemindeki dâhilî problemlerin asıl sebebi, o süreçte meydana gelen ictimâî, siyasî

---

adına imha edilmesini emretmiştir. (Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 3). Çoğaltılarak çeşitli beldelere gönderilen Kur'ân nüshaları büyük kabul görmüş. Kur'ân öğretimi bu nüshalara göre yapılmış, bazı Kur'ân nüshalarıyla kıraatlerde yer alan ve resmî mushaf hattına uymayan yedi harf ruhsatına bağlı okuyuşlar şâz kıraatler olarak nitelendirilip terk edilmiştir. Bu konuda geniş bilgi için bk. Öztürk, Hayrettin, *Ebedî Mucize Kur'ân Yazılması ve Toplanması*, İstanbul 2001, s. 105-157; Maşalı, Mehmet Emin, "Mushaf", DİA, XXXI, 242-248.

<sup>12</sup> Halife Hz. Ömer, Ebû Lü'lüe tarafından şehid edilince Abdurrahman b. Ebû Bekir olaydan bir gün önce katil Ebû Lü'lüe'e, Hüzmüzân ile başka bir hıristiyan köle Cüfeyne'yi birlikte gördüğünü, yanlarında da halifenin şehid edilmesinde kullanılan hançerin bulunduğunu söyledi. Bunu duyan Ubeydullah'ın Ebû Lü'lüe'nin evine giderek kendisine kapıyı açan kızını (veya karısını), ardından bu hadiseden kısa bir süre önce müslüman olan eski Sasani kumandanlarından Hüzmüzânı ve Cüfeyne'yi sırasıyla öldürdü. Onun sütbabası da olan Sa'd b. Ebû Vakkas kendisini yakalayarak evinde hapsedti. Hz. Osman'ın halife olduktan sonra çözmek durumunda kaldığı ilk problem Ubeydullah meselesi oldu. Onun hakkında nasıl bir hüküm verileceği hususunda yapılan istişare toplantısında Hz. Ali ile bir kısım sahabe Hüzmüzân'ı ve diğer insanları kendi kararıyla intikam hissiyle öldürdüğü için Ubeydullah'a kısas uygulanması gerektiğini dile getirdiler. Bu durumda Ubeydullah'ın da kısas yapılarak öldürülmesi gerekiyordu. Ancak sahabenin çoğunun ve özellikle etkili bir konuşma yapan Amr b. el-Âs'ın, Hz. Ömer'in şehid edilmesinden sonra oğlunun da kısas edilerek öldürülmesinin toplumda büyük infiale yol açacağını belirtmesi üzerine Ubeydullah, öldürülenlerin diyetini bizzat kendisi ödemek suretiyle Hz. Osman tarafından affedildi. Hz. Halife'nin bu tercihi, daha sonraki süreçte aleyhine kullanılan bir yıpratma ve dedi-kodu aracı olarak kullanılmıştır. Öyle ki dönemin şairlerinden Ziyâd b. Ebî Lebîd, Ubeydullah aleyhine onu katil gösteren şiirler yazmış, Ubeydullah'ın bu durumu şikâyet etmesi üzerine halife şairi bu konuda uyarmıştır. Ubeydullah b. Ömer'in, kendisinin kısasını talep eden Hz. Ali halife olunca Şam'a kaçarak Muaviye ile birlikte Sıffin savaşında Hz. Ali'ye karşı savaşmış ve buradaki çarpışmalar esnasında ölmüştür. (Taberî, *Târih*, IV, 239-241, 243, 574, V, 36-37, 44; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 39-40, 146-150).

<sup>13</sup> Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb*, II, 3347-348.

ve iktisadî değişimler ile bu değişimin gerek tek tek fertlerde gerekse toplumda meydana getirdiği farklı nitelik ve boyuttaki yansımalarıdır.

Hız. Osman'ın halifeliğinin ikinci beş yılı fitne dönemi olarak isimlendirilmişti. Bu süre zarfında askerî faaliyetler tamamlanmış, devlet ulaşabileceği en uzak sınırlara dayanmış, doğuda İran'ın yüksek yaylaları, kuzeyde Anadolu, batıda ise Akdeniz devletin tabii sınırlarını oluşturmuştur. Fetihlerin durmasıyla birlikte toplumun ilgisi içe yönelmiş, insanlar hadiseleri düşünme ve değerlendirme fırsatı bulmuşlardır. Bunun sonucunda da onlardan bir kısmı memleket meseleleri hakkında imal-i fikirde bulunmaya, ardından da gelişen olayların peşinde koşmaya başladılar. Geriye kalan insanlar da bilerek veya bilmeden kendilerini bu hadiselerin içinde buldular.<sup>14</sup>

Hız. Osman döneminde Hız. Peygamber'in (sav) terbiyesi altında yetişmiş olan sahâbenin sayısı ve etkisinin azalması ve bu eğitimden mahrum kalanların cemiyette ekseriyete sahip hale gelmeleri de ortaya çıkan karışıklıklarda belli ölçüde rol oynamıştır. Halbuki, ilk iki halife zamanında ashâb neslinin çoğunlukta olması, peygamberî terbiye almış olanların sözünün geçmesi sebebiyle birlik, beraberlik, paylaşım ve fedakârlık özellikleri etkisini sürdürüyordu. Buna karşılık Hız. Osman döneminde durum değişmeye başlamış, kısacası toplumdaki insan kalitesinin düşüşü hızlanmıştır. Bu anlayış değişimi ise diğer değişim faktörlerinin de tesiriyle toplumdaki sosyal ilişkileri etkileyen, hatta belirleyen bir konuma gelmiştir.<sup>15</sup> Muaviye'nin, Hız. Osman'ın halifeliğinin sonuna doğru gerçekleştirilen valiler toplantısı sebebiyle geldiği Medine'de sahâbe büyüklerine karşı sarf ettiği şu sözler, o dönem toplumundaki anlayış değişimini açıkça ortaya koyar:

*“Ey sahâbe topluluğu, bu ihtiyar hakkında size hayır tavsiye ederim. Eğer o sizin aranızda öldürülürse, Allah'a yemin olsun ki, burayı size karşı atlılarla doldururum. Şayet sizden ona bir zarar gelirse, sonuçta bu durum sizin için bir felâket olur. Ben Şam'da öyle adamlar bıraktım ki, onlar Ali'yi de onun peygambere olan yakınlığını da Ammâr'ı da onun dindeki önceliğini de hiç tanımazlar.”*<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Hizmetli, Hız. Osman'ın Öldürülmesi, s. 173.

<sup>15</sup> Varol, Bahaüddin, “Raşid Halifeler Dönemi Toplumsal Değişme Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, s. 206-207.

<sup>16</sup> İbn Şebbe, *Tarihu'l-Medineti'l-Münevvere*, III, 1093-1094; Taberî, *Tarih*, IV, 344-345.

Hız. Ömer, halîfeliği boyunca sosyal değişimin etkisi sebebiyle olumsuz sonuçlara yol açabileceği kaygısını taşıyarak sahâbenin Medine dışına çıkmasına müsaade etmemiştir. Onlara: "*korkarım ki siz dünyayı görürsünüz, dünyanın çocukları da sizi görürler*" derdi. Halife bu davranışıyla hem onların bilgi ve tecrübelerinden doğrudan istifade etmek hem de gittikleri yerlerde farklı görüşler ortaya koymaları sebebiyle ortaya çıkabilecek ihtilâfları engellemek istemiştir. Buna karşılık Hız. Osman, selefının koyduğu yasağı kaldırıp sahâbenin istediği yere gitmesine müsaade etti. Sahâbe Medine dışına çıkınca, insanlar onlardan her birini kendi liderleri olarak görmeye, hatta yönetim alternatifi olarak kabul etmeye başladılar. Bu da zamanla eyaletler arasında yeni siyasî gruplaşmalara ve çatışmalara zemin hazırlamıştır.<sup>17</sup>

Hız. Osman dönemi toplumsal hayatında ortaya çıkan değişimlerden biri de kabilecilik düşüncesinin, başka bir ifadeyle asabiyetin sosyal ve siyasal hayatta yeniden etkin hale gelmesidir. Hız. Peygamber'in (sav) kabileler üstü kimliği, ondan sonra gelen halîfelerin gayretleri ve toplumun da bu konuda hassasiyet taşıyan fertlerden meydana gelmiş olması gibi amiller, asabiyetin gücünün belli ölçüde kontrol altına alınmasını temin etmiştir. Ancak Hız. Osman döneminde toplum yapısı ve insanların siyaset algısının kabilevî etkiye kaymasıyla birlikte asabiyet yeniden siyaseti belirleme gücünü kazanmış oldu. Bu durum Hız. Osman'ın halife seçilmesiyle birlikte aynı anda hem Emevî-Hâşimî rekabetinin canlanmasına, hem de bedevî Arapların Kureyş idaresine karşı tavr almalarına sebep olmuştur. Başlangıcı geçmişe dayanan Emevî-Hâşimî mücadelesi Hız. Peygamber (sav) döneminde yaşama imkânı bulamamıştır.

Keza ilk halîfeler Hız. Ebû Bekir ile Hız. Ömer'in asabiyet konusundaki hassasiyetleri sebebiyle Emevî-Hâşimî rekabeti sosyal hayatta belirgin bir tesir icra edememiştir. Ancak Hız. Osman'ın hilâfete geçmesiyle Benî Hâşim ve Benî Ümeyye arasındaki çekişme yeniden gündeme gelmiş, üstelik yönetimde bu kabileye ağırlık verilmesi toplumdaki siyasî sürtüşmeyi daha da alevlendirmiştir. Bunun neticesinde idareye karşı oluşan muhalif gruplar Hâşimoğulları'nı kendileri için muhalefet merkezi olarak görmeye başlamışlardır. Zamanla yönetimden memnun olmayan diğer kabileler de Benî Hâşim'in yanında saf tutunca muhalefet güçlenmiştir. Böyle bir gelişme neticesinde İslâm

<sup>17</sup> Taberî, *Tarih*, IV, 397.

toplumunda Emevîleri destekleyenler ve Hâşimoğulları'nı destekleyenler şeklinde ikili siyasî blok meydana gelmiştir ki, bu durum asabiyetin yeniden sahne almasından başka bir şey değildir.

Hız. Osman'ın politikası sadece Kureyş içinde Emevî-Hâşimî şeklindeki bir siyasî hizipleşmeye sebep olmakla kalmamış, diğer Arap kabilelerinin Kureyş'e karşı kabile asabiyetlerini açığa vurmalarını da tetiklemiştir. Dolayısıyla bu dönemde yeniden canlanan Emevî-Hâşimî asabiyeti mücadelesine Kureyşli olan ve olmayan Araplar şeklindeki yeni bir politik rekabet eklenmiştir. Öyle ki idarî mevkilerin Kureyş tarafından işgal edilmiş olmasından rahatsızlık duyan bu kabileler, yönetimde de artık kendilerinin söz sahibi olmalarının zamanının geldiğini dile getirmeye, bu tür taleplere cevap vermeyen idareyi açıkça tenkit, hatta tehdit etmeye başlamışlardır.<sup>18</sup>

Hız. Osman döneminde ekonomik alanda da büyük değişimlere şahit olunmuştur. Hız. Peygamber (sav), davet sırasında iktisadî farklılıkları ortadan kaldırmaya çalışmış, merhamet ve sosyal yardımlaşmayı teşvik ederek Mekke toplumunda ekonomik alandaki problemleri en alt düzeye indirme gayreti içinde olmuştur. Bu amaçla zekât farz kılınmış, altın ve gümüş stoku yasaklanmış, karaborsa menedilmiş, malî politikanın birinci hedefi olarak fakirlerin ve zayıfların durumlarının düzeltilmesi kabul edilmiştir.<sup>19</sup> Hız. Peygamber (sav) dönemi maddî imkânları genelde dinin tebliği yolunda sarf edilmiş, zekât ve ganimetten oluşan devlet gelirleri Müslümanların zarurî ihtiyaçlarını karşılamak için kullanılmıştır. Hız. Ebû Bekir de iktisadî alanda Hız. Peygamber'in (sav) uygulamalarını aynen takip etmiştir. Ancak daha sonra Sâsânîler ve Bizans üzerine gerçekleştirilen fetihler sonucunda devlet gelirlerinin muazzam artışıyla, toplumda ekonomik anlamda büyük değişimin yaşandığı bir süreç başlamıştır. Kısa sürede çok miktarlardaki mal ve para girişi toplumda rahatlık ve bolluk döneminin yaşanmasına ve dünyevîleşme temayüllerinin tezahürüne sebep olmuştur. Ekonomik imkânların artışıyla, Müslümanlar kanaat toplumundan refah toplumuna geçmişlerdir. İktisadî gelişmenin tabîi bir yansıması olarak cemiyet hayatında meydana gelen değişimin halkı olumsuz yönde etkileyeceğinden endişelenen Hız. Ömer, "*haberiniz olsun ki Mecûsî devleti kökünden yıkılmıştır. Artık onlar Müslümanlara*

<sup>18</sup> Hız. Osman dönemi hadiselerinde kabile rekabetlerinin etkisi hakkın bk. Barlak, Hasan, *Arap Kabilecilik Anlayışın Hız. Osman Dönemi Siyasî Gelişmelerine Etkisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ondokuz Mayıs ÜSBE, Samsun 2006.

<sup>19</sup> Dûrî, Abdülaziz, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 100.

zarar verebilecek bir karış toprağa dahi sahip değillerdir. Allah onların tüm varlıklarını sizlerin ellerine vermiştir. Bundan sonra Allah sizlerin nasıl davranacağınızı imtihan edecektir. Ben bu ümmet hakkında kolay kolay korkmam, ancak sizin tarafınızdan gelecek kötülüklerden korkarım"<sup>20</sup> sözleriyle ashâbı uyurma ihtiyacı duymuştur. Halîfe başka bir sefer, büyük miktarlardaki ganimetlerin Medine'ye getirildiğine şahit olduğu zaman gözyaşlarını tutamamış ve "Allah'a yemin ederim ki, Allah bunları kime verdiyse onlar birbirlerini kıskanmış, birbirlerine kin beslemişlerdir. Birbirlerini kıskananları da Allah mutlaka birbirine düşürür" sözleriyle endişesini dile getirmiştir.<sup>21</sup>

Hız. Ömer halîfeliği döneminde teşkil ettiği divan sisteminde Müslümanlar arasında Hız. Peygamber'e (sav) yakınlık, İslâm'ı kabul etmede öncelik, yararlı hizmet ve faaliyetler gibi kriterler tespit ederek maaş uygulamasını getirmişti. Buna göre Bedir'e katılanlara yılda 5000, Bedir'den Hudeybiye'ye kadar müslüman olanlara 4000, Hudeybiye'den ridde savaşlarına kadar geçen zamanda müslüman olanlara 3000, ridde savaşlarından Kâdisiye ve Yermük savaşlarına kadarki sürede Müslüman olanlara 2000, bundan sonra müslüman olanlara da 1000 dirhem tahsis etmişti. Bu sistemin anlamı pratikte Muhâcirlerle Ensârı üstün tutmak, maaşta onları öne geçirmektir.<sup>22</sup> Bunun sonucu olarak Kureyş'e mensup Araplar, gerek ganimetlerden elde ettikleri paylar gerekse erken Müslüman olmanın verdiği avantajla divandan diğer Araplara göre çok yüksek maaş almaları sebebiyle muazzam bir ekonomik gelir elde etmişlerdi.

Öte yandan onlar asıl meslekleri olan ticaretle kazançlarını daha da artırdılar. Bunun tabîî sonucu olarak zamanla ekonomik gücün büyük bir kısmı Kureyş'in kontrolüne geçmiştir. Yeni durum Mekkeliyle diğer kabileler arasında büyük bir iktisadî uçurum ve maddî tabakalaşma meydana getirmiştir. Kaynaklarda zikredilen sahâbe terekeleri dikkate alınırca tabakalar arasındaki ekonomik farklılaşmanın boyutları daha da iyi anlaşılır. Nitekim Hız. Zübeyr b. Avvâm vefatından sonra sahip olduğu evler dışında 50 bin dinar, 1000 cariyeye, 1000 at miras bırakmış, Hız. Talha b. Ubeydullah'ın Irak geliri günlük 1000 dinara ulaşmıştır. Hız. Abdurrahman b. Avf 100 at, 1000 deve, 10 bin koyuna sahip olduğu halde vefat etmiş, malının kıymeti 336 bin dinara ulaşmıştır. Zeyd b. Sâbit vefatından geriye değeri 100 bin dinarı bulan

<sup>20</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 19.

<sup>21</sup> Taberî, *Tarih*, IV, 30. Bu konuda geniş bilgi için bk. Erten, Hayri, "Hız. Ömer Döneminde Toplumsal Değişme", *SÜİFD*, sy. 6, Konya 1996.

<sup>22</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 297-302.

mallar, sahip olduğu köyler dışında değerli altın ve gümüş külçeler bırakmıştır. Ya‘la b. Münebbih ölünce alacakları ve gayr-i menkullerden başka kıymeti 100 bin dinara ulaşan bir miras bırakmıştır. Sa‘d b. Ebû Vakkâs’ın terekesi ise toplam 250 bin dinara ulaşmıştır.<sup>23</sup> Burada işaret edilen gelir dağılımındaki farklılık, sonuçta Kureyş ile çevre Araplar arasındaki husumeti artırmış, bu durum dahilî problemlerin ortaya çıkışında ve yayılmasında önemli derecede rol oynamıştır.<sup>24</sup>

Dinî alanda meydana gelen değişimler de Hz. Osman döneminin iç sorunlarında pay sahibi kabul edilmelidir. Buradaki dinî değişimden kasıt, İslâmî hükümlerin yeni olaylar karşısındaki yorumu ve bunun amelî alana yansımaları şeklinde görülen ictihad uygulamaları değildir. Bu durum, bizzat İslâm’ın temel prensipleri olan Kur’ân ve Hz. Peygamber’in (sav) sünneti çerçevesinde sahâbenin yorumuyla şekillenen farklı bir alandır.

Dinî değişimden asıl kastedilen, İslâm toplumu bünyesine fetihler sonucunda katılan farklı etnik kimliklerin, önceki din ve inanışlarının etkisiyle İslâm düşüncesine dahil ettikleri yeni ve farklı inanç ve kültür örnekleridir. Bütün bunlar İslâm dininin algılanışı, yorumlanması yönünden ciddi bir değişime yol açmıştır.<sup>25</sup> Bu inanç ve fikirlerin İslâm tarihi sürecindeki yansımalarını, çeşitli fikirler çerçevesinde ortaya çıkan siyâsî ve itikadî firkalar şeklinde görmek mümkündür.<sup>26</sup>

### C. Dünyevîleşmeye Karşı İlk Tepkiler

Hz. Osman’ın halifeliği döneminde dünyevîleşme olarak nitelendirilebilecek tavır ve davranışlara gerek ferdî gerekse toplumsal açıdan tepkiler verildiğine şahit olunmuştur. Bunlara örnek olarak ferdî planda Ebû Zer el-Ğıfârî’nin faaliyetlerini, toplumsal planda da

<sup>23</sup> Mesudî, *Mürûcû’z-Zeheb*, II, 342-343.

<sup>24</sup> Dûrî, Abdülaziz, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 100-101, 102-103. Bu konuda değerlendirmeler için bk. Demirci, Mustafa, “Hz. Osman Devri Fitne Olaylarının Sosyoekonomik Boyutları”, *İslâmiyât*, c.7, sy. 1, Ankara 2004, s. 155-170.

<sup>25</sup> Ahmed Emin, *Fecru’l-İslâm*, s. 85. Ayrıca bk. Dûrî, s. 100.

<sup>26</sup> Hz. Osman döneminde siyâsî, ictimaî, iktisadî ve dinî değişimler hakkında geniş bilgi için bk. Varol, Bahaüddin, “Raşid Halifeler Dönemi Toplumsal Değişme Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, s. 195-212. Ayrıca bk. Apak, Adem, “Hz. Osman’ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasî Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Usûl İslam Araştırmaları*, sy. 4, Temmuz-Aralık 2005, s. 156-170.

İslâm'ın adalet ve liyakat prensiplerinin terk edilerek idarenin salt Ku-reyş'in ve Ümeyyelilerin tekeline alındığı ileri sürerek harekete geçen Kûfelilerin isyan ve ihtilal girişimini göstermek mümkündür.

### 1. Ebû Zer el-Gıfârî'nin Muhalefeti

Hız. Ömer döneminde gerçekleştirilen ve Hız. Osman'ın halîfeliğinin başlangıç sürecinde devam eden fetih hareketleri neticesinde Müslümanlar muazzam maddî imkânlar elde etmişlerdi. Sosyal devletten refah toplumuna geçişin bir sonucu olarak toplumda nefis gıdalarla beslenmek, güzel elbiseler giymek, pahalı atlara binmek, güvercin uçurmak, bahçelerde gezip eğlenmek gibi dünyevîleşmeyi çağrıştıran yeni adetler ortaya çıkmıştı.<sup>27</sup> Toplumda meydana gelen bu kültür değişimine<sup>28</sup> şahit olan Ebû Zer el-Gıfârî, Hız. Peygamber (sav) dönemindeki sıkıntı ve zorlukları yaşayan birisi olarak, maddî alandaki bu gelişmelerden son derece rahatsızlık duydu. Öyle ki insanların maddî refaha meyletmeleri ve savurganlığa yönelmeleri, bunun yanı sıra dinî konulardaki kayıtsızlıkları onun tepkisini çekti.

Halkın ve özellikle Emevî ailesinin dünyevî davranışlara bu derece kapılması üzerine fetihlerde elde edilen ve Müslümanlara dağıtılan malların çok olduğunu, refahın insanları gösterişli hayat yaşamaya sevk ettiğini seslendirmeye başladı. Ebû Zer'in protestoları, insanların yaşam standartlarının değişmesine, lüksün yaygınlaşmasına bir tepkiden başka bir şey değildi. Onun görüşlerini paylaşan başka Müslümanlar da yeni gelişmelere karşı çıkıyorlar, bu ve benzeri görüntülerin İslâm'ın ruhuna uygun olmadığını dile getiriyorlardı.<sup>29</sup>

Şahsî hayatında zühd ve takva yolunu benimseyen Ebû Zer, insanların dünyevî istek ve hevesler peşinde koşmalarından duyduğu rahatsızlığı sebebiyle *"altın ve gümüşü yığıp onları Allah yolunda sarf etmeyenler var ya, işte onlara acı bir azabı müjdele"*<sup>30</sup> âyetinin zahirî manasıyla amel ederek Müslümanların yanlarında bir günlük yiyecekten fazlasını bulundurmalarını haram olarak nitelendiriyor, dolayısıyla onların tüm varlıklarını Allah yolunda tasadduk etmelerinin şart olduğunu ileri sürüyordu.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Taberî, *Tarih*, IV, 398.

<sup>28</sup> Kültür değişiminin toplumda meydana getirdiği problemler hakkında bk. Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, İstanbul 1987, s. 129-132.

<sup>29</sup> Hizmetli, *Hız. Osman'ın Öldürülmesi*, s. 168.

<sup>30</sup> Tevbe, 9/34. Buhârî, *Zekât* 4.

<sup>31</sup> Taberî, *Tarih*, IV, 283.

Ebû Zer'in şiddetli eleştirilerine en fazla Şam'daki iktidar ailesi hedef oldu. Hatta onun Ümeyyelileri "*ateş taşıyan kervan*" olarak vasıfladığı rivayet edilir.<sup>32</sup> Ebû Zer'in tenkidine maruz kalan Ümeyyeoğulları kendisini Şam valisi Muaviye'ye şikâyet ettiler<sup>33</sup>. Muaviye ona engel olamayınca Medine'ye gönderdi.<sup>34</sup> Başkente ulaşan Ebû Zer, burada da sert görüşlerini dillendirmeye devam etti. Hz. Osman, ise "*ben ancak bana düşeni yerine getirebilirim. Bu da Müslümanları gayret sarf etmeye ve iktisatlı davranmaya teşvik etmektir. Zühd ve takvaya bağlanmaları konusunda onları mecbur edemem*" cevabıyla onun istediklerini yerine getirmenin imkânsızlığını açıkladı, ancak muhatabına söz dinlemedi.<sup>35</sup>

Devlet başkanı sıfatıyla Hz. Osman'ın Ebû Zer'e verdiği cevabın İslâm hukuku açısından son derece yerinde olduğuna işaret etmek gerekir. Çünkü halifenin Müslümanların ellerinde bulunan malları zorla alarak bunları ihtiyaç sahiplerine dağıtmak gibi bir görev ve yetkisi yoktu. Zekâtı ödedikten sonra halkın istedikleri kadar dünyalığa sahip olmaları dinen meşruydü. Halifenin bunun aksi istikamette davranarak Ebû Zer'in görüşlerini uygulamaya kalkışması hukuksuzluk ve baskı olurdu.<sup>36</sup>

Tarihçiliği yanında bir hukuk adamı olan Cevdet Paşa Ebû Zer'in teklifi karşısında halifenin haklılığını şu sözleriyle dile getirir: "*İnsaf edelim, halifenin bunda ne suçu var? Ebû Zer herkesten bir lokma ve bir hırkaya kanaat eyleyip, fazlasını Allah yolunda sarf etmesini isterdi. Pek güzel bir arzu. Amma hükümet bu babda insanlara cebredebilir mi? Malının zekâtını veren adama, fazlasını tasadduk eyle diye cebr olunabilir mi? Hz. Osman bu konuda ne yapsın?*"<sup>37</sup>

Hz. Osman, Ebû Zer'in seslendirdiği görüşlerin toplumda birtakım huzursuzluklara sebep olabileceğini fark edince, onu Medine'den başka bir yere göndermek istedi.<sup>38</sup> Ebû Zer'in niyeti Mekke'ye yerleşmekti. Fakat halifeden bu konuda muvafakat alamadı. Onun Şam veya Basra'ya gitme teklifi de reddedildi. Hz. Osman neticede kendisini dö-

<sup>32</sup> Buhârî, *Zekât* 4; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 172-173.

<sup>33</sup> Taberî, *Tarih*, IV, 283; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 57.

<sup>34</sup> Ya'kûbî, *Tarih*, II, 172-173; Taberî, *Tarih*, IV, 283-284; Mes'ûdî, *Mürüci'z-Zeheb*, II, 349.

<sup>35</sup> Taberî, *Tarih*, IV, 284; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 57.

<sup>36</sup> Hizmetli, *Hz. Osman'ın Öldürülmesi*, s. 168.

<sup>37</sup> Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, II, 158.

<sup>38</sup> Taberî, *Tarih*, IV, 284.

nemin ulaşım şartlarına göre Medine'ye üç günlük bir mesafede bulunan Rebeze'ye göndermeye karar verdi.<sup>39</sup> Halifenin emriyle Rebeze'ye giden Ebû Zer'e yönetim tarafından bir miktar para ve deve verildi; ihtiyaçlarını karşılaması için kendisine iki hizmetçi istihdam edildi. Ebû Zer 32 (652) yılındaki vefatına kadar ömrünün kalan kısmını burada tamamladı.<sup>40</sup>

Ebû Zer'in Rebeze'ye gönderilmiş olması Hz. Osman'ın en fazla tenkit konusu yapılan uygulamalarından birisidir. Hz. Peygamber'in (sav) sınırlarını ifşa ettiği için sürgüne gönderilen ve ilk iki halife tarafından Medine'ye girmesine izin verilmeyen Hakem b. Ebu'l-Âs halife tarafından sürgünden kurtarılırken, ashâbın önde gelenlerinden Ebû Zer'in sürgüne gönderilmiş olması sürekli mukayese edilmiş, bu uygulamayı gerçekleştiren halife şiddetli bir şekilde kınanmıştır.

Özellikle Ebû Zer'in vefatının ardından, daha önce başına gelenler istismar konusu yapılmış, onun sürgüne gönderilmek suretiyle sıkıntı ve yokluk içerisinde öldüğü dramatik bir şekilde anlatılmıştır. Dolayısıyla yönetime karşı tertip edilen isyan hareketlerinde Ebû Zer ile ilgili yayılan söylentilerin etkisinin olduğu bir gerçektir. Ancak Ebû Zer hakkındaki söylentiler konusunda Hz. Osman'a haksızlık yapıldığı görülür. Hz. Osman, onu kendi isteği dışında Rebeze'ye göndermiş olsa da bu konuda mazur kabul edilmelidir. Çünkü o bir devlet başkanıdır ve emri altında olanları tedip etme hak ve sorumluluğu vardır.<sup>41</sup> Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, Ebû Zer'in Medine'den Rebeze'ye gönderilmiş olması, yönetim için geçici bir rahatlama sağlamışsa da bu uygulama muhaliflere büyük bir koz vermiş ve halifenin yıpratılmasında bir araç olarak kullanılmıştır.<sup>42</sup>

## 2. Kûfe Muhalefeti

Çok farklı etnik çeşitliğe ev sahipliği yapması, dolayısıyla kozmopolit bir mekân olması sebebiyle Kûfe, gerek halifeler gerekse valiler için yönetilmesi en zor şehirlerin başında yer alır. Nitekim hem Hz. Ömer, hem de Hz. Osman en fazla vali değişikliğini burada gerçekleştirmişler, ancak yine de şehir halkını yöneticiler konusunda memnun edememişlerdir.

<sup>39</sup> Ya'kûbî, *Tarih*, II, 172.

<sup>40</sup> Taberî, *Tarih*, IV, 284-309; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb*, II, 350-351.

<sup>41</sup> Taberî, *Tarih*, IV, 283.

<sup>42</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Sarıtaş, Adem, *Ebû Zer el-Ğifârî Hayatı ve Şahsiyeti*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk ÜSBE, Konya 1997.

Hız. Osman'ın halîfeliğinin ikinci döneminde Kûfe'de yönetim aleyhtarı hareketleri organize edenlerin başında şehrin ileri gelenlerinden Ebû Zeyneb, Ebû'l-Verrâ, Mâlik b. el-Hâris gibi şahıslar gelir. Bunlar şehirde sürekli olarak problem çıkarmışlar, yöneticilerini zor durumda bırakmaya çalışmışlardır.<sup>43</sup> Nitekim Velîd b. Ukbe'nin halife tarafından azledilmesini temin ettikleri gibi, ondan sonra şehre vali tayin edilen Sa'îd b. el-Âs'ın, "*Kûfe arazisi Kureys'in bahçesidir*" sözünü bahane ederek onun şehirdeki otoritesini sarsmışlardır. Bu şahıslara daha sonra başka Kûfeliler de katılmıştır. Yönetim muhaliflerinin çoğalmasından rahatsız olan Sa'îd durumu başkente bildirince<sup>44</sup> Hız. Osman, adı geçenlerin Şam'a gönderilmeleri emrini verdi. Halife ayrıca Şam valisi Muaviye'ye şöyle bir bilgi notu gönderdi: "*sanki fitne için yaratılmış olan bazı kimseler sana geliyor. Onların fitne çıkarmalarını önle*".<sup>45</sup>

Muaviye Kûfe'den gelenlere çok iyi davranmış, onlara eyaletlerinde almakta oldukları maaşlarını vermeyi sürdürdüğü gibi, sabah ve akşam öğünlerini birlikte yemek suretiyle kendilerine özel misafiri muamelesinde bulunmuştur. Zaman zaman da onlara tavsiyelerde bulunarak bozgunculuk yapmaktan sakınmalarını istedi. Ancak gelenlerin düşünce ve davranışlarında herhangi bir değişme olmayınca Muaviye onları Kûfe'ye geri göndermiştir. Muhalifler eski faaliyetlerini kaldıkları yerden devam ettirmişlerdir. Durum başkente tekrar intikal ettirilince Hız. Osman yönetim muhaliflerini bu defa ikinci olarak Hims valisi Abdurrahman b. Hâlid b. Velîd'in yanına sürgün etmiş, Abdurrahman gelenlere Muaviye gibi nazik davranmamıştır. Nereye giderse onları da yanına almış, kendisi atına binmiş olarak giderken, onları yaya yürütmüştür. Kûfeliler sonunda pişmanlıklarını ifade ederek validen kendilerini serbest bırakmasını istemişler, Abdurrahman da gitmelerine izin vermiştir.<sup>46</sup>

Ebû Zer el-Ğifârî hadisesinde olduğu gibi, yönetime karşı gerçekleştirilen tepkiler sebebiyle Hız. Osman'ın gerçekleştirdiği bu sürgün kararı da beklenen neticeyi vermemiştir. Kûfe'den Şam'a, daha sonra Hims'a gönderilen yönetim muhalifleri, belki kısa bir dönem için karışıklık çıkarmaktan menedilmişler, ancak onlar daha sonra serbest kaldıklarında eski davranışlarını daha da artırarak devam ettirmişler, sonra da Kûfe'deki isyan hareketlerinin organizatörü olmuşlardır.

<sup>43</sup> Hizmetli, *Hız. Osman'ın Öldürülmesi*, s. 164.

<sup>44</sup> Taberî, *Tarih*, IV, 322-323; Mes'ûdî, *Mürüçü'z-Zeheb*, II, 364.

<sup>45</sup> Taberî, *Tarih*, IV, 325.

<sup>46</sup> Taberî, *Tarih*, IV, 321-326; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 70-72.

Üstelik onlar sadece kendi şehirleriyle iktifa etmeyip, başta Basra olmak üzere isyanın diğer vilâyetlere de yayılması için gayret göstermişlerdir.

### Sonuç

Hz. Osman dönemiyle ilgili olarak ortaya çıkan hadiseleri açıklama sadedinde tarihçiler çok farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunları genel olarak halifenin icraatından, yöneticilerinin uygulamalarından kaynaklanan problemler ile toplumda siyasî, sosyo-kültürel ve dinî alanlardaki değişimlerden kaynaklanan problemler şeklinde iki başlık altında incelemişlerdir. Meydana gelen değişimler toplumun farklı kesimlerinde ferdî ve toplumsal planda farklı derecelerde tepkiyle karşılaşmıştır. Bu süreçte ilk akla gelen tepkiler ferdî palanda Ebû Zer el-Gıfârî'nin öncülüğünü yaptığı muhalefet, toplumsal palanda ise Kûfeliilerin yönetime karşı önce muhalefet ardından da isyan hareketi olarak nitelendirilebilir.

Toplumda meydana gelen kültür değişimine şahit olan Ebû Zer el-Gıfârî, Hz. Peygamber (sav) dönemindeki sıkıntı ve zorlukları yaşayan birisi olarak, maddî alandaki bu gelişmelerden son derece rahatsızlık duymuş, insanların maddî refaha meyletmeleri ve savurganlığa yönelmeleri, bunun yanı sıra dinî konulardaki kayıtsızlıkları onun tepkisini çekmiştir. Halkın ve özellikle Emevî ailesinin dünyevî davranışlara bu derece kapılması üzerine fetihlerde elde edilen ve Müslümanlara dağıtılan malların çok olduğunu, refahın insanları gösterişli hayat yaşamaya sevk ettiğini seslendirmeye başlamıştır. Ebû Zer'in protestoları, insanların yaşam standartlarının değişmesine, lüksün yaygınlaşmasına bir tepkiden başka bir şey değildi. Onun görüşlerini paylaşan başka Müslümanlar da yeni gelişmelere karşı çıkıyorlar, bu ve benzeri görüntülerin İslâm'ın ruhuna uygun olmadığını dile getiriyorlardı. Çok farklı etnik çeşitliğe ev sahipliği yapması, dolayısıyla kozmopolit bir mekân olması sebebiyle Kûfe, gerek halîfeler gerekse valiler için yönetilmesi en zor şehirlerin başında yer almıştır.

Nitekim hem Hz. Ömer, hem de Hz. Osman en fazla vali değişikliğini burada gerçekleştirmişler, ancak yine de şehir halkını gerek kendi icraatleri gerekse tayin ettikleri yöneticiler konusunda memnun edememişlerdir. Bu memnuniyetsizlik Hz. Osman zamanında daha da ileri boyutlara ulaşmış, siyasî ve iktisadî sâiklerle insanlar arasındaki eşitlik ve adalet anlayışı terk edilip yönetim erkinin Kureyş'in tekeline geçtiği iddiasıyla şehir halkı idare aleyhine harekete geçirilmek suretiyle yönetime karşı bir isyan faaliyeti başlatılmıştır. Öyle ki halîfe Hz.

Osman'ın öldürülmesine kadar giden olayların başta gelen müsebbipleri yanlarını Basra ve Mısır isyancılarını da alan Kûfeliler olmuştur.

### Kaynaklar

AHMED EMİN, *Fecru'l-İslâm*, Beyrut 1975.

APAK, Adem, Hz. Osman'ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasî Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Usûl İslâm Araştırmaları*, sy. 4, Temmuz-Aralık 2005.

BARLAK, Hasan, *Arap Kabilecilik Anlayışın Hz. Osman Dönemi Siyasi Gelişmelerine Etkisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ondokuz Mayıs ÜSBE, Samsun 2006.

CEVDET PAŞA, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, I-IV, (nşr. Mümin Çevik), İstanbul 1969.

DEMİRCİ, Mustafa, “Hz. Osman Devri Fitne Olaylarının Sosyoekonomik Boyutları”, *İslâmiyât*, c.7, sy. 1, Ankara 2004.

DÛRÎ, Abdülaziz, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, (çev. Hayrettin Yücesoy), İstanbul 1991.

ERTEN, Hayri, “Hz. Ömer Döneminde Toplumsal Değişme”, *SÜİFD*, sy. 6, Konya 1996.

FIĞLALI, E. Ruhi, “Abdullah İbn Sebe Meselesi”, (*Çağımızda İtikadî ve İslâm Mezhepleri*, Ankara 1993.

HİZMETLİ, Sabri, “Tarihî Rivayetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi”, *AÜİFD*, sy. XXVII, Ankara 1985.

İBN HİBBÂN, Muhammed b. Hibban b. Ahmed b. Ebî Hatim (354/965), *Kitabu's-Sikat*, I-II, Haydarabad 1975.

İBN SA'D, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-VIII, Beyrut ts. (Dâru Sâdır).

İBN ŞEBBE, Ebû Zeyd Ömer el-Basrî (262/876), *Tarihu'l-Medineti'l-Münevvere*, (thk. Fehim Muhammed Şeltut) I-IV, ? ts.

İBNÜ'L-ESÎR, İzzüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (630-1232), *el-Kâmil fi't-Tarih*, I-IX, Beyrut 1986.

MES'ÛDÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (345/956), *Mürûcü'z-Zehab*, I-IV, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Mısır 1964.

SARITAŞ, Adem, *Ebû Zer el-Ğıfârî Hayatı ve Şahsiyeti*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk ÜSBE, Konya 1997.

TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), I-XI, Beyrut ts. (Dâru's-Süveydân).

TURHAN, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, İstanbul 1987.

VAROL, Bahaüddin, "Raşid Halifeler Dönemi Toplumsal Değişme Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *İSTEM*, y. 3, sy. 6, Konya 2005.



## MÜZAKERE

Aydın ÖZKAN\*

Hepinizi saygı ve sevgi ile selamlayarak sözlerime başlamak istiyorum. Adem Apak hocamın tebliği üzerinde konuşmak daha doğrusu tebliğinden sonra konuşmak çok zor. Çünkü kendisi bu konularda çok birikimli ve detaylara hakim bir hocamızdır. Gerçekten hacimli ve emek mahsülü bir çalışma ortaya koydular. Çalışmada hem klasik tarih kaynakları (Taberî, Mes‘ûdî, İbnü’l-Esîr vb.) hem de modern araştırmalar kullanılmış, böylece rivayetlerin değerlendirilmesinde dengeli bir yaklaşım sergilenmiştir.

Bu tebliğin bu toplantı açısından önemi çok büyüktür, çünkü dönem bir geçiş ve kopuş dönemidir ve dönem sonrası hiç bir şey eskisi gibi olmayacaktır artık. Öncelikli olarak Hz. Osman dönemi öncesine bakmak lazım ki dönemi daha iyi anlayabilelim. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemleriyle kurulan paralellikler, Hz. Osman dönemindeki toplumsal huzursuzlukların kökenlerini anlamak açısından önemli bir çerçeve sunmaktadır.

Hz. Ebû Bekir’in iki yıllık iktidar döneminde başlıca kritik meseleleri:

1. Peygamberin mirası meselesi: Bu mesele Abbasi halifesi Memun dönemine kadar devam etti Medine valisine fedek arazisinin Hz. Fatıma nesline verilmesini emretti.

2. Zekât vermeyenler meselesi,

3. Hz. Ömer’i halife tayin etmesi,

3. Hz.Ömer dönemi kritik meseleler: Hz. Ömer kabileler arası dengeyi iyi korumuş Ahmed Eminin tabiriyle “o arabın ruhunu iyi biliyordu”. Dönemindeki kritik meseleler ise:

1.Hz.Halidi görevden alıp yerine Hz. Ebû Ubeyde’yi tayin etmişti,

---

\* Doç. Dr. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

2. Kendi kabilesini yanına yaklaştırmamış ve tedbir olarak sahabenin Medine dışına çıkışını da yasaklamıştı çünkü sahabenin karizması çok önemliydi.

3. Halktan gelen şikâyet üzere Kûfe valisi Ammar b. Yasir'î halka kötü davrandığı için görevden almış, yerine Ebû Musa el-Eş'arî'yi atamıştır.

4. Halife seçimi için Kureys'den altı aristokrat kişi seçsin demişti.

Hz. Osman dönemi kritik meselelerini çeşitli başlıklar altında sıralamak isterim:

1. Ubeydullah b. Ömer'in, babası Hz. Ömer'in katillerini öldürmesi (Babasını şehit eden Ebû Lü'lü ve işe bulaşan Hürmüzan ve Hıristiyan köle Cüfeyne) ve Hz. Osman'ın onu affı meselesi, Hz. Ali'nin bu karara muhalefet ederek kısas uygulanmasını istemesi,

2. Hz. Ömer ve Hz Ebû Bekr dönemindeki kayırmalar, adaletten uzaklaşmalar toplum tarafından tölere edilmiştir. Ama Hz. Osman dönemi meydana gelen aşağıdaki süreçler toplumda büyük yaralar açmıştı:

1. Nepotizm (latince yeğen) akraba kayırmacılığı: Basra valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî valilikten alınarak yerine halifenin anne tarafından akrabası olan Abdullah b. Âmir getirilmiş (H.29/M.649-650), Mısır fatihi Amr b. el-Âs bölge valiliğinden uzaklaştırıldıktan sonra onun makamına halifenin sütkardeşi Abdullah b. Sa'd tayin edilmiştir (H.27/M.647). Hz. Ömer döneminde Kûfe valiliğine atadığı Sa'd b. Ebû Vakkas görevden alınıp yerine anne bir kardeşi Velid b. Ukbe b. Ebû Muayt atanmış, Hz. Ömer zamanından itibaren Şam valiliği görevini sürdüren Muaviye ise görevinde bırakılmıştır.

2. Yandaş ve candaşlara imkân sağlama,

3. Keyfî harcamalar<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> Halifenin amcasının oğlu Haris b. Hakem'e 300 bin dirhem para, deve vermesi ve Medine pazarı sorumlusu yapıyor. Zeyd b. Sabit 100 bin dirhem bu kişi sonradan hazine sorumlusu yapılıyor, Huda gelirlerinden 300 bin dirhemi

## 4. İdarecilerin keyfi tasarrufu,

5. İdareciler din dışı hayat yaşamaları, dinî hassasiyeti olmayan kişiler görevlere atanıyor. Buna örnek Kûfe valiliğine atadığı Sa'd b. Ebû Vakkas'ı görevden alıp, yerine anne bir kardeşi Velîd b. Ukbe b. Ebû Muayt'ı getirmiş (H.26/M.647), içki içen birisi getirilmiş, sabah namazlarında şiir okumuş, Velîd'in azledilmesinden sonra eyaletin sorumluluğu yine Ümeyyeli Sa'îd b. el-Âs'a verilmiştir (H.30/M.650-651).

Medine'de Hz. Osman'a ve yönetim biçimine muhalefet eden kişiler Ammar b. Yasir, Halid b. Velid'in kavmi Beni Mahzun'dandı. Ebû Bekir'e de muhaliftir. Hz. Ömer döneminde Kûfe valisi olmuş, Hz. Osman döneminde dövülerek baskıya tabi tutuluyor. Akriba kayırmasına karşı çıkıyor, muhaliflere baskıdan rahatsız. Ukbe b. Amir tarafından dövülecek ve daha sonra Ümmü Seleme'nin kapısına bırakılıyor.

Bir diğer rivayet, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvam, Mikdat b. Esved, İbn Mesud ve Ammar b. Yasir beraber halifeye, ters giden şeyleri ifade etmek için rapor sunmak istiyorlar, onlar yoldan dönüyorlar Ammar yalnız giriyor içeriye.

2. İbn Mesud (başta memnunken sonra muhalif) rıdvân biatına, Bedir savaşına katıldığını Osman'ın katılmadığını, Osman'ın adamı Abdullah Zema onu dövüyor, maaşı kesiliyor. Kûfe'de Abdullah b. Mesud hazine sorumlusu, aynı zamanda Emevi valileri borç alıyor ama geri ödemiyorlar. Kûfe valisi velid b. Ukbe de borç alır, geri ödemez, İbn Mesud'u Osman'a şikâyet ediyor, Osman da onu uyarıyor. Ammar b. Yasir'e benim cenazemi sen kaldır, halife Osman'ı çağırmanın diyor.

---

bağışlıyor, Hakem b. Ebû'l-As Hz. Osman'ın akrabası, amcası Hz. Peygamber hakkında ileri-geri konuşmuş, evini gözetmiş onu Taif'e sürmüştür. Halifenin amcasının oğlu ve devlet kâtipliği görevine getirdiği Mervan b. Hakem'e Mısır humusunu ve Fedek iktasını veriyor. Kûfe valisi Said b. As 100 bin dirhem. b. Halid b. Esid'e, damadına Basra valisine talimat verip 600 bin dirhem para ödemesini istiyor. Yeni fethedilen İfrikiye ganimetlerinin bir kısmının Abdullah b. Sa'd'a verilmesi.

3. Ebû Zer Gıfarî, Şam ve Kıbrıs fethine katılıyor. Mekkede dönemin halifesi ve yönetimini tenkitlere başlıyor, halife onu Şam'a gönderiyor. Onunla ilgili bir rivayet vardır -Allah ona merhamet etsin- yalnız yaşar, yalnız gezer, yalnız ölecektir. Şam'da Muaviye onun tekrar Medine'ye gönderiyor. Bu sefer Halife onun Rebeze Köyü'ne sürgüne gönderiyor ve vefat edene kadar burada kalıyor.

4. Hz. Aişe ve Hz. Ali de dönemin yönetimine muhaliftir. Amr ibn As Hz. Osman'a karşıydı ama Ali döneminde Muaviye ile birlikte oldu, kendisini tenkit edenlere Aliyle olsam şimdi evde oturuyor olacaktım der.

Hz. Osman'ın en çok itiraz edilen uygulamalarından akrabalar devlet hazinesinden yardımda bulunulması sonucu akrabalarını zenginleştirilmesi ve atamalar için şöyle bir yol izlenebilirdi. Burada Hz. Osman'ın yardımda bulunma icraatını sadece "Gelişen olaylardan Hz. Osman'ın benimsediği sıla-i rahim düşüncesinin Emevî ailesi tarafından istismar edildiği anlaşılmaktadır." şeklinde açıklamak eksiklik olarak görülebilir. Ayrıca Hz. Osman'ın "Ebû Bekir ve Ömer, ellerinde olan hakkı terk ettiler, akrabalarına mal vermediler. Ben ise malı aldım ve akrabalarım arasında taksim ettim" demesi de bir mânâda fitneye katkıda bulunmuş olacağı da düşünülebilir. Buna göre İslâm toprakları genişliyor, büyüyor yani daha sonraki dönemlerde de büyüme devam ediyor. Hz. Osman döneminde de Mısır'a girilmiş, Libya ve Tunus'a kadar ulaşılmış, öbür tarafta İran alınmış, daha ilerilere kadar gidilmiş, çok büyük ganimetler, araziler elde edilmiş ve bu arazilerin büyük bir çoğunluğu üretime açık arazilerdir. Şayet burada elde edilen ganimet ve arazi gelirleri Kur'ân'ın işaret ettiği mal ve zenginlik ile ilgili ayetler göz önünde bulundurularak adilane şekilde taksim edilseydi. Halifenin yönetimi altındaki tüm topluluklar, Kureyşiler veya diğer bedeviler bu taksimden mutlu olacaklar ve itirazları tutarsız olacaktı.

Yönetim kademelerine Benî Ümeyye'ye<sup>2</sup> mensub şahısları getirmesi ise temel sıkıntılardan biriydi. Asabiyet kavramı Araplar nezdinde önemli olsa da İslâm ile büyüyen ve genişleyen bu yapıya uygun

<sup>2</sup> Emevilere tuleka denilmiştir. Bunlar sonradan dine dahil edildikleri için Mekke'nin fethinden sonra teslim oldular.

bölge insanlarından da atamaların yapılması çeşitli kabilelerin temsiliyeti açısından gerekliydi.

Tepkiler kısmında Ebû Zer ve Kûfe muhalefeti dışındaki diğer bireysel ve kolektif tavırlar (örneğin Basra'daki huzursuzluklar veya Mısır'daki isyan hareketleri) daha kapsamlı ele alınabilirdi. Sebep sadece Yönetici ataması olarak ele alınmamalı ve devlet yönetiminde sû-i istimler, zimmete para geçirme, gelir dağılımındaki farklılıklar gibi hususlar toplumu rahatsız ettiği aşikârdır.

İslâm'ın temel prensipleri olan Kur'ân ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti çerçevesinde mal taksimatı, zekât, sadaka ve mal ile olan ilişkiler ayrıca adalet ve liyakatle ilgili prensipler terk edilmeyecek bu kaynaklara direk bağlı olarak uygulanma yoluna gidilmeliydi.

Mesela Ebû Zer'in protestoları, insanların yaşam standartlarının değişmesine, lüksün yaygınlaşmasına, insanların maddî refaha meyletmeleri ve savurganlığa yönelmelerine bir tepkiden başka bir şey değildi. Ebû Zer'in talepleri Kur'ânî emirlere uygundu. Hz. Osman'ın ise "ben ancak bana düşeni yerine getirebilirim. Bu da Müslümanları gayret sarf etmeye ve iktisatlı davranmaya teşvik etmektir. Zühd ve takvaya bağlanmaları konusunda onları mecbur edemem" cevabı açık Kur'ânî emirler karşısında çok tatmin edici değildi.

Özetle bu çalışma, İslâm'ın ilk döneminde siyasî, iktisadî ve toplumsal dönüşümlerin nasıl bir dünyevîleşme algısı oluşturduğunu ve buna verilen tepkileri açıklayan önemli bir akademik katkıdır. Günümüzde İslâm toplumlarında benzer süreçlerin nasıl yaşandığına dair sosyolojik okumalarla desteklenirse, tarihî bir perspektifin yanı sıra çağdaş yorumlara da ışık tutabilir.



## VII

### HADİS RİVAYETLERİNDE

### DÜNYA HAYATI VE DÜNYEVİLEŞMEYE BAKIŞ

Abdulvahap ÖZSOY\*

#### Giriş

Hadis rivayetlerinde dünya hayatını bütünüyle ele almak bir tebliğin boyutlarını haylice açacak mahiyettedir. Çünkü dinin ve peygamberlerin gönderilişinin en önemli gayelerinin başında insanları inzâr gelmektedir<sup>1</sup>. İnzar yani uyarı ise bu dünya hayatının merkezinde yer almaktadır<sup>2</sup>. Bu itibarla Hz. Peygamber farklı ifade, üslup ve anlatılarla dünya hayatına dair bakışını ortaya koymuştur. Dolayısıyla ilgili konuyu bütününe dair fikir verecek mahiyette tahsis etmek gerekmektedir. Bu çerçevede hadis rivayetlerinde dünya konusunun dünya kelimesinin merkeze alınmasıyla tahsis edilmesi bütüne dair sağlıklı bir değerlendirme yapmamıza izin verecek bir sınırlandırma olacaktır. Böylesi bir saikle çalışmada dünya ifadesinin yer aldığı farklı hadis metin öbekleri merkeze alınmış ve Kütüb-i tısâ merkezli bir inceleme yapılmıştır.

Yapılan incelemede dünya kelimesinin yer aldığı farklı hadis metin öbeklerinin 130 civarında olduğu tespit edilmiştir.<sup>3</sup> Bu anlatılarda ön plana çıkan hususları farklı başlıklar altında ele almak mümkün olacaktır.

#### Rivayetlerde Dünya Kelimesinin Kullanımı

Dünya kelimesi hadis rivayetlerinde bir takım nitelermelerle birlikte kullanılmaktadır. Bu nitelermeler Hz. Peygamber'in dünyaya bakışına dair bir fikir verecek mahiyettedir. Tespit edebildiğimiz nitelendirmeler şu şekilde sıralanabilir:

---

\* Prof.Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

<sup>1</sup> Bk. el-En'âm 6/19, 92; el-A'râf 7/2; el-Enbiyâ 21/45.

<sup>2</sup> Bk. Hayati Hökelekli, "İnzâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020).

<sup>3</sup> Arent Jean Wensinck, *el-Mu'cemü 'l-müfehres li-elfazi 'l-hadisi 'n-nebevi: Concordance et indices de la tradition musulmane.* (Leiden : E.J. Brill, 1936) D-N-V maddesi.

1. Dünya mümin için bir hapishanedir.<sup>4</sup>
2. Mel'undur, Allah'ın rahmetinden uzaktır.<sup>5</sup>
3. Bir metadır, geçici süreliğine kendinden istifade edilen bir nimettir.<sup>6</sup>
4. Dünya için birikim akılsızlık göstergesidir.<sup>7</sup>
5. Dünya sıkıntılar yurdudur.<sup>8</sup>
6. Dünya süslenmiş bir yerdir.<sup>9</sup>
7. Dünya menfaat yurdudur.
8. Dünya din ile satın alınabilir.<sup>10</sup>
9. Dünyaya karşı Allah'ın koruduğu sevgili kulları vardır. Dünya korunmaya muhtaç olunan bir yer.<sup>11</sup>
10. Dünya tatlı bir yerdir.<sup>12</sup>

4 الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْكَافِرِ

Resûlullah (s.a.v.) «Dünya mü'min'in zindanı, kâfirin cennetidir.» buyurdular (Müslim, Zühd 1, Hadis No: 2956).

5 أَلَا إِنَّ الدُّنْيَا مَلْعُونَةٌ مَلْعُونٌ مَا فِيهَا إِلَّا ذَكَرَ اللَّهُ وَمَا وَالَاهُ وَعَالِمًا أَوْ مُتَعَلِّمًا

“Dikkat ediniz! Dünya ve içindekiler tümüyle melundur. Yani Allah'ın rahmetinden uzaklaştırılmışlardır. Ancak Allah'ı anmak ve Allah'ın rızasını kazanmaya götüren şeylerle; Âlim olup, ilim öğrenip ve ilim öğreten başka... her şey ve herkes.” (Tirmizi, Zühd 14, Hadis No: 2322).

6 الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَخَيْرُ مَتَاعِ الدُّنْيَا الْمَرْأَةُ الصَّالِحَةُ

“Dünya bir metadır; dünya metanın en iyisi ise huyu suyu güzel kadındır” (Müslim, Rada 17, Hadis No: 1467).

7 الدُّنْيَا دَارٌ مَنْ لَا دَارَ لَهُ وَمَالٌ مَنْ لَا مَالَ لَهُ وَلَهَا يَجْمَعُ مَنْ لَا عَقْلَ لَهُ

“Dünya, yurdu olmayanların yurdudur. Onun için, ancak akli olmayanlar mal biriktirir” (Müsned, Hadis No: 2390).

8 الْعَبْدُ الْمُؤْمِنُ يَسْتَرِيحُ مَنْ نَصَبَ الدُّنْيَا وَأَدَاهَا إِلَى رَحْمَةِ اللَّهِ

“Mü'min kul, Dünya'daki meşakkatlerden ve sıkıntılardan kurtulmuş...” (Müslim, Cenâiz 13, Hadis No: 950).

9 أَخَوْفُ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يُخْرِجُ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ زَهْرَةِ الدُّنْيَا

“Sizin için en ziyâde korktuğum şey Allah'ın size verdiği dünya zinetleridir” (Buhârî, Zekât 47, Hadis No: 1465).

10 يَبِيعُ دِينَهُ بِعَرَضٍ مِنَ الدُّنْيَا

“Küçük bir dünyalık karşılığında dinini satacaktır” (Müslim, İman 54, Hadis No: 118).

11 إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا حَمَاهُ الدُّنْيَا كَمَا يَظَلُّ أَحَدَكُمْ يَحْمِي سَقِيمَةَ الْمَاءِ

“Allah bir kulu severse, sizden birinizin (dokunacak olması halinde) hastasını sudan korumayı sürdürdüğü gibi, o kulunu da dünyaya karşı korur” (Tirmizi, Tıbb 1, Hadis No: 2036).

12 إِنَّ الدُّنْيَا حُلْوَةٌ خَضِرَةٌ

“Şüphesiz dünya tatlı, yeşildir” (Müslim, Zekât 43, Hadis No: 1052).

11. Dünya ahirete nispetle Allah katında çok değersizdir/bir par-maktaki su/sivrisinek kanadından daha değersizdir.<sup>13</sup>

12. Dünya bir uğrak yeri, geçici bir yurttur.<sup>14</sup>

13. Dünya Hz. Peygamber'in ahiret karşısında tercih etmediği bir yerdir.<sup>15</sup>

14. Dünya fitnesinden sığınılacak bir yerdir.<sup>16</sup>

15. Hz. Peygamber, "Dünya işini siz; ahiret işini ben bilirim" demiştir.<sup>17</sup>

16. Dünya ömrünün sonuna gelmiştir.<sup>18</sup>

Bu tavsif ve anlatılarda kullanılan dünya kelimesinin birbirin-den farklı anlamlara geldiği de görülmektedir. Tespit edebildiğimiz an-lamlar şu şekilde sıralanabilir:

1. Dünya kelimesinin kullanıldığı hadislerin büyük çoğunlu-ğunda Yerküre anlamında, mekân, ontolojik düzlem.<sup>19</sup>

2. Zaman anlamında ahiretten önceki hayat<sup>20</sup>

13 وَاللّٰهُ مَا الدُّنْيَا فِي الْاٰجِرَةِ اِلَّا مِثْلُ مَا يَجْعَلُ اَحَدُكُمْ اِصْبَعَهُ هَذِهِ - وَاشَارَ بِحَيْبِ السَّبَابَةِ - فِي الْيَمِّ فَلَيَنْظُرُ بِمِ بَرِّجَعِ

"Vallahi ahiretin yanında dünya ancak birinizin şu parmağını... denize daldırıp (oradan çıkardığı su) kadarıktır" (Müslim, Cennet 55, Hadis No: 2858).

14 مَا اَنَا وَالدُّنْيَا اِلْمَا اَنَا وَالدُّنْيَا كَرَاكِبِ اسْتَظَلَّ تَحْتِ شَجْرَةٍ ثُمَّ رَاحَ وَتَرَكَهَا

"Ben, dünya (nimetleri) ile beraber değilim. Benim dünya ile beraberliğim ancak bir ağacın altında biraz gölgelenip (dinlenip), sonra giden ve ağacı bırakan (yolcu) bir binici (nin ağaçla beraberliği) gibidir" (Tirmizî, Zühd 17, Hadis No: 2377).

15 عَبْدٌ خَيْرٌ لِّلّٰهِ بَيْنَ اَنْ يُؤْتِيَهُ زَهْرَةَ الدُّنْيَا وَبَيْنَ مَا عِنْدَهُ فَاخْتَارَ مَا عِنْدَهُ

"Bir kul ki, Allah kendisini dünya nimetlerini vermekle kendi nezdindekiler arasında muhayyer bırakmış, o da onun nezdindekileri seçmiştir" (Müslim, Fedâilu's-Sahâbe 1, Hadis No: 2382).

16 وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الدُّنْيَا وَعَذَابِ الْقَبْرِ

"Allah'ım (c.c) sana dünya fitnesinden ve kabir azabından sana sığınırım" (Buhârî, Cenâiz 88, Hadis No: 1377).

17 اَنْتُمْ اَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ

"Siz dünyanın işini daha İyi bilirsiniz!" (Müslim, Fedâil 37, Hadis No: 2363).

18 لَمَّا كَانَ عِنْدَ مُغِيرِ بْنِ الشَّمْسِ قَالَ اَلَا اِنَّ مِثْلَ مَا بَقِيَ مِنَ الدُّنْيَا فَيَمَّا مَضَى مِنْهَا مِثْلَ مَا بَقِيَ مِنْ يَوْمِكُمْ هَذَا فَيَمَّا مَضَى مِنْهُ

Güneş batmaya yaklaştığında Allah Resûlü (en son) şöyle buyurdu: "Dikkat ediniz! Yaşanan kısmına nispetle geri kalan dünya hayatının misali, geçen kısmına nispetle şu gününüzün geri kalan kısmı gibidir." (Ahmed b. Hanbel, III, 19).

<sup>19</sup> Örnek olarak bk. İbn Mace, Cihâd 10.

<sup>20</sup> Örnek olarak bk. İbn Mâce, Fiten, 24.

### 3. Nimet, mal, mülk, maddi ve manevi menfaat<sup>21</sup>

Dünya ile ilgili rivayetlerin bir kısmında dünya ve içindekilerin mukayese edildiği birtakım şeyler bulunmaktadır. Dünya ve içindekiler bunların hiçbirisi kadar değerli kabul edilmez:

1. Cihad<sup>22</sup>
2. İlim<sup>23</sup>
3. Cennetten az bir yer (Bir karış, bir kamçının kapladığı yer)<sup>24</sup>
4. Bazı amellerin sevabı (sabah namazının iki rekatlık sünneti-Belli bir miktar Kur'ân okuma)<sup>25</sup>
5. Cehennemdeki en hafif azaba bile değmez.<sup>26</sup>
6. Cenneti terk etmeye değmez. (Bütün dünya verilse de cennetten çıkılmaz)<sup>27</sup>
7. Allah katında sivrisineğin kanadı kadar değeri olsaydı kâfirlere bir yudum su verilmezdi.<sup>28</sup>

<sup>21</sup> Örnek olarak bk. Buhârî, Meğâzî, 12.

<sup>22</sup> غَدْوَةٌ أَوْ رُوحَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا

"Sabahleyin veya akşamleyin herhangi bir vakitte Allah yolunda (cihâd için) bir kere yürüyüş, dünyadan ve dünyadaki şeylerin hepsinden hayırlıdır" (Müslim, İmare 106, Hadis No: 1880).

<sup>23</sup> ثَلَاثٌ لِأَنَّ يَكُونَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَّبِعُهُنَّ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا الْكَلَالَةُ وَالرِّبَا وَالْخِلَافَةُ

"Üç mesele vardır ki Rasulullah (s.a.v.) onları (açıklamış olsaydı O'nun) açıklaması bana dünyadan ve dünyadaki bütün şeylerden daha sevimli (olacak)tı: 'Kelâle, faiz ve hilâfet'" (İbn Mâce, Ferâiz 2, Hadis No: 2727).

<sup>24</sup> لَمْ يُضِغْ سَوْطٍ فِي الْجَنَّةِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا

"Andolsun ki, Cennet'te birinizin kamçısı (kadar) bir yer, dünya ile içindeki şeylerden daha hayırlıdır" (Nesâî, Cenâiz 114, Hadis No: 2073).

<sup>25</sup> رَكْعَتَا الْفَجْرِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا

"Sabah namazının iki rekât sünneti dünyadan ve içindekilerden daha hayırlıdır" (Tirmizî, Salât 274, Hadis No: 416).

<sup>26</sup> لَوْ كَانَتْ لَكَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا أَكُنْتَ مُغْتَدِبًا بِهَا فَيَقُولُ نَعَمْ

"Şayet bütün dünya senin olsaydı, şu hâlden kurtulmaya bedel olarak verir miydin?" diye sorar. İnsan hemen; 'Evet' der" (Müslim, Münâfikîn ve Sıfatü'l-Münâfikîn 10, Hadis No: 2805).

<sup>27</sup> مَا مِنْ نَفْسٍ تَمُوتُ فَتَدْخُلُ الْجَنَّةَ فَنَوَدُ أَنَّهَا رَجَعَتْ إِلَيْكُمْ وَلَهَا الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا إِلَّا الشَّهِيدَ

"Ölüp cennet giren hiç kimse, dünya ve içindekiler kendisine verilecek olsa dahi size geri dönmek istemez. (Ama) şehit (bunun dışındadır)! Zira o, gördüğü sevaptan dolayı defalarca öldürülmeyi ister!" (Nesâî, Cenâiz 113, Hadis No: 2070).

<sup>28</sup> لَوْ كَانَتْ الدُّنْيَا تَعْدِلُ عِنْدَ اللَّهِ جَنَاحَ بَعُوضَةٍ مَا سَقَى كَافِرًا مِنْهَا شَرْبَةً مَاءً

"Allah katında dünya bir sivrisineğin kanadına denk olsaydı... Kafirle dünyada bir yudum su içirmezdi" (Tirmizî, Zühd 13, Hadis No: 2320).

**Dünyaya karşı takınılan tavır itibariyle insanlar kategorize edilir.** Buna göre insanlar dört çeşittir:<sup>29</sup>

Bu dört sınıf insan taksiminde iki husus ön plana çıkar dünyalık mal, mülk ve zenginlikle ilim. Elbette ki hadis rivayetleri incelendiğinde Kur'an ayetlerine paralel olarak ilim ifadesiyle vahiy kaynaklı kesin bilgi kast edilir.<sup>30</sup> Dolayısıyla buradaki ilim sahibi olmayı iman ile veya karşıtlığın net olarak görünmesi için ahiret kelimesiyle ifade edebiliriz. Bu durumda insanlar dünyaya ve ahirete dair yaklaşımlarına göre dört kısma ayrılır. Dünyalık ve ahretliğe birlikte sahip olanlar yani hem dünya nimetlerine ulaşmış hem de vahiy kaynaklı kesin bilgiye vasıl olmuş kişiler. Bunların dünyalık nimeti sahip olduğu ilim çerçevesinde değerlendirmesi ilgili kişiyi en değerli kul haline getirmektedir. Ancak bu durum genellikle zor görünmektedir. Diğer insan tiplerinde ise sadece ilmi olup dünyevî imkânlarla sahip olmama yine övgü makamında zikredilmektedir. Çünkü bu kişi sahip olduğu ilim ile dünya nimetlerini doğru kullanan kişilere öykünmektedir. Ancak ne dünyevî imkânı ne de ilmi olan tipler ise bu imkânları zayi edenlere öykününce onlar gibi günahkâr kabul edilmektedir. Burada düşünce planında da bir ideal olarak dünya ile irtibatın dizayn edilmeye çalışıldığı görülmektedir.

**Dünya ile ahiretin birlikte dengeli** bir şekilde yürütülmesi büyük bir başarı olarak ifade edilir. İnsan tipolojilerinin ele alındığı rivayetlerin dışında da hem dünya hem de ahiret için gayret etmenin övüldüğü görülür.<sup>31</sup>

**Hadis rivayetlerinde karşımıza çıkan önemli oranda metinde Hz. Peygamber'in dünyaya karşı uyarıları yer alır.** Bu uyarıları da maddeler halinde sayabiliriz:

1. Dünya için yarışa girmeme, eğer girilecekse dünya menfaati peşinde koşarken ölçülü olma<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Tirmizî, Zühd 16, Hadis No: 2325.

<sup>30</sup> Bk. Musa Bilgiz, "Kur'an'da İlim Kavramı", *Diyanet İlmî Dergi*, (2012), 623-634; krş. Muhammet Emin Eren, *Hadis edebiyatında Kitâbu'l-ilm ve ilim kelimesinin kavramsal tahlili* (Ankara Üniversitesi, Tez, 2006).

<sup>31</sup> أَعْظَمُ النَّاسِ هَمًّا الْمُؤْمِنُ الَّذِي يَهْتُمُّ بِأَمْرِ دُنْيَاهُ وَأَمْرِ آخِرَتِهِ

"Himmat ve gayret yönüyle insanların en yücesi, hem dünya hem de ahiret işine gayret gösteren mü'mindir" (İbn Mâce, Zühd 1, Hadis No: 4165).

<sup>32</sup> وَلِكَيْ أُخْشَى أَنْ تُبْسَطَ عَلَيْكُمُ الدُّنْيَا كَمَا بُسِطَتْ عَلَى مَنْ قَبْلَكُمْ ، فَتَنَاقَسُوهَا كَمَا تَنَاقَسُوهَا ، وَتُهْلِكَكُمْ كَمَا أَهْلَكْتُهُمْ

2. Dünyanın bol bol verilmesi<sup>33</sup>
3. Sağlıklı olmak ve yiyeceği bulunmak dünya nimeti olarak yeterli<sup>34</sup>
4. Dünyadan sakının, kadınlardan sakının beni İsrail ilk kadınlardan dolayı yolunu şaşırdı.<sup>35</sup>
5. Bütün gayreti dünyalık nimetlere ulaşmak olanları Allah muhtaç eder<sup>36</sup>
6. Kadınlar da dünya nimetleri içinde sayılır ve bunların içinde salih olanlarının en kıymetli nimet olduğu ifade edilir.<sup>37</sup>
7. Allah sizin düşmanlarınıza karşı vehn ile zaafa uğratacaktır. Bu zaaf dünya sevgisidir.<sup>38</sup>

"Ama dünya nimetlerinin sizden önceliklerin önüne serildiği gibi sizin önünüze de serilmesinden ve onların bu dünyalıklar için birbirleriyle yarışa giriştikleri gibi, sizin de yarışa girmenizden ve bu rekabetin onları helâk ettiği gibi sizi de helâk etmesinden korkuyorum" (Buhârî, Rikâk 7, Hadis No: 6427).

لُصِبِّتُمْ عَلَىٰكُمْ الدُّنْيَا صَبًّا حَتَّىٰ لَا يُرِيعَ قَلْبُ أَحَدٍ مِنْكُمْ إِزَاعَةً إِلَّا هَيْبَةً<sup>33</sup>

"Canımı kudretinde bulunduran zata and olsun ki, dünya (nimetleri) üzerinize bol bol akıtılacak! Öyle ki, ondan başka bir şey sizden birinin kalbini kaydırmayacaktır!" (İbn Mâce, Mukaddime 10, Hadis No: 40).

مَنْ أَصْبَحَ مِنْكُمْ آمِنًا فِي سِرْبِهِ مُعَافَىٰ فِي جَسَدِهِ عِنْدَهُ فُوتٌ يَوْمَهُ فَكَأَنَّمَا حِيزَتْ لَهُ الدُّنْيَا<sup>34</sup>

"Sizden her kim ruhen ve bedenlen sağlıklı ve güvende olup günlük yiyeceği de yanında olursa tüm dünya nimetleri ona toplanmış gibidir" (Tirmizî, Zühd 27, Hadis No: 2346).

فَاتَّقُوا الدُّنْيَا وَاتَّقُوا النِّسَاءَ فَإِنَّ أَوَّلَ فِتْنَةٍ بَنَىٰ إِسْرَائِيلَ كَانَتْ فِي النِّسَاءِ<sup>35</sup>

"Dünyadan korunun, kadınlardan da korunun! Çünkü Benî İsrail'in ilk fitnesi kadınlarda idi" (Müslim, Zekât 43, Hadis No: 1052).

قَالَ مَنْ كَانَ هَمُّهُ الْأَخْرَجَةَ جَمَعَ اللَّهُ شَمْلَهُ وَجَعَلَ غِنَاهُ فِي قَلْبِهِ وَأَتَتْهُ الدُّنْيَا وَهِيَ رَاغِمَةٌ وَمَنْ كَانَتْ<sup>36</sup>  
بَيْتُهُ الدُّنْيَا فَرَّقَ اللَّهُ عَلَيْهِ صَبْعَتَهُ وَجَعَلَ فَقْرُهُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ وَلَمْ يَأْتِهِ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا مَا كُتِبَ لَهُ

Kimin hedefi ahiret kazancı olursa Allah onun kazancını toplar (bereketlen-dirir) kalbinde kanaat yaratır ve istemediği halde kendisine dünyalık ulaşır. Kimin niyeti de dünyalık kazançsa Allah onun (mal-mülk) kayıplarını artırır, gözünde fakir kalma duygusu yaratır ve (ne kadar hırslı olursa olsun) ancak takdir edilen kadar kendisine dünyalık ulaşır" (Tirmizî, Sıfatü'l-Kıyâme 30, Hadis No: 2465).

الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَخَيْرُ مَتَاعِ الدُّنْيَا الْمَرْأَةُ الصَّالِحَةُ<sup>37</sup>

"Dünya bir metadır; dünya metanın en iyisi ise huyu suyu güzel kadındır" (Müslim, Rada 17, Hadis No: 1467).

وَمَا الْوَاهِنُ قَالَ حُبُّ الدُّنْيَا وَكَرَاهِيَةُ الْمَوْتِ<sup>38</sup>

"O zaaf nedir? Rasulullah (s.a.v.) şöyle cevap verdi: "Dünyayı sevmek ve ölümü istememektir" (Ebû Dâvûd, Melâhim 17, Hadis No: 4297).

8. Dünyevî anlamda alttakine dinî anlamda üsttekine bakını Allah şükreden ve sabredenlerden yazar<sup>39</sup>

9. Dünyaya karşı zahid ol ki Allah seni sevsin, insanların ellerindekilerine göz dikme ki insanlar seni sevsin!<sup>40</sup>

10. Dünyaya olan düşkünlüğü azaltmak için kabirleri ziyaret edin!<sup>41</sup>

11. Allah sizi severse dünya karşı da sizi korur, gözetir.<sup>42</sup>

**Hz. Peygamber'in dünyaya karşı tavırlarını yansıtan rivayetlerin** de var olduğu görülmektedir. Bunları da yine maddeler halinde sayabiliriz:

1. Tercih sunulmuş ve ahireti tercih etmiştir.<sup>43</sup>
2. Dünyayı hatırlatan süs eşyalarını göz önünden kaldırtmıştır.<sup>44</sup>
3. Namazda gönlünü çelen ipek kaftanı çıkartıp atmış ve müttakilere yakışmadığını ifade etmiştir.<sup>45</sup>

<sup>39</sup> مَنْ نَظَرَ فِي دِينِهِ إِلَى مَنْ هُوَ فَوْقَهُ فَافْتَدَى بِهِ وَنَظَرَ فِي دُنْيَا إِلَى مَنْ هُوَ دُونَهُ فَحَمَدَ اللَّهُ عَلَى مَا فَضَّلَهُ بِهِ عَلَيْهِ كَتَبَهُ اللَّهُ شَاكِرًا صَابِرًا

"Kim din konusunda kendisinden üstün kimselere bakar ve onlar gibi olmaya çalışırsa, dünyalık konusunda da kendisinden aşağı olanlara bakıp Allah'ın kendisine verdiği nimete hamd ederse Allah bu kimseyi şükreden ve sabreden bir kimse olarak yazar" (Tirmizî, Sıfatü'l-Kıyâme 58, Hadis No: 2512).

<sup>40</sup> اِرْهَدْ فِي الدُّنْيَا يُجِبْكَ اللَّهُ وَإِنْ هَدَى فِيمَا فِي أَيْدِي النَّاسِ يُجِيبُوكَ

"Dünyaya karşı zâhid ol ki Allah seni sevsin. İnsanların elinde bulunanlara karşı zâhid ol ki insanlar seni sevsin!" (İbn Mâce, Zühd 1, Hadis No: 4105).

<sup>41</sup> فَإِنَّهَا تَزْهَدُ فِي الدُّنْيَا وَتَذَكَّرُ الْأَجْرَةَ

"Çünkü bu, dünya bağını kırar, ahireti hatırlatır" (İbn Mâce, Cenâiz 47, Hadis No: 1571).

<sup>42</sup> إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا حَمَاهُ الدُّنْيَا كَمَا يَظَلُّ أَحَدُكُمْ بِحِمَى سَقِيمَةَ الْمَاءِ

"Allah bir kulu severse, sizden birinizin (dokunacak olması halinde) hastasını sudan korumayı sürdürdüğü gibi, o kulunu da dünyaya karşı korur" (Tirmizî, Tıbb 1, Hadis No: 2036).

<sup>43</sup> عَبْدٌ حَفِيْرٌ اللَّهُ بَيْنَ أَنْ يُؤْتِيَهُ زَهْرَةَ الدُّنْيَا وَيَبِيْنَ مَا عِنْدَهُ فَاحْتَارَ مَا عِنْدَهُ

"Bir kul ki, Allah kendisini dünya nimetlerini vermekle kendi nezdin-dekiler arasında muhayyer bırakmış, o da onun nezdindekileri seçmiştir" (Müslim, Fedâilu's-Sahâbe 1, Hadis No: 2382).

<sup>44</sup> حَوْلِي هَذَا قَابِي كَلَّمَا دَخَلْتُ فَرَأَيْتُهُ ذَكَرْتُ الدُّنْيَا

"Bunu çevir! Çünkü ben her içeri girdiğimde onu görüyor, dünyayı hatırlıyorum" (Müslim, Libâs ve'z-Zîne 10, Hadis No: 2107).

<sup>45</sup> Buhârî, Libâs, 12, Hadis No: 5801.

4. Kadın, koku gibi hususların kendisine sevdirdiğini ifade etmiştir. Hz. Aişe de Hz. Peygamber'in dünya nimetlerinden üç şeyi sevdiği bunlardan ikisine ulaştığı diğerine ulaşmadığını ifade eder. Ulaştıkları salih kadın ve güzel koku, ulaşmadığı ise yemektir.<sup>46</sup>

5. Dünyanın fitnesinden Allah'a sığınmıştır.<sup>47</sup>

6. Kendini bir yolcu gibi görmüş ve bunu tavsiye etmiştir.<sup>48</sup>

Bu tespitleri genel olarak değerlendirdiğimizde Hz. Peygamber'in dünya kelimesinin yer aldığı rivayetler özelinde dünyaya karşı tavrını genellikle bir inzâr, uyarı ağırlıklı olarak ortaya koyduğu ifade edilebilir. Bu yaklaşımın Kur'an ayetleriyle paralel olduğunu ifade etmek gerekir. Kur'an ayetlerinde de genellikle dünya hayatının geçiciliği, aldaticılığı, dünyanın bir imtihan yurdu olduğu vurgulanır.<sup>49</sup> **Bu durum Müslümanların dünyaya, dünya ile ilgili uğraşlara karşı mesafe koyması gerektiği şeklinde algılanabilir.** Ancak Hz. Peygamber'in sünneti sadece ona nispet edilen sözlü nakillerle tespit edilemez. Hz. Peygamber yaşayan bir Kur'an, somutlaşmış, ilke ve esasları hayata aktarılmış bir İslâm şahsiyetidir. Bu itibarla Onun her konuda olduğu gibi dünya ile olan ilişkisini ele alırken de **sadece sözlü nakillerine değil, aynı zamanda eylemlerine bakmak** gerekmektedir. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in hayatı ıskalayan, inzivaya çekilen, sürekli zikirle meşgul olup dünyevî hiçbir şeyle ilgilenmeyen bir hayat sürdüğünü ifade etmek mümkün değildir. Aksine dünya nimeti olarak ifade edilebilecek bütün alanlarda yer aldığı görülmektedir.

• Güzel ve temiz giyinme<sup>50</sup>, güzel ve temiz yiyecekler yeme, tatlı ve serin içecekler içmeyi O da arzulamaktadır.<sup>51</sup>

<sup>46</sup> Nesâî, İşretü'n-Nisâ 1, Hadis No: 3940.

<sup>47</sup> وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الدُّنْيَا وَعَذَابِ الْقَبْرِ

"Allah'ım (c.c) sana dünya fitnesinden (yani Deccal'den) ve kabir azabından sana sığınırım" (Buhârî, Cenâiz 88, Hadis No: 1377).

<sup>48</sup> كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ أَوْ كَأَنَّكَ عَابِرُ سَبِيلٍ

"Ey Abdullah! Dünyada garip ya da yolcu gibi ol!" (İbn Mâce, Zühd 3, Hadis No: 4105).

<sup>49</sup> Bk. Mesut Okumuş, "Kur'an ve Sünnette Dünya ve Ahiret Hayatına Bakış", *Diyanet İlmî Dergi*, (2012), 721-747.

<sup>50</sup> Bk. Ramazan Önal, "Hz. Peygamber'in Hayatında Kişisel Bakım", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 2020 Sonbahar Özel Sayı I/I (23 Ekim 2020), 54-63; İsmail Pirlanta, "Hz. Peygamber Döneminde Eğlence Hayatı", *Journal of Turkish Studies* 10/Volume 10 Issue 1 (29 Ağustos 2024), 635-658.

<sup>51</sup> Sadık Cihan, "Hz. Peygamberin Sünnetinde Yeme ve İçme Adabı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (30 Haziran 1982).

• Kadınlarla evlenmiş, evlenmemeyi düşünenleri tehdit etmiştir. Eşleri ile samimi ve özel anlar yaşamıştır.<sup>52</sup>

• Yürüyüşlere çıkmış, dinlenmiş, ruhunu dinlendirecek bahçelerde tefekküre dalmış ve tenezzühte bulunmuştur.<sup>53</sup>

• Ticaret yapmış para kazanmış ve önemli bir zenginliğe ulaşmıştır.<sup>54</sup>

• Devlet başkanlığı gibi dünyevî anlamda en üst makamda bulunmuştur. Yoğun idari mesai içerisinde yer almış zaman zaman bu durum bazı ibadetlerin vaktini bile aksatmasına sebep olmuştur.<sup>55</sup>

• Siyasetin en stratejik teknik ve taktiklerini uygulamış ve zaman zaman Ordu komutanlığı yaparak yiğit bir kahraman olmuştur.<sup>56</sup>

• Bir acı yaşadığında duygusallaşmış, oğlu öldüğü için göz yaşları akıtmıştır.<sup>57</sup>

• Eski günleri yad edip, espriler, şakalar yaparak eğlenmiştir.

• Şiir müsabakaları düzenlemiş, şiir dinlemiş ve edebiyatı teşvik etmiştir.

• Spor mahiyetindeki yüzme, binicilik, okçuluk gibi faaliyetlerde bulunmuş ve teşvik etmiştir.<sup>58</sup>

Dolayısıyla Hz. Peygamber fiilen dünyanın göbeğinde bir hayat sürmüştür. İslâm'ın fitrat dini olması da bunu gerektirmektedir. Çünkü **insanın hayatını sürdürme isteği fitratında olan bir duygudur.** İnsanlığın yaratılışıyla ilgili olarak Kur'ân'da yer alan Hz. Adem kıssasında da aldanmaya vesile olan yasak ağaçtan yeme anlatısında Hz. Adem'i ayartan şey yasak olan ağacın şeceretu'l-huld olmasıdır.

<sup>52</sup> Bk. Ahmet Acarlıoğlu, “Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Eşleri ile İletişimi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (30 Aralık 2021), 633-659.

<sup>53</sup> Bk. Ramazan Önal, “Hz. Peygamber’in Hayatında Uyku”, *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 8/22 (30 Eylül 2020), 133-152.

<sup>54</sup> Bk. Zekeriya Güler, “Hz. Peygamber’in Ticaret Ahlakının Esasları”, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6/2 Prof. Dr. Mustafa Avcı'ya Armağan (03 Ocak 2025), 1176-1200.

<sup>55</sup> Bk. Ahmet Özel, “Yönetici peygamber olarak Hz. Muhammed”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 20 (01 Haziran 2006), 1-44.

<sup>56</sup> Ahmet Özel, *Hz. Muhammed'in Örneğinde Siyaset ve İş Hayatı* (Saman-yolu Yayıncılık, 2011); Veysel Özdemir, *Modern Teoriler Açısından Hz. Muhammed (s.a.v.)'in Örnek Liderliği* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014).

<sup>57</sup> Rıza Toz, *Hadislerde Sevinç ve Hüziin* (Ankara: İksad Yayınları, 2022), 126 vd.

<sup>58</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Nebi Bozkurt, *Hadiste folklor eğlence* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1997).

“Nihayet şeytan ona vesvese verip şöyle dedi: “Ey Âdem! Sana ebedilik ağacını ve yok olmayan bir saltanatı göstereyim mi?”<sup>59</sup>

Dolayısıyla insanın yaşamaya dair arzusunun fitratında olduğu söylenebilir. Bu itibarla zaten böylesi bir arzu ile mücehhez bir varlığa **dünya için çalışmanın telkin edilmesi** çok anlamlı olmayacaktır. İnsanlara dünya için çalışmayın deseniz de insanlar dünyaya yönelik gayret içinde olmuşlardır. **Tarih dinler açısından bakılınca insanların dünya lehine dinlerini tahriflerinin tarihidir.** Bu itibarla din **zirkirdir** yani hatırlatmadır.<sup>60</sup> İnsanlar sürekli olarak bu dünyada yaratılış gayelerini unutmakta ve bu dünya hayatını ebedi zannetmektedirler, Kur’ân ve Hadislerdeki dünya hayatı ile ilgili olumsuz yaklaşımların temelinde bunun yattığı ifade edilebilir.

Diğer taraftan **Cahiliye inancında dünya hayatının** esas hayat olduğuna dair yerleşik anlayışa<sup>61</sup> sahip insanlara bu anlayışın yanlışlığını da anlatmak durumunda kaldığı ifade edilebilir.

### Kaynaklar

Acarlıoğlu, Ahmet. “Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Eşleri ile İletişimi Üzerine Bir Değerlendirme”. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/2 (30 Aralık 2021), 633-659. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1002753>

Ahmed b. Hanbel. Müsned. thk. Şu‘ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001.

Bilgiz, Musa. “Kur’ân’da İlim Kavramı”. Diyanet İlmî Dergi, 623-634.

Bozkurt, Nebi. Hadiste folklor eğlence. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1997. [https://katalog.isam.org.tr/yordam/?p=1&alan=kunyeDemirbasKN\\_str&q=0098190](https://katalog.isam.org.tr/yordam/?p=1&alan=kunyeDemirbasKN_str&q=0098190)

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. el-Câmi’u’s-Sahîh. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsirunâsir. Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 2001.

Cihan, Sadık. “Hz. Peygamberin Sünnetinde Yeme ve İçme Adabı”. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5 (30 Haziran 1982).

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as es-Sicistânî. Sünenu Ebî Dâvûd. thk. Şuayb el-Arnaüd, Muhammed Kâmil Karabellî. Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-‘Âlemiyye, 2009.

Eren, Muhammed Emin. Hadis edebiyatında Kitâbu’l-ilm ve ilim kelimesinin kavramsal tahlili. Ankara Üniversitesi, Tez, 2006.

<sup>59</sup> Tâhâ, 20/120.

<sup>60</sup> Zuhruf, 43/44.

<sup>61</sup> Okumuş, “Kurân ve Sünnette Dünya ve Ahiret Hayatına Bakış”, 723 vd.

Güler, Zekerîya. “Hz. Peygamber’in Ticaret Ahlakının Esasları”. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 6/2 Prof. Dr. Mustafa Avcı’ya Armağan (03 Ocak 2025), 1176-1200. <https://doi.org/10.47136/as-buhfd.1600859>

Hökelekli, Hayati. “İnzâr”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 22/358-359. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh el-Kazvînî. Sünen. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, ts.

Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. el-Câmi’u’ş-şâhîh. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

Nesâî, Ahmed b. Şu‘ayb en-. Sünen. thk. ‘Imadu’t-Tayyâr vd. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2010.

Okumuş, Mesut. “Kurân ve Sünnette Dünya ve Ahiret Hayatına Bakış”. Diyanet İlmî Dergi, 721-747.

Önal, Ramazan. “Hz. Peygamber’in Hayatında Kişisel Bakım”. Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi 2020 Sonbahar Özel Sayı I/I (23 Ekim 2020), 54-63.

Önal, Ramazan. “Hz. Peygamber’in Hayatında Uyku”. AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi 8/22 (30 Eylül 2020), 133-152. <https://doi.org/10.31126/akrajournal.778157>

Özdemir, Veysel. Modern Teoriler Açısından Hz. Muhammed (s.a.v.)’in Örnek Liderliği. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.

Özel, Ahmet. Hz. Muhammed’in Örneğinde Siyaset ve İş Hayatı. Samanyolu Yayıncılık, 2011.

Özel, Ahmet. “Yönetici peygamber olarak Hz. Muhammed”. Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi 20 (01 Haziran 2006), 1-44.

Pirlanta, İsmail. “Hz. Peygamber Döneminde Eğlence Hayatı”. Journal of Turkish Studies 10/Volume 10 Issue 1 (29 Ağustos 2024), 635-658. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.7919>

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. Sunenu’t-Tirmizî. nşr. Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî. Mısır, 1975.

Toz, Rıza. Hadislerde Sevinç ve Hüzün. Ankara: İksad Yayınları, 2022.

Wensinck, Arent Jean. el-Mu’cemü’l-müfehres li-elfazi’l-hadisi’n-nebevi: Concordance et indices de la tradition musulmane. Leiden : E. J. Brill, 1936.



# MÜZAKERE

Salih KESGİN\*

## Hadis ve Sünnette Dünyevîleşme:

### Vehn Hadisi Bağlamında Teolojik ve Ahlâkî Bir Analiz

#### Giriş

Dünya hayatı, insanın yaratılış gayesiyle ilişkisini sürekli olarak sınayan bir zemindir. “*el-Hayâtü'd-dünyâ*” kavramının genellikle “oyun, eğlence ve aldanma”<sup>1</sup> kelimeleriyle birlikte zikredilmesi, dünyanın geçiciliğini vurgulaması yönüyle bu hususa işaret etmektedir. İnsanın dünyevîleşmesi, tam da bu geçiciliği kalıcı kılma çabası, başka bir ifadeyle ebediyet arzusunun yanlış yöne kanalize edilmesidir. Dünyevîleşme, insanın ahiret bilincini kaybetmesiyle başlar ve bu bilincin kaybı, zamanla toplumsal değerlere, ekonomik ilişkiler ve bilgi üretim süreçlerine sirayet eder. Bu durumda dünyevîleşme, bireysel bir tutum olmanın ötesine geçerek, *medeniyet ölçüğünde bir zaaf* olarak tezahür etmektedir.

Modern dönemle birlikte dünyevîleşme, sadece “dünya nimetlerine meyil” değil, hakikatin ölçüsünün değişmesi anlamında karşımıza çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle dünyevîleşme, epistemolojik bir kayma ile insanın; hakikati, fayda ve haz ölçütüyle değerlendirmeye yönelmesi olarak tezahür etmektedir.<sup>2</sup> Bu nedenle hadis ve sünnetteki dünyevîleşme uyarılarını modern insanın tecrübe ettiği kırılmalarla birlikte ele almak, kavramın günümüz insanına hitap ettiği alanı kuşatmak açısından önemlidir.

Kıymetli Prof. Dr. Abdulvahap Özsoy hocamızın “*Hadis Rivayetlerinde Dünya Hayatı ve Dünyevîleşmeye Bakış*” başlıklı tebliği, bu hususun hadis kaynaklarındaki tezahürlerini sistematik biçimde ele al-

---

\* Prof. Dr. Samsun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> el-Hadîd, 57/20.

<sup>2</sup> Reçber, Mehmet S. (2001), “Realizm, Din ve Dünyevîleşme” İslamiyat dergisi, Ankara, c. IV sy.3 s. 21

maktadır. Özsoy, dünya kavramının hadis rivayetlerindeki kullanımının yansımına işaret etmekte, bir imtihan alanı olan dünyaya dair sevginin, mutlak bir kötülük değil, irtibat yönü belirlenerek tutum geliştirilmesi gereken bir alan olduğuna işaret etmektedir. Dünya nimetleri karşısında benimsenmesi gereken tutumun genel olarak bireysel ahlâk ekseninde yorumlanması, dünyevîleşmenin toplumsal ve epistemik boyutlarına da işaret etmeyi gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda hadis ve sünnetteki dünyevîleşme eleştirisinin, yalnızca ahlâkî bir uyarı olarak değil, *bilgi ve varlık anlayışına dair bir eleştiri* olarak okunması gerekir. İşte bu kapsamda temas edeceğimiz “vehn hadisi”, yalnızca bireyin kalbî zayıflığını değil, ümmetin entelektüel ve ahlâkî çözülmesini de haber vermesi yönüyle önem arz etmektedir.

Bu çalışma, Özsoy’un tebliğinde ortaya konulan hadis rivayetleri eksenindeki tespitleri merkeze almakla birlikte, söz konusu yaklaşımı tamamlayan bir perspektif sunmayı da hedeflemektedir. Amacımız, “dünya sevgisi” kavramının Kur’ân ve hadis bütünlüğünü ifade eden “sünnet bilinci” içinde nasıl bir anlam kazandığına odaklanarak klasik zühd anlayışı, tefsirî yorumlar ve çağdaş sekülerleşme tartışmaları arasında bağlantı kurabilmektir. Bu doğrultuda çalışma, hadislerde dünyevîleşme konusunu üç ana soruya odaklanarak ele almaktadır:

1. Hadis ve sünnette dünya sevgisi hangi anlam katmanlarıyla ele alınmıştır?
2. Dünyevîleşme, bireysel bir ahlâk sorunu mu yoksa epistemolojik bir dönüşüm müdür?
3. Vehn hadisi, modern çağın manevî krizlerine nasıl ışık tutabilir?

Bu sorulara cevap aranırken, Kur’ân, hadis, tasavvuf ve felsefî literatür birlikte değerlendirilmeye çalışılacaktır. Böylece hem klasik geleneğin sürekliliği hem de çağdaş yorum ihtiyacı bir arada ele alınacaktır.

### 1. Kavramsal Çerçeve: Sekülerleşme ve Dünyevîleşmeye

“Dünyevîleşme” kavramı, Arapça “denî” (aşağı, yakın) kökünden türemiş “dünya” kelimesiyle etimolojik olarak bağlantılıdır.<sup>3</sup> Kur’ân’da “el-hayâtü’l-dünyâ” ifadesi, geçici olanla kalıcı olanın,

<sup>3</sup> Aydar, Hidayet. ‘El-Hayâtü’l-Dünyâ’nın Kavramsal Analizi’. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Nisan2016), 73-106; Kaya, Veyssel. “Dünya Kavramı ve İçeriği: Râzî’nin Tefsiri Bağlamında Bir Bakış”. *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran2023), 1-21.

yani dünya ile ahiretin karşılaştırıldığı ayetlerde sıkça zikredilir<sup>4</sup> Klasik müfessirler, bu kavramı bir yandan Allah'ın nimetlerinin sergilendiği bir imtihan alanı, diğer yandan ahiret bilincini gölgeleyen bir çekim merkezi olarak genellikle iki yönlü yorumlamışlar ve “yakın” ve “değersiz” anlamı üzerinde yoğunlaşmışlardır.<sup>5</sup>

Dünyevîleşmenin anlam zeminini “unutma” (nisyân) kavramı üzerinden açıklamak da mümkündür. Buna göre, dünyevîleşen insan, varlıkla kurduğu ilişkinin yönünü unuttur; eşyayı Allah'a ulaşmanın vesilesi olmaktan çıkarıp amaç hâline getirir. Bu durum, Kur'ân'da “kalplerin pas tutması”<sup>6</sup> şeklinde sembolleştirilmiştir. Bu doğrultuda dünyevîleşmenin, insanın “Allah'ı hatırlama kapasitesinin azalması” olarak da tanımlanarak sadece davranışsal bir sapma değil, varoluşsal bir unutma oluşuna işaret edilmesi mümkündür.<sup>7</sup> Bu noktada, dünyevîleşme ile sekülerleşme kavramlarının ayrı bağlamlarda konumlanışına şahitlik etmekteyiz. Sekülerleşme, toplumsal düzlemde dinin otoritesinin azalması; dünyevîleşme ise bireyin iç dünyasında dinin yönlendiriciliğini yitirmesi olarak açıklanmaktadır.<sup>8</sup>

Sekülerleşme daha çok modern Avrupa'nın tarihsel sürecini açıklarken, dünyevîleşme Müslüman bireyin içsel çözülmesini tasvir etmektedir. Bu nedenle Müslüman toplumlardaki karşılığı itibarıyla dünyevîleşme, sekülerleşmeden çok daha derin bir teolojik anlam alanına sahiptir: zira burada mesele yaratıcının varlığının inkârı değil, O'nun hayat üzerindeki etkinliğinin unutulmasıdır.

Bu noktada, dünyevîleşmeyi esasen bir değer krizi olarak okumak da mümkündür.<sup>9</sup> İnsanın dünyayla kurduğu ilişki, ahiret inancıyla dengelendiği sürece meşrudur; fakat bu denge bozulduğunda “dünya

<sup>4</sup> el-Hadîd 57/20; el-En'âm 6/32; el-A'lâ 87/16-17.

<sup>5</sup> Râzî, Muhammed b. Ömer, b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1985. s.47; Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, el Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil, Dâru'l-Fikr, Beyrut: 1983, s.168.

<sup>6</sup> Mutaffifin, 83/14.

<sup>7</sup> Altıntaş, Ramazan, Kur'an Bağlamında Dünyevîleşme, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 2009, sayı: 14, s. 10-14

<sup>8</sup> Detaylı kavramsal karşılaştırma için bkz: Ertit, Volkan-Çiftçi Osman Zahir, Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Dünyevîleşme Ve Sekülerleşme, *Bilimname XLIV*, 2021/1, 281-314.

<sup>9</sup> Tuncer, Namlı (2009), Kur'an ve Dünyevîleşme ya da Bir Dünya Görüşü Kırılması, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, sayı: 13, s. 40-53, s. 40

sevgisi” (*hubbü’ d-dünyâ*) bir tutkuya dönüşür. Nitekim Hz. Peygamber’in “*her ümmetin bir fitnessi vardır, benim ümmetimin fitnessi de maldır*”<sup>10</sup> hadisi, bu tutkunun manevî yönünü açığa çıkarır.

Bu noktada dünyevîleşmenin sadece kavramsal değil, hermenötik bir problem olduğunu da ifade etmek mümkündür. Nitekim hadis ve ayet metinleri bağlamından koparılarak ideolojik veya pragmatik bir araca dönüştürüldüğünde dünyevîleşme, ‘metin’le kurulan ilişki-deki samimiyet kaybı olarak da tezahür etmekte; ilahî murad beşerî çıkarlarla yer değiştirmektedir.<sup>11</sup> Kur’ân ve hadislerdeki dünya tasavvuru bu açıdan ikili bir denge üzerine kuruludur:

1. Dünya nimetlerinin inkârı değil, aşırılığın reddi<sup>12</sup>,
2. Ahireti unutmadan dünyayı imar etme emri.<sup>13</sup>

Yani, ayet ve hadislerde dünya nimetlerinden yararlanmak değil, onlara gönülden bağlanarak aidiyet geliştirmek eleştirilmiştir. Bu noktada dünyevîleşmeye karşı, hadis literatüründe önerilen üç koruyucu mekanizmayı ifade etmek mümkündür: İman<sup>14</sup>, ihlâs<sup>15</sup> ve bir salih amel olarak “infak”<sup>16</sup>. İman, anlamı korur; ihlâs, ameli arındırır; amel/infak ise bencilliği kırar. Bu üç değer, dünyevîleşmenin panzehiri olarak hem bireysel hem toplumsal alanı kuşatmaktadır.<sup>17</sup>

Bu kavramsal arka plan, hadislerdeki dünyevîleşme eleştirisinin daha doğru anlaşılması için temel bir zemin oluşturur. Zira Hz. Peygamber’in uyarıları, sadece davranışsal değil, bilinçsel bir dönüşüme yöneliktir. Bu bağlamda kaynaklarımızda “vehn hadisi” olarak vasıflandırılan hadis, dünyevîleşmenin ruhsal ve epistemolojik boyutunu en çarpıcı şekilde dile getiren hadis rivayetlerinden biridir.

<sup>10</sup> Tirmizî, Zühd, 26.

<sup>11</sup> Bu hususa işaret eden bir çalışma için bkz.: Arslan, Gıyasettin. (2002). Tefsirde Dünyevîleşme. Diyanet İlmî Dergi, 38(3), 155–176.

<sup>12</sup> A’râf, 7/31; İbn Mâce, Zühd 3, Hadis No: 4105

<sup>13</sup> Kasas, 28/77; İbn Mâce, Zühd 1, Hadis No: 4165.

<sup>14</sup> Zuhuf / 65

<sup>15</sup> A’râf / 26.

<sup>16</sup> Yâsîn, 36/47

<sup>17</sup> Buladı, Kerim; Sekülerleşme ya da Dünyevîleşme Anaforunda İnsan (Kârun Örneği), *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, cilt: III, sayı: 2, s. 39-65.

## 2. Hadislerde Dünyevîleşme ve Vehn Hadisi

Hadis literatüründe dünyevîleşme, çoğunlukla “hubbû’ d-dünyâ” (dünya sevgisi) kavramı üzerinden ifade edilir. Bu kavram, hem ahlâkî hem de sosyo-teolojik bir anlam taşır. Hz. Peygamber (sas.), dünyevîleşmeyi yalnızca bireysel hırs veya mal biriktirme davranışı olarak değil, ümmetin ruhsal çözülmesinin ilk adımı olarak tanımlamıştır. “Her ümmetin bir fitnesi vardır, benim ümmetimin fitnesi de maldır.”<sup>18</sup> hadisi, dünyevîleşmeyi kolektif bir imtihan olarak sunar.

Abdolvahap Özsoy’un çalışmasını esas alarak bu husustaki hadis rivayetlerinin üç kategoride ele alınabildiğini ifade etmek mümkündür:

1. Dünya hayatının “imtihan alanı” olarak tanımlanması,
2. Dünya sevgisinin “ahlâkî zaaf” olarak ele alınması,
3. Dünyevîleşmenin “imanî zayıflığın belirtisi” şeklinde yorumlanması.

Özsoy, özellikle *Kütüb-i Tis’a*’da yer alan rivayetleri esas almış, bu rivayetlerde geçen “dünya” kelimesinin anlam alanını bağlama göre değerlendirilmiştir. Onun sonucuna göre, hadislerde “dünya” mutlak bir şekilde kötülenmemekte, insanın ona yüklediği anlam eleştirilmektedir. Ancak bu noktada, hadislerin dünyevîleşmeye yönelik uyarılarının, sadece ahlâkî değil, **medeniyet ölçeğinde epistemik bir uyarı** içerdiğini de belirtmek gerekir. Bu bağlamda; “vehn hadisi” olarak isimlendirilen hadis rivayeti, İslam ümmetinin manevî gücünü diri tutmasının yöntemine işaret etmesi nedeniyle önem arz etmektedir. Hadis, Sevbân b. Bücdüd<sup>19</sup> (ra.) rivayetiyle şöyle nakledilir:

Birbirlerini yemek kabına çağırınlar gibi, çeşitli ümmetlerin sizin üzerinize (saldırmak, sizi yok etmek için) birbirlerini davet etmeleri yakındır. (Ashaptan biri Ey Allah’ın Resûlü) “O gün bizim sayımız az mı olacak? diye sordu. Rasûlullâh (sas.) “Bilakis, o gün (sayıca) çok olacaksınız. Fakat selin üzerindeki köpük ve çerçöp gibi olacaksınız. Allah, düşmanınızın kalbinden heybetinizi çıkarıp atacak ve kalbinize ‘vehn’ atacak” buyurdu. (Sahabeden biri) “Ey Allah’ın Resûlü ‘vehn’

<sup>18</sup> Tirmizî, Zühd, 26

<sup>19</sup> Hasan Cirit, "Sevbân b. Bücdüd", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sevban-bbucdud>

nedir?” diye sordu. Rasûlullâh (sas.) “dünya sevgisi ve ölüm korkusu” diye cevap verdi.<sup>20</sup>

Hadisin isnadının *hasen* derecesinde olduğu ve metnin “üslûb-ı temsîlî” içerdiği, yapılan araştırmalarda ifade edilmiş<sup>21</sup>, buradaki “se- lin üzerindeki köpük” metaforunun, niceliksel çokluğu ama niteliksel zayıflığı temsil ettiği, “vehn”in ise, bu zayıflığın duygusal ve zihinsel sebebi olduğuna işaret edilmiştir.<sup>22</sup>

Bu hadis, dünya sevgisinin **imanî zaafa dönüşmesi** örneği olarak da yorumlanmıştır.<sup>23</sup> Hadisin bağlamı, yalnızca bireysel bir zaafa değil, kolektif bir kimlik kaybına da işaret etmektedir. Vehn hadisi, ümmetin “kalp hastalığına” dönüşen dünyevîleşmesini teşhis eden bir metindir. Bu bağlamda hadisteki “vehn” kavramı, iki temel sonucu içerir:

1. İmanî boyut: Dünya sevgisi, Allah’a olan güvenin zayıflaması anlamına gelir. Çünkü ölüm korkusu, ahiret inancının pratik hayatta zayıfladığını gösterir.

2. Ahlâkî boyut: Dünyevîleşme, bireyin sorumluluk bilincini kaybetmesine ve başkalarının hakkını gözetmemesine buna bağlı olarak da toplumsal travmaya neden olur.

Ümmetin direniş refleksini zayıflatan manevî sebebe işaret eden “vehn hadisi”, sadece bireysel zaafa değil, ümmetin tarihsel yöneliminde bir sapmanın nasıl oluşabileceğini ifade etmesiyle dikkat çekicidir. Bu değerlendirmelerle hadis külliyatı incelendiğinde, dünyevîleşme uyarılarının temelinde üç ana çizgide toplandığı görülür:

• Zühdün korunması: “Dünyaya karşı zahid ol ki Allah seni sevsin.”<sup>24</sup>

• Ahlâkî denge: “Ben sizin fakirlikten değil, dünya size açılır da onunla yarışa girmenizden korkarım.”<sup>25</sup>

<sup>20</sup> Ebû Dâvud, Melâhim, 5.

<sup>21</sup> Yıldırım, Üsâme (2020). Vehn Hadisi ve Dünyevîleşme. Yüksek Lisans Tezi, Aksaray Üniversitesi, s. 87-88.

<sup>22</sup> Yıldırım, Vehn Hadisi ve Dünyevîleşme, 89.

<sup>23</sup> Detaylı tahlil için bkz.: Bkz. İşleyen, Burhan, Dünyevîleşme, Ankara 2018, s. 222-223; Yıldırım, Ahmet, Yorum Dünyamıza da Etki Eden Ahlâkî Bir Sorun Olarak Dünyevîleşme, *İslam ve Yorum III: Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)*, 2019, cilt: II, s. 187-197.

<sup>24</sup> İbn Mâce, Zühd, 1

<sup>25</sup> Buhârî, Rikâk, 7

• Toplumsal çözümme: “Her ümmetin bir fitnesi vardır; benim ümmetimin fitnesi maldır.”<sup>26</sup>

Bu hadis rivayetlerinin ortak noktası, dünyevîleşmeyi bireysel değil, toplumsal bir tehlike olarak sunmalarındır. Dolayısıyla hadislerde dünyevîleşme, sekülerleşme gibi dışsal bir süreçten çok, içsel bir çözümme biçimi olarak görülür. Bu bağlamda “*vehn hadisi*” zühdün zayıflaması, ahlâkın aşınması ve ümmet bilincinin çözülmesi şeklindeki bu üç temayı bir araya getirmesi ile dikkat çekmektedir. Bu yönüyle *vehn* hadisinin, modern çağın Müslüman bireyleri olan bizler tarafından bir özeleştirici metni olarak okunmasında elbette yarar vardır. Üslubu itibarıyla “geleceğe dair bir teşhis” içeren bu hadis rivayeti<sup>27</sup>; bir kader bildirimi değil, ahlâkî bir uyarı olarak okunmalıdır. Hz. Peygamber, ümmetin niceliksel artışına rağmen niteliksel yozlaşma ihtimaline işaret etmekte; bu yozlaşmanın da dünyevîleşme kaynaklı bir manevî zaaf olacağını bildirmektedir.

### 3. Dünyevîleşme Karşısında Direnç Hattı: Zühd, Kanaat ve Manevî Direniş

İslam düşüncesinde hadis ve sünneti esas alarak dünyevîleşmeye karşı geliştirilen en güçlü duruş, **zühd** kavramı etrafında şekillenmiştir. Zühd, kelime anlamı itibarıyla “elini çekmek, rağbet etmemek” demektir; ancak tasavvufî literatürde “kalben bağ kurmamak” anlamına gelmektedir.<sup>28</sup> Hz. Peygamber’in sade yaşamı, mal biriktirmekten kaçınması ve “gerçek zenginlik, mal çokluğu değil, gönül tokluğudur”<sup>29</sup> hadisi, bu anlayışın temelini oluşturur.

Bu bağlamda kalp, Allah’a yönelmek yerine mala, makama veya şöhrete yöneldiğinde dünyevîleşme başlar ve dünyevîleşme sadece dışsal bir yaşam tarzı değil, içsel bir yönelim sapması olarak temeyyüz eder<sup>30</sup>. Bu nedenle kişinin bu tutum karşısında manevî dire-

<sup>26</sup> Tirmizî, Zühd, 26.

<sup>27</sup> Yıldırım, *Vehn Hadisi ve Dünyevîleşme*, s. 87-88.

<sup>28</sup> Yalçınkaya, Arzu Eylül. (2020), “İlk Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Zühd Kavramı Üzerine”. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/1 1-18; Uyar, Mehmet. (2023), “Sûfî Tanımları ve İbareleri Bağlamında Zühd Kavramı”. İlahiyat 11, 95-120.

<sup>29</sup> Buhârî, Rikâk, 15.

<sup>30</sup> Özden, Mustafa. (2008), “Tasavvufa Göre Dünya Hayatı ve Dünyevîleşme.” *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları 1*, s.163-174.

nişi, dünyadan bir kaçış olmaktan ziyade, bir **farkındalık pratiği olarak** dünyayı terk etmekten daha ötede, bilinçli bir hayat üslubuna sahip olmaya yönlendirmektedir. Nitekim içinde bulunduğumuz dönemde dünyevileşme biçimi artık mal, mülk yığma yarışı anlamının ötesinde, zamanı ve dikkati tüketmek şeklinde tezahür etmektedir. Bu nedenle modern dünyevileşme, klasik zenginlik tutkularından daha derin bir anlam kaybı üretmektedir.

Bu anlamda zühd, dünyevileşmeye karşı bir kaçış değil, bir direniş biçimidir; “dünya hayatını inkâr” değil, “dünya hayatını merkeze koymadan yaşamak” anlamına gelmektedir. Nitekim Hz. Peygamber’in dünyaya ilişkin dengeli tutumu, İslam medeniyetinde üretken ama ölçülü bir yaşam tarzını mümkün kılmıştır. Bu bağlamda zühdün üç derecesinden söz edilir: Haramdan uzak durmak (zühd-i avâm), mübahta israftan kaçınmak (zühd-i havâs), kalbi Allah’tan alıkoyan her şeyden sıyrılmak (zühd-i hâssü’l-havâs).<sup>31</sup>

Bu üç derecenin hedefi, insanın iradesini temizlemek, insanın “mesafe koyma ve arzulama” dengesinde dünya ile iletişim içinde olmasını sağlamaktır. Bu noktada zühdün toplumsal boyutu da göz ardı edilmemelidir. Nitekim dünyevileşme toplumsal boyutu itibarıyla “kollektif bir şuur kaybı” olarak değerlendirilebilirse, zühd ve kanaat ile şekillenen manevi direnişin, toplumsal yapının sigortası işlevi göreceğini ifade etmek mümkündür. Çünkü dünyevileşmiş bir toplumda adalet duygusu zayıflar, liyakat yerini çıkar ilişkilerine bırakır. Zühd, bu toplumsal yozlaşmaya karşı bir “ahlâkî fren” görevi görür.

Bunun ötesinde hadislerde geçen “ihسان”<sup>32</sup> (*Allah’ı görüyormuş gibi yaşamak, yapılan her bir işi/ameli en iyi, en güzel ve en sağlam şekilde yapmak*) kavramı aslında dünyevileşmeye karşı bir bilinç ve zühdün eyleme dönüşmüş hâlidir. Kişi, dünyayı Allah’ın nazarıyla gördüğünde, onu ne yüceltir ne de küçümser. Bu noktada; dünyevileşmenin en derin ilacı, “görülme” değil, “gören” bilincidir.

Sonuç olarak “Vehn hadisi”nin uyarısını içselleştirmenin pratik yolları olarak ifade edilebilecek; “zühd” ve “kanaat”, dünyevileşmeye

<sup>31</sup> es-Serrâc et-Tûsi, el-Luma‘, ed. Abdülhalim Mahmûd (Kahire: Dâre’l-Kutub el-Hâdise, 1960), 72

<sup>32</sup> Şeker, Necmeddin - Ferize Yeksek; Hadislerde İhsan Kavramı, *Akademik-US: Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 2019, cilt: III, sayı: 1, s. 15-39.

karşı bir “iç disiplin bilinci” inşa eder, hem bireysel ahlâkın hem toplumsal düzenin yeniden inşasında önemli bir işlev taşır.

#### 4. Çağdaş Dönemde Dünyevîleşme ve Dinî Bilincin Krizi

Modern çağ, dünyevîleşmenin yalnızca bir eğilim olmaktan çıkarak sistematik bir paradigma hâline geldiği dönemdir. İçinde olduğumuz dönemde artık dünyevîleşme, bireysel zaafardan çok kültürel bir norm olarak işlemektedir. Modernite teorisyenleri, sekülerleşmeyi “kutsalın geri çekilmesi” şeklinde açıklarken; Müslüman düşünürler bunu “dinin hayattan çekilmesi” olarak yorumlarlar. Ancak İslam dünyasında süreç, Batı’daki sekülerleşmeden farklı bir biçimde yaşanmıştır. Burada mesele, dinin toplumsal görünürlüğünü yitirmesi değil, anlam derinliğinin sığlaşmasıdır.<sup>33</sup>

“Modern çağda dinin semantik krizi” olarak tanımlanabilecek bu şartlar altında bugün din, sembolleri ve ritüelleriyle görünür, ancak yönlendirici olmaktan uzak bir “kimlik dekoru”na dönüşmüş durumdadır. Bu durum, Hz. Peygamber’in vehn hadisiyle haber verdiği “niteliksel zayıflık” hâline karşılık gelmektedir. Yani dünyevîleşme, imanî bir zayıflığın toplumsal yansımasıdır. Artık “ölüm korkusu” fiziksel ölümden değil, “konforun ölümü”nden duyulan bir korkudur. Bu yeni tür “vehn”, bireyin ahlâkî iradesini değil, varoluşsal direncini de aşındırır.<sup>34</sup>

“Dini bilincin içten yavaşlaması” şeklinde yorumlanan dünyevîleşme, bir kopuştan çok, bir unutmadır. İnsan hâlâ inanır; fakat bu inanç, hayatı dönüştürme gücünü yitirmiştir. Bu yönüyle dünyevîleşme, iman ile amel; arasındaki bağın gevşemesidir.<sup>35</sup> “Kalp ölümü” olarak da ifade edilen bu durum, insan hayatında “anlam boşluğu”<sup>36</sup> olarak karşılık bulur. Klasik dönemden farklı olarak modern

<sup>33</sup> Detaylı tahlil için bkz.: Altıntaş, Ramazan, (2002) Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu İnanç ve Davranış Problemleri, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VI, sayı: 1, s. 55-83.

<sup>34</sup> Şimşek, Murat, (2013), Gazzâlî’ye Göre Fıkıh Dünyevîliği Meselesi, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 21, s. 171-183

<sup>35</sup> Buladı, Kerim; Sekülerleşme ya da Dünyevîleşme Anaforunda İnsan (Kârun Örneği), s. 44.

<sup>36</sup> Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2015, 120.

insan, dünyevîleşmeyi fark etmemekte; çünkü artık onu bir sorun olarak görmemektedir. Bu nedenle toplumsal yapımızda dünyevîleşme, bilincin en tehlikeli hâline *-normalleşmeye-* dönüşmüş durumdadır.

Bu bağlamda “Vehn hadisi”ni, sadece bir uyarı olarak değil, çağdaş bir tespit metni gibi okumak mümkündür. Hz. Peygamber’in “*Allah sizin düşmanlarınızın kalbinden sizin korkunuzu çıkaracak*” ifadesi, Müslüman toplumların tarihsel özgüven kaybını açıklayan psikolojik bir metafora dönüşmekte; dünyevîleşme, iman zayıflığının ötesinde bir “özgüven erozyonu”na işaret etmektedir artık.

Dolayısıyla modern Müslüman’ın dünyevîleşme sorunu, sadece ahlâkî bir sapma değil, varoluşsal bir yabancılaşmadır. Bu noktada, “dünya sevgisinin fitrî olarak yönlendirilmesi gereken bir duygu” olduğu vurgusu,<sup>37</sup> çağdaş Müslümanın tamamen dünya karşıtı bir tutum benimsemesi yerine, “sorumlu bir dünya ahlâkî” geliştirmesi gerektiğini hatırlatmaktadır. Bu nedenle dünyevîleşmeye karşı verilecek mücadele, yalnızca “ahlâkî vaazlarla” değil, hayatın içerisinde bir “anlam inşası”yla; dünyayı reddeden değil, onu “emanet” olarak gören bir bilinçle mümkün olacaktır.

### Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışma, Abdulvahap Özsoy’un “*Hadis Rivayetlerinde Dünya Hayatı ve Dünyevîleşmeye Bakış*” adlı tebliğini temel almış, konuya toplumsal ve medeniyet perspektiflerinden yaklaşmayı amaçlamıştır. Dünyevîleşmenin bireysel/ahlâkî boyutuna ek olarak, toplumsal bir sorun olduğuna da işaret eden çalışmamıza dair sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Dünyevîleşme, İslam toplumlarında yalnızca “mal sevgisi” olarak değil, “anlam kayması” olarak tezahür etmektedir. Kişi, eşya ve olgularla olan ilişkisini Allah merkezli değil, ben-merkezli olarak kurduğunda dünyevîleşme başlamaktadır.

2. Hadis ve sünnet literatürü, mutlak bir dünyadan kopuş değil, dünyevîleşmeye karşı dengeli bir sorumluluk bilinci önerir.

3. Vehn hadisi, bu sürecin duygusal ve zihinsel boyutlarını teşhis eder: dünya sevgisi ve ölüm korkusu. Bu iki duygu, imanî zaafın ve özgüven kaybının simgesidir.

<sup>37</sup> Buladı, Kerim; Sekülerleşme ya da Dünyevîleşme Anafında İnsan (Kârun Örneği), s. 44.

4. Dünyevîleşmeye karşı bir içsel direniş modeli olarak hadis literatürü “zühd”, “kanaat” ve “ihsan”, kavramlarıyla modern insanın anlam arayışında yeniden hatırlanması gereken üç temel değeri Müslüman birey ve toplumların hedefi olarak işaret etmiştir.

5. Modern çağda dünyevîleşme, insanın anlam kaybıyla ilgilidir. Bu nedenle, Müslüman birey ve toplumlar için anlam kaybı karşısında bilinçli bir hayat üslubunun benimsenmesi asli hedef olmalıdır.

Son tahlilde, dünyevîleşme, Müslüman bireyin imanını, bilgisini ve iradesini yeniden hizalaması için bir fırsat çağrısıdır. Hz. Peygamber’in *vehn hadisi*, ümmetin sadece zayıflığını değil, diriliş imkânını da haber verir. Zira dünya sevgisini aşmak, dünyayı terk etmek değil, hayat anlayışımızda dünyadaki varlığımızın asli kavramının “emanet” olduğu bilinciyle hareket etmektir.

### Kaynaklar

Altıntaş, Ramazan, (2009), Kur’ân Bağlamında Dünyevîleşme, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* [sayı: 14, s. 10-14

Altıntaş, Ramazan, (2002) Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu İnanç ve Davranış Problemleri, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VI, sayı: 1, s. 55-83.

Arslan, G. (2002). Tefsirde Dünyevîleşme. *Diyanet İlmî Dergi*, 38(3), 155–176.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. (2001) *el-Câmi’u’s-Sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsırûnâsır. Beyrut: Dâru Tavkî’n-Necât.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî. (2009), *Sünenu Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaûd, Muhammed Kâmil Karabellî. Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye,

Ertit, Volkan-Çiftçi Osman Zahit, (2021), Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Dünyevîleşme Ve Sekülerleşme, *Bilimname XLIV*, 1, 281-314.

Görgün, T. (2011). Dünyevîleşme ve Makâsîd, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 2011, sayı: 13, s. 14-15

Gümrükçüoğlu, S. (2015). İmtihan ve Dünyevîleşme, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2015, cilt: X, sayı: 2, s. 411-434

İbn Mâce, Ebû Abdillâh el-Kazvînî. (ts.), *Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Beyrut: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye,

İşleyen, Burhan, (2018) *Dünyevîleşme*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. (ts.), el-Câmi'u's-şâhih. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire, 1374-75/1955-56.

Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb, (2010), *en-Sünen*. thk. 'Imadu't-Tayyâr vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn,

Özden, M. (2008). Tasavvufa Göre Dünya Hayatı ve Dünyevileşme, *Avrupa İslam Üniversitesi İslam* cilt: I, sayı: 1, s. 164-174

Râzî, Muhammed b. Ömer, b. Hüseyin, (1985.) *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut

Reçber, Mehmet S. (2001) "Realizm, Din ve Dünyevileşme" İslamiyat dergisi, Ankara c. IV sy.3 s. 21

Şeker, Necmeddin - Ferize Yeksek; (2019), Hadislerde İhsan Kavramı, *Akademik-US: Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, cilt: III, sayı: 1, s. 15-39

Şimşek, Murat (2014). Fıkıhta Dünyevileşmeye Tepki: Gazzâlî Örneği, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu 12-14 Mayıs 2011, Bildiriler Kitabı*, s. 229-241

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (1975), *Sunenu't-Tirmizî*. nşr. Matbaa Mustafa el Bâbî el-Halebî. Mısır.

Tuncer, Namlı (2009), Kur'ân ve Dünyevileşme ya da Bir Dünya Görüşü Kırılması, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, sayı: 13, s. 40-53, s. 40

Uyar, Mehmet. (2023), "Süfî Tanımları ve İbareleri Bağlamında Zühd Kavramı". *İlahiyat* 11, 95-120.

Yalçınkaya, Arzu Eylül. (2020), "İlk Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Zühd Kavramı Üzerine". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 1-18

Yıldırım, Ü. (2020). Vehn Hadisi ve Dünyevileşme. Yüksek Lisans Tezi, Aksaray Üniversitesi.

Yıldırım, Ahmet, (2019) Yorum Dünyamıza da Etki Eden Ahlâkî Bir Sorun Olarak Dünyevileşme, *İslam ve Yorum III: Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)*, cilt: II, s. 187-197.

Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, (1983), *el Keşşâfan Hakâiki't- Tenzîl*, Beyrut: Dâru'l-Fikr

# DÜNYA VE AHİRET DENGESİNDE DÜNYEVİLEŞME

## VII

### KUR'ÂN'DA DÜNYA - ÂHİRET DENGESİ

Recep DEMİR\*

#### Giriş

İlâhî vahiylerin temel amaçlarından birisi anlam arayışındaki insanın varoluşsal sorularına cevap vermektir. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim'de yaratılışın nasıl başladığı (mebde), yaratıldıktan sonraki hayat ve ölüm sonrası hayata (meâd) dair çok önemli vurgular yer alır. Bu vurguların temel amacı anlam arayışındaki insana yardımcı olmaktır. Tarihsel süreçte insanoğlu her ne kadar kendi aklı, düşüncesi ve duyularıyla bu sorulara cevap vermeye çalışsa da gaybî alandaki bu sorulara çoğu kere yeterli cevaplar verememiş veya verdiği cevaplarla tatmin olmamıştır.

Dünya hayatı ve onun âhiretle münasebeti, insanın dünya hayatındaki yaşam tarzının belirlenmesi yönünden önem arz etmektedir. Her şeyden önce dünya ve âhiret hayatı, biri diğerinin varlığıyla değerli ve anlamlı hale gelen bir bütünün iki farklı boyutudur. Kur'ân'da, bir taraftan sadece dünya için çalışan, dünyayı önceleyen ve tek gayeleri dünya olan dünyevîleşmiş insan tiplerinden ve onların niteliklerinden bahsedilirken diğer taraftan dünya hayatını önemsemeden sadece âhiret için çalışan ruhban sınıfının varlığından da haber verilmektedir. Bu iki tip insandan bahsedilirken esasında ikisinin de yanlış bir seçim yaptıklarına dikkatleri çekerek doğru tercihin ve yaşam tarzının, birbiriyle anlam kazanan dünya ve âhiret meselesinde dengeli bir yaşam şekli olduğuna vurgu yapılmaktadır. Ayrıca gerçek mutluluğun dünya-âhiret dengesini kurarak, her iki hayatı da “hikmet” çerçevesinde değerlendirmekle mümkün olacağı belirtilir. Bu dengeyi gözetmeyen kimselerin ister inanan ister inanmayan olsun huzurlu bir dünya hayatı yaşayamayacağı hakikatine işaret edilir.

---

\* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, E- mail: recepdemir55@gmail.com, ORC-ID: 0000-0002-7582-3437.

Modern dünyayı tehdit eden en önemli tehlikelerden birisi dünyevîleşmedir. İslâm dünyasında dünyevîleşme süreçlerinin nedenleri oldukça karmaşık ve çok boyutlu bir meseledir. Dünyevîleşme sürecinde hem iç dinamiklerin hem de dış etkilerin payı vardır. Bu süreç tarihsel, sosyal, ekonomik, siyasî, dinî ve kültürel faktörlerin bir araya gelmesiyle şekillenmektedir. Problemin çözümüne yardımcı olma bağında dünyevîleşme nedenlerinden her biri üzerine alanın uzmanları tarafından derinlemesine çalışmalar ve araştırmalar yapılması gerekmektedir.

Bu çalışmada Kur'ân'daki dünya ve âhiret kelimelerinin etimolojik yapısı, dünya ve âhiret kavramlarının Kur'ân'daki yansımaları ile dünya-âhiret dengesine dair âyetler ele alınarak yorumlanmakta ve bunlar Kur'ân bütünlüğü çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Ayrıca dünya-âhiret dengesinin bozulmasındaki en önemli boyut olan dünyevîleşme üzerinde durulmaktadır. Bu inceleme ve değerlendirmeler yapılırken klasik-modern tefsirler ile konu hakkındaki sosyal bilimlerde yapılmış diğer çalışmalara müracaat edilerek konu analitik bir şekilde izah edilmektedir.

## 1. Etimolojik ve Kavramsal Açından Dünya

Dünya kelimesinin Arapçada hangi kökten türediği konusunda dilbilimciler arasında başlıca iki farklı görüş bulunmaktadır. Bir kısım dil âlimi, kelimenin “yakın olmak, yaklaşmak, zaman ve yer açısından yakına gelmek” manasına gelen *d-n-v* kökünden geldiğini, bir kısmı da dünya kelimesinin “kötü olmak, alçak olmak, iğreti olmak, basit olmak, değersiz olmak” manasındaki *d-nû-e* veya *denâet* kökünden türediğini ileri sürmüştür.<sup>1</sup>

İslâmî literatürde, insanların üzerinde yaşadığı ve hayatını sürdürdüğü fizikî dünya *arz* kelimesiyle ifade edilir. Türkçe’de yerküre

<sup>1</sup> Râgıb el-İsfahânî, “d-n-v” md., *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (Mekke: Mektebetü Nizâr -Mustafa el-Bâz, ts.), 230; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), 1/403; Süleyman Uludağ, “Dünya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/22; Hidâyet Aydar, “el-Hayâtu'd-Dünyâ'nın Kavramsal Analizi”, *Şırnak Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 7/13 (Nisan 2016/1), 82-90.

için kullanılan dünyâ kavramı ise Kur'ân'da, hadislerde ve diğer kaynaklarda ölüm öncesi hayatı, bu hayat boyunca yararlanılan dünya nimetlerini ifade eder.<sup>2</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de 115 yerde *dünya*, 468 yerde de *arz* kelimesi geçmektedir. *Arz*; varlık olarak içinde yaşadığımız yeryüzü gezegenini, *dünya* ise üzerinde yaşadığımız hayatı anlamlandırmaktadır. *Dünya* ile *arz* kelimeleri arasındaki yakın ilişkiden dolayı “hayat” kelimesinin sıfatı olan “dünya”, bazen üzerinde yaşadığımız gezegenin adı olarak da kullanılmıştır.<sup>3</sup> Kur'ân'da *arz* kelimesi daha çok coğrafi bir terim; *dünya* ise çoğunlukla dinî ve ahlâkî bir terim olarak kullanılmıştır. Bir başka deyişle *arz* kelimesi maddî/somut bir anlam boyutuna sahipken, dünya kelimesi genelde manevî/soyut bir boyut içermektedir.<sup>4</sup> Yine Kur'ân-ı Kerîm'de *arz*, *âcile*, *ûlâ* kelimeleri dünya kelimesinin müteradifleri olarak kullanılmaktadır.

*Dünya* kelimesinin “yakın olmak” manasındaki *d-n-v* kökünden geldiğini ileri sürenler, “*Biz yakın göğü, bir ziynetle, yıldızlarla süsledik.*”<sup>5</sup> ; “*O gün siz, vadinin yakın kenarında idiniz, onlar da uzak kenarında idiler*”<sup>6</sup> anlamındaki âyetlerde geçen *ed-dünya* kelimesinin bu anlamda olduğunu belirtirler.<sup>7</sup> Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), burada üzerinde durulan dünya kelimesinin bu kökten gelmiş olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu belirtmiştir.<sup>8</sup> Dilci İbnü'l-Esir'e (ö.606/1209) göre, *dünya* kelimesi, hemzeli olan *denüe*' mazi fiilinden türemiş olup ister hemzeli isterse hemzesiz olsun her ikisinin de anlamının “değersiz ve kıymetsiz” manasına geldiğini ifade eder.<sup>9</sup> Nitekim bu manayı

<sup>2</sup> Mustafa Çağrırcı, “Yer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1994), 43/ 476.

<sup>3</sup> Bekir Tath, “Kur'ân'da Dünya ve Arz Kelimelerinin Kullanımı”, *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 46/2 (Ağustos 2005), 259-265.

<sup>4</sup> Aydar, “el-Hayâtu'd-Dünyâ'nın Kavramsal Analizi”, 90.

<sup>5</sup> Sâffât 37/6. Ayrıca bk. Fussilet 41/12; Mülk 67/5.

<sup>6</sup> Enfâl 8/42.

<sup>7</sup> Şehâbüddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'îl-mesânî* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 10/ 6.

<sup>8</sup> Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Kamûsu'l-muhît tercümesi: el-Okyanusü'l-basî't fî tercemeti'l-kamûsi'l-muhît*, trc. Âsım Efendî (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı,2013), 6/ 5745.

<sup>9</sup> Mecdüddîn İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fî garîbi'l hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî- Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye,1963), 2/137.

destekleyici mahiyette görülen şu âyetler bu konuda delil olarak getirilmiştir: “...*Hayırlı olanı, daha düşük (ednâ) şeyle mi değiştirmek istiyorsunuz?*”<sup>10</sup> “*Belki yollarından dönerler diye and olsun onlara büyük azaptan önce (ednâ) azabından tattıracağız.*”<sup>11</sup>

Semantik biliminin önemli ismi Izutsu (1914-1993), Kur’ân’da dünya kavramının anlamını belirlerken, dünya sözcüğü ile ilgili olarak cahiliye Araplarının kullandığı ve daha çok aşına olduğu “yakınlık” temel anlamından çok, “aşağı, bayağı” gibi yan anlamları hatta dünyayı bayağı ve alçak olarak kabul eden düalistik Hıristiyan telakkisini dikkate almaktadır. Bu çerçevede Izutsu, dünya âhiret kavramları arasındaki ilişkiyi daha çok birbirine aykırı iki alternatif gerçeklik şeklinde kurmaktadır.<sup>12</sup> Halbuki Kur’ân’ın dünya âhiret arasında kurduğu dengeden yola çıkarak, alternatif iki ayrı gerçeklikten ziyade, bir bütünün iki yüzü şeklinde bir semantik ilişkiden söz etmek daha sağlıklı gözükmektedir.<sup>13</sup>

Bu iki görüşü de mezc eden üçüncü bir görüş olarak da *el-hayatü’ d-dünya* tabirinin temel anlamın, “yakın/kısa hayat” olduğu, yan anlamın ise “alçak, değersiz hayat” anlamına geldiği ileri sürülmüştür. Bu kavramın ilk anlamının zât, ikinci anlamının ise i’tibarî olduğu da belirtilmiştir. Yoksa dünya tekil ve çağrışımsal anlamın ötesinde, sözelimi, nesnel olarak şirk, karanlık, zulüm, küfür kelimelerinin içerisinden hareketle, Kur’ân sisteminde olduğu gibi olumsuz ve değersiz bir anlamlar dizgesi taşımaz. Bizatihi dünya, değerlidir. Çünkü âhirete giden yol buradan geçmektedir.<sup>14</sup>

Bizim kanaatimize göre ise Kur’ân’ın bu kelimeyi kullanması bu anlamlardan herhangi birisini ifade etmeye ya da dünyayı böyle tanımladığını vurgulamaya yönelik değildir. Kur’ân’ın bu âlemi dünya kelimesiyle ifade etmesi daha basit bir nedene dayanır. Bu da vahyin ilk muhatabı olan Arapların konuştuğu Arapçada bu âlemi dünya keli-

<sup>10</sup> Bakara 2/61.

<sup>11</sup> Secde 32/21.

<sup>12</sup>Toshihiko Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, ts.), 78.

<sup>13</sup> Bk. İsmal R. Farûkî, *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım – Lâtif Boyacı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 176-177.

<sup>14</sup> Ramazan Altıntaş, “İslâmî Anlayışa Göre ‘el-Hayâtü’ d-Dünyâ’ Kavramını Yorumlama Biçimleri”, *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 7/1 (Haziran 2003), 139.

mesiyle ifade ediyor olmalarıydı. Fakat zamanla dilsel tefsirin gelişmesiyle etimolojik çalışmalarla meşhur olan bu manaların dünya kavramı için tanım olarak kullanılmasıyla bir anlam kayması yaşanmış olması kuvvetle muhtemeldir.

## 2. Etimolojik ve Kavramsal Açından Âhîret

Âhîret kelimesi ise *a-h-r* kökünden türetilen ism-i fail kalıbında bir sıfattır.<sup>15</sup> Bu köke dayanan çeşitli kalıplardaki sözcüklerin etrafında döndüğü temel anlamın “sonda bulunma” ve “bir şeyi sonradan takip etme” olduğu etimolojik yapısı incelendiğinde ortaya çıkmaktadır.<sup>16</sup> Bu köke dayalı bütün sözcükler bu anlam etrafında dönmekte ve çeşitli mecâz ve istiarelerle yan anlamlarda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre bu kökten fiil olarak çeşitli vezinlerde “engellemek, arkada kalmak, geri kalmak, geri bırakmak, geciktirmek, tehir etmek” gibi anlamları ifade etmek üzere de kullanılmaktadır.<sup>17</sup> İsim ve sıfat olarak da “evvelin zıddı, nihâyet, son, başka, diğer, geri, her şeyin sonu, ense, bir şeyin arkası, göz ucu, meyvesi geç zamanlara kadar üzerinde kalan ağaç” anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>18</sup> “A-h-r” kökünden türetilen fiil, sıfat ve isimler kendi asıl anlamlarının dışındaki bir anlamı göstermek üzere mecâzî olarak da kullanılmışlardır.

Kur'ân dili içinde âhîretin işaret ettiği gerçeklik, insanın ölümünün arkasından gelen ebedî, sonu olmayan bir hayat boyutudur.<sup>19</sup> Nitekim âhîret kelimesini de kapsayan bazı tamlamalı isimlerle âhîret kelimesinin yansıttığı soyut gerçekliğe Kur'ân'da “âhîret yurdu” anlamında *ed-daru'l-ahire*<sup>20</sup> ve “son yaratılış” anlamında *en-neşetu'l-ahire*<sup>21</sup> şeklinde daha açıklayıcı ifadelerle değinildiği görülmektedir.

<sup>15</sup> Muhammd b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdulvahhâb, Muahammed es-Sadık el Ubeydî (Beyrut: Daru İhyai't-Turâsî'l-'Arabî, 1996), 1/89; Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tacu'l- arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mustafa Hicazî (Kuveyt: et-Turâsu'l-'Arabî, 2001), 4/36; Ebu Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki ğavamizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, thk. Muhammed Abdusselam (Beyrut: Daru'l kutubi'l-'il-miyye, 2003), 1/137.

<sup>16</sup> Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/86-89.

<sup>17</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/87.

<sup>18</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/86-89.

<sup>19</sup> Bekir Topaloğlu, “Âhîret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/543.

<sup>20</sup> A'râf, 7/169; Nahl, 16/30; Kasas, 28/77; Ahzâb, 33/29.

<sup>21</sup> Ankebût, 29/20; Necm, 53/47; Vâkıa, 56/62.

Kur'ân'da yer alan bu ifadeler, ölümden sonraki bir hayat boyutunu açıkça ifade etmektedir. Bu sebeple, âhret sözcüğünün aslında hazfedilmiş bir mevsufun sıfatı olduğunu, hazfedilen mevsufun *ed-dar* ve aslının *ed darü'l-ahira* olduğu belirtilmektedir.<sup>22</sup> Buna delil olarak da “İşte âhret yurdu! Biz onu yeryüzünde böbürlenme ve bozgunculuğu arzulamayan kimselere veririz.”<sup>23</sup> âyeti zikredilmektedir.

Yine âhret kelimesi, *ed-daru'l-ahire* (âhret yurdu), *el-hayatu'l-ahire* (Âhret hayatı) ya da *en-neşetu'l-ahire* (son yaratılış) veya *en-neşetu's-saniye* (ikinci yaratılış) şeklinde kullanılmıştır.<sup>24</sup> Kur'ân'da âhret çeşitli işlevleri bakımından da *dâr* veya *yevm* kelimesine izafetle *dâru'l-âhira*,<sup>25</sup> *dâru's selâm*,<sup>26</sup> *âkıbetü'd-dâr*,<sup>27</sup> *dâru'l-bevâr*,<sup>28</sup> *dâru'l-huld*<sup>29</sup> şeklinde; *yevmü'd-dîn*,<sup>30</sup> *yevmü yüb'asûn*,<sup>31</sup> *yevme yekümü'l-hisâb*,<sup>32</sup> gibi terkiplerle de isimlendirilmiştir. Âhret kelimesi burada zikrettiğimiz isimlerin dışında da birçok isimle de zikredilmiştir.<sup>33</sup> Âhret, bu mefhumun kapsamında yer alan ba's, neşr, mükâfat, ceza, hesap, mizan, cennet ve cehennem gibi kavramlarla da açıklanmıştır.

Ahiretle ilgili bütün bu farklı isim ve terkiplere yer veren ayetlerde Kur'ân'ın kıyamet olgusunu ve ahiret hayatının çeşitli sahnelerini insanı derinden sarsan, son derece etkili, çarpıcı bir üslup ve anlatım tarzıyla tasvir ettiği görülür. Bu nedenle Kur'ân'ın en bariz ve etkili tasvirlerinden biri de kıyamet sahneleri ile ilgili olan tasvirlerdir. Kur'ân ahireti yalnızca tasvir etmekle kalmamış, o kadar etkili, canlı ve bariz bir dille anlatmıştır ki ilk muhataplar ahiret âlemini tam bir

<sup>22</sup> Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/51; Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 1/14.

<sup>23</sup> Kasas 28/83.

<sup>24</sup> Âhret kelimelerinin Kur'ân'da geçiş şekilleri için bk. M. Fuad Abdalbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li'l-Elfazi'l-Kur'âm'l-Kerim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 21-23, 98-99, 224-225, 262-264, 447.

<sup>25</sup> Bakara 2/94; En'âm 6/32; A'râf 7/169; Yûsuf 12/109; Nahl 16/30; Kasas 28/77, 83.

<sup>26</sup> En'âm 6/127; Yûnus 10/25.

<sup>27</sup> En'âm 6/135; Kasas 28/37.

<sup>28</sup> İbrâhîm 14/28.

<sup>29</sup> Fussilet 41/28.

<sup>30</sup> Fâtîha 1/4; el-Hicr 15/35.

<sup>31</sup> A'râf 7/14.

<sup>32</sup> İbrâhîm 14/41.

<sup>33</sup> bk. A'râf 7/59; Hûd 11/26; Hac 22/55; Mü'min 40/15, 18, 30, 32; Kâf 50/20, 34; Müddessir 74/9; İnsân 76/10, 27; Nebe' 78/39.

şekilde yaşamış, sahnelerini görmüş, olaylarını seyretmiş ve bundan etkilenmişlerdir.<sup>34</sup>

Kur'ân'da âhiretle ilgili yer alan “sur, kıyamet, berzah, haşir” gibi kavramları açıklayıcı tasvir ve tarifler her ne kadar bulunuyor olsa da bunların gerçek mahiyetini, bütün yönleriyle bu âleme ait aklımızla kavrayamayız.<sup>35</sup> Çünkü bu dünyanın nesnel gerçekleriyle âhirettekiler birbirinden farklıdır ve âhirete ait mahiyetler, tümüyle bu dünyadan başkadır. Durum böyle olunca da âhirete ait açıklamalar, bu dünya hayatında bulunan insani ihtiyaçlar, algılamalar, kavramlar, arzular, istekler ve ıstıraplar doğrultusunda yapılmış olup, daha iyi tanınabilen ve idrak edilebilen kavramlarla eşleştirilip insanî akıl düzeyine indirgenerek somutlaştırılmıştır.

Nübüvvetin ilk dönemlerinde nazil olan birçok Mekkî sûre, doğrudan kıyamet ve ahiret hayatını ele alır. Kıyame, Tekvir, İnfitar, İnşikak, Zilzal, Karia, Casiye, Teğabun, Gaşıye ve Vâkıa gibi daha birçok Mekkî sure, kıyamet ve ahirete dair isimler taşımakta ve muhteva olarak kıyamet ve ahiret konusunu işlemektedir. Müşriklerin erken dönemlerde nazil olan mezkûr surelerin içerdiği kıyamet ve ahiret inancına karşı gösterdikleri tepkiler, ahiret inancının muhtemelen Mekke döneminde müşrikler için en büyük ve en aşılmaz engellerden birini oluşturduğunu göstermektedir. Mekkî sûre ve ayetlerin, kıyametin kopması, öldükten sonra dirilme, bu dünyada yaptıklarından ahirette hesaba çekilme; inanan ve sâlih amel işleyenlerin cennete, inkâr eden ve kötülük yapanların ise cehenneme gideceğine dair vurgusu, müşrik Arapların inkârı, yüz çevirmeleri, tepki göstermeleri ve alaycı tavırlarıyla karşılık bulmuştur.

### 3. Kur'ân'da Dünya Hayatı

Kur'ân'da dünya kavramı kendi başına kullanıldığı gibi çoğu yerde terkip halinde *el-hayatü 'd-dünya* şeklinde sıfat tamlaması olarak gelmektedir. Bu terkipte âhiret hayatının mukabili olan yaşadığımız hayat kastedilmiştir. Terkibin geçtiği âyetlerde bazen dünyanın değerli ve önemli oluşuna işaret edildiği bazen de dünya hayatının olumsuzlandığı görülmektedir. Bu bölümde Kur'ân'ın dünya hayatına bakışta hangi açıdan olumlu veya değerli hangi açıdan da olumsuz görüldüğü üzerinde durulacaktır.

<sup>34</sup> Seyyid Kutup, *Kur'ân'da Kıyamet Sahneleri*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Hilal Yayınları, t.s.), 49.

<sup>35</sup> Secde 32/17.

### 3.1. Kur'ân'da Dünyanın Değerli Görülmesi

Kur'ân'da yüce Allah var ettiği her varlık gibi dünyayı da “âyet” olarak değerlendirdiği görülmektedir. “İşaret, alamet, sembol” gibi anlamlara gelen “âyet” kelimesinin bir anlamı da eşsiz olmaktır.<sup>36</sup> Bütün varlıkla birlikte âyet olarak değerlendirilen dünya, dolayısıyla Allah'ın eşsiz bir eseri olarak Allah'a götüren, onun varlık ve birliğinin alameti olan bir varlıktır. Yine Kur'ân, dünyanın içerisinde var olan bütün varlıkları da âyetler olarak değerlendirmektedir. Bunların hepsi de insanı Allah'a götüren eşsiz alametlerdir. Bu ise Kur'ân'da yer alan kavli âyetler kadar dünyanın da mübarek bir varlık olduğunu gösterir. Özellikle bir tarih alanı olarak dünyanın, fiziksel dünyaya nazaran daha mucizevi olduğunu da belirtmek gerekir. Halbuki Kur'ân âyetleri gibi bir âyet olarak ve içerisinde barındırdığı sonsuz âyetler olarak dünyaya da insan için hidâyet vesilesi, hatta daha da ileri giderek anlayanlar, görebilenler için hidâyet rehberi denilebilir.

Gerçekte bu durum sadece Kur'ân'a mahsus olmayıp önceki dinler ve felsefi akımların pek çoğunda da âlemin Tanrı'nın bir âyeti sembolü olarak ele alındığı görülür. Mesela İslâm düşüncesi üzerinde derin etkiye sahip Plotinus felsefesinde bütün âlem Bir'in (Mutlak enerji) sembolüdür. Bunun gibi Aristo'da tüm varlıklar, aktifleşmek ve kendi kemal noktalarına (telos, fiil haline) erişebilmek için Tanrı'ya yönelmiş haldedir.<sup>37</sup> Kısaca gerek diğer dinler ve felsefi ekoller gerekse İslâm'da tüm varlıklar Tanrı'ya işaret eden birer âyettir.

Allah'ın insana verdiği imkânlar/nimetler bakımından da dünya değerlidir. İnsanı en güzel şekilde yaratan yüce Allah, hayatı boyunca ihtiyaç duyduğu her şeyi onun hizmetine sunmuş (teshîr)<sup>38</sup> ve dünyayı onu hoşnut edecek türlü nimetlerle donatmıştır. Yeryüzünü onun için bir yerleşme yeri, gökyüzünü de sağlam bir kubbe kılmıştır.<sup>39</sup> Bu yarattığı varlıkların kendi içinde bir ahenk bulunmakta ve herhangi bir bozukluk bulunmamaktadır.<sup>40</sup> Yine Kur'ân'da, Allah'ın nimetlerinin

<sup>36</sup> İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh fi'l-luğa*, thk. Ahmed Abdü'l-Gafûr Attar (Mısır: Darü'l-Kütûbi'l-'Arabî, 1377), 6/ 2275-2276.

<sup>37</sup> Burhanettin Tatar, *Kur'ân'da Varlık Tasavvuru*, Edit. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 88.

<sup>38</sup> Geniş bilgi için bk. Recep Demir, *Kur'ân'da Teshîr Kavramı Bağlamında Allah-Varlık İlişkisi* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2022).

<sup>39</sup> Mü'min 40/64; Nebe 78/12.

<sup>40</sup> Mülk 67/3, 4.

sonsuzluğuna şu âyetle işaret edilmiştir: “*O size istediğiniz her şeyden verdi. Allah’ın nimetlerini saymaya kalkışsanız sayamazsınız.*”<sup>41</sup>

Âhireti kazanma yerinin dünya olması açısından da dünya önemlidir. Kur’ân’da, insanın sınanmak için yaratılan bir varlık, sınama yerinin de yeryüzü olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla sınanma mekânının, sınamaya imkân verecek unsurlarla donatıldığı ve bu sürecin faili olan insanın da bu eyleme uygun bir yapıda yaratıldığı açıktır. Buradan âhiretin kazanılacağı bu dünyanın kulluk bilinci içinde yaşanmasının gerekli olduğu sonucu çıkmaktadır.

Kısaca Kur’ân’da dünya hayatı tamamen kötü ve değersiz bir yer olarak görülmez. Aksine, burası Allah’ın varlığına götüren bir rehber, bir nimet, imtihan ve ebedî hayatı kazanma sahası olarak tanımlanır. Önemli olan, dünyayı âhireti unutmadan, Allah’ın rızasına uygun şekilde yaşamaktır.

### 3.2. Kur’ân’da Dünya Hayatına Dair Olumsuz Nitelemeler

Daha önce de belirtildiği gibi Kur’ân’da dünya kavramı, çoğu defa *el-hayatü’l-dünya* şeklinde kullanılmıştır. İçerisinde dünya ve hayat kelimelerinin birlikte yer aldığı âyetlerin bir kısmında, dünya hayatıyla ilgili olumsuz ifadeler bulunmaktadır. Bu âyetler sıyak ve sibak içinde değerlendirilip nüzul sebepleri göz önünde bulundurulduğunda, ayrıca Kur’ân’ın bütününden çıkarılan evrensel ilkeler dikkate alındığında, söz konusu âyetlerde dünya hayatının mutlak anlamda kötülenmediği, hakikatte bu âyetlerde daha çok dünya hayatının cazibesine kapılarak sapan ve yanlış davranışta bulunanlardan bahsedildiği görülmektedir. Dolayısıyla Kur’ân’da dünya, sırf dünya olduğu için yerilmiş ve kötülenmiş değildir.

Bu olumsuz değerlendirmelerden birisi dünya hayatının âhiret ile kıyaslanarak dünyanın bir *oyun ve eğlence* olarak görülmesidir. “*Dünya hayatı ancak bir oyun ve bir eğlencedir. Elbette ki âhiret yurdu Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için daha hayırlıdır. Hâlâ akıllanmayacak mısınız?*”<sup>42</sup> “*Bu dünya hayatı ancak bir eğlence ve oyundan ibarettir. Âhiret yurduna gelince, işte gerçek hayat odur. Keşke bilselerdi!*” Bu iki âyet metinsel bağlam ile birlikte okundu-

<sup>41</sup> İbrahim 14/34.

<sup>42</sup> En‘âm 6/32.

ğunda burada da kast edilen hayatın mutlak manada dünya hayatı değil, müşriklerin/kâfirlerin veya onların hayat tarzını benimseyen insanların hayatı olduğu anlaşılmaktadır.

Dünya hayatının çok *kısa ömürlü* cazibesi Kur'ân'da bir teşbihle şöyle ifade edilir: *Buna göre bu dünyadaki hayat tıpkı şu oluş ve bazuşa benzer: Gökten yağmur iner ve bu yağmur suyunu insanlar ve hayvanlara besin sağlayan bitkiler emer. Derken, yeryüzü göz alıcı görkemine kavuşup adeta telli duvaklı bir gelin gibi süslenir. Bu sırada insanoğlu yeryüzünün bu güzelliğine gerçekten malik olacağını zanneder; fakat bir gece vakti yahut gün ortasında ilâhî hüküm vaki olur ve böylece yeryüzünün daha dünkü muhteşem güzelliği sanki hiç mevcut olmamışçasına yok olup gider.*<sup>43</sup>

Bazı âyetlerde dünya hayatı *ziynet* olarak tasvir edilir: *“Kadınlar, oğullar, yük yük altın ve gümüş, salma atlar, davarlar ve ekinler gibi nefsin şiddetle arzuladığı şeyler insana süslü gösterildi. Bunlar dünya hayatının geçimliğidir. Oysa asıl varılacak güzel yer ancak Allah'ın katındadır.”*<sup>44</sup> Âyette geçen “süslü gösterme” fiili müfessirler tarafından farklı yorumlanmıştır. Beyzâvî (ö. 685/1286) âyeti “Allah'ın rızası yönünde olursa âhiret mutluluğuna vesile olması için veya Allah'ın imtihan için bunları süslediği ümit edilir.”<sup>45</sup> şeklinde yorumlarken, Ebüssuûd (ö. 982/1574) “mubah olan hususlarda tezyinin Allah'a, haram olan hususlarda ise şeytana isnat edildiğini” söylemiştir.<sup>46</sup> Nitekim Kurtubî (ö. 656/1258) de “yüce Allah'ın süslü göstermesi, ancak faydalanmak için var etmek, gerçek şekilde hazırlamak ve insanın fitratında bu gibi şeylere eğilimi yaratmak şeklinde, şeytanın süslü göstermesi ise vesvese, aldatma, uygun olmayan yollardan dünyalık elde etmeyi güzel gösterme şeklindedir.” demektedir.<sup>47</sup> Âyette süslü gösterilen şeylere insanın meyletmesi fitrî bir durum olup insanın bunlara sahip olmasında yadırganacak bir durum söz konusu değildir. Burada dikkat çekilen husus, bu sayılanlara meşru yollardan ulaşılması ve ilâhî irade istikametinde bunların kullanılmasıdır.

<sup>43</sup> Yûnus, 10/24.

<sup>44</sup> Âl-i İmrân, 3/14. Ayrıca bk. Kehf, 18/46.

<sup>45</sup> Kâdî Nasıruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arabî, 1416/1996), 2/8.

<sup>46</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Riyad: el-Mektebetü'r-Riyâdü'l-Hadîse, 1974), 1/450.

<sup>47</sup> Ebû Abdillâh Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006/1427), 5/42.

Dünya hayatının süslerine karşı aldananların kâfirler olduğu ve bunların aşırı dünya sevgisiyle onun cazibesine kapılmakla âhirete dünyayı tercih ettikleri ve onu unuttukları bir başka âyette şöyle ifade edilmektedir: “*İnkâr edenlere dünya hayatı süslü gösterildi. Onlar iman edenlerle alay etmektedirler. Allah’a karşı gelmekten sakınanlar ise kıyamet günü bunların üstündedir. Allah dilediğine hesapsız rızık verir.*”<sup>48</sup>

Dünyanın olumsuz bir mekân olarak tasvir edildiği âyetleri doğru anlayabilmek için Kur’ân’ın ilk muhatapları olan müşrik Arapların dünyaya ve âhirete bakış tarzlarının dikkate alınması gerekir. Câhiliye Arapları putperestliğe özgü dinî faaliyetleriyle uhrevî bir amaç gözetmeyip sağlık, âfiyet, servet kazanmak, savaşlarda zaferler elde etmek, erkek evlât sahibi olmak gibi dünyevî amaçlar peşindeydi. Bu da onların âhirete inanmamalarının bir sonucuydu.<sup>49</sup> Cahiliye Arapları nezdinde dünya hayatı bir defalığına ve yalnızca bu dünyada yaşanan kısacık bir ömürden ibaretti. Bu kısa hayatın ardından gelen ve kaçınılması mümkün olmayan ölümden sonrası ise yokluktu. Bu dünyada her şey de sonuçta anlamsız ve boştu. Bu nedenle cahilî bakış “Gün bu gündür.” anlayışıyla insanlara şu geçici hayatın tadını çıkarmasını gerektiğini öğütlerdi. Cahiliye döneminin dünyevîleşmiş zihniyetine sahip bu insanlara göre gelip geçici bu dünyadan çıkarılabilecek yegâne sonuç maddi haz (hedonizm) ve aşırı dünya sevgisinden ibaretti.<sup>50</sup> Nitekim İbn Haldûn’un (ö. 808/1406) da belirttiği gibi “Cahiliye döneminin bedevî Arapları doğuştan maddeci olup kısa vadedeki menfaatlerine düşkündü.”<sup>51</sup>

Şehvî arzu ve isteklerin, dünyevî haz ve menfaatlerin ön plana çıktığı, “Dünya hayatından ötesi yoktur” şeklindeki hayat tarzı en çarpıcı biçimde Câhiliye şiirinde Tarafe’nin (ö. 564[?]) ünlü Muallaka’sında tasvir edilmiş, hedonist bir yaklaşımla insanın yapacağı en iyi şeyin tüm varlığıyla hayatın zevklerini yaşaması olduğu belirtilmiştir: “Ey, savaşa girdim ve sevk-sefa sürdürdüm diye beni kınayan kişi, [Eğer ben bunları yapmazsam] sen beni ebedileştirebilir misin? Eğer

<sup>48</sup> Bakara 2/212.

<sup>49</sup> Hayreddin Karaman ve diğer., *Kur’ân Yolu* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 1/169.

<sup>50</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur’ân’da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (Ankara: Pınar Yay., 1991), 78. Ayrıca.

<sup>51</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yay., 2007), 1/ 327.

ölümümü engellemiyorsan bırak beni; Elimde avucumda ne varsa onu[nla zevk sefa sürerek] karşılayayım ölümümü.”<sup>52</sup>

Kur’ân’da malların ve evlatların *fitne* yani *imtihan* sebebi olduğu bildirilmektedir.<sup>53</sup> Mal ve evlat konusuna özellikle dikkat çekilmesi, insanın temelde en çok zaafiyet gösterdiği konulardan olmasındandır. Dünyevî olana karşı aşırı istek ve eğilim, kişinin ailesine yönelik koruma ve kayırma duygusu bazen insanı haddi aşmaya, dolayısıyla ilâhî mesajda açıkça ortaya konan manevî ve ahlâkî değerlere kayıtsız kalmaya sevk etmektedir.

Kur’ân’da, dünyalık olarak servet sahibi olmak mutlak olarak çirkin görülmemiş, fakat onu elde tutup Allah yolunda harcamamak eleştiri konusu yapılmıştır. Devamlı biriktiren, biriktirdikçe pintileşen, dünyayı ve sonrasını biriktirdiklerinden ibaret sayanlar zemmedilmiştir. Kur’ân’da, sadece dünyalık ve ekonomik yatırım için malı toplayıp infak etmeyen, eşyaya sahip olmak ve variyetlerini artırmak hususundaki gem vurulamaz arzuları ile biriktirip bekletenler şöyle uyarılmaktadır: “ ...*Altın ve gümüşü biriktirip gizleyerek onları Allah yolunda harcamayanları elem dolu bir azapla müjdele...*”<sup>54</sup>

Kur’ân’da dünyanın olumsuz bir yer olarak tasvir edildiği âyetlerde maddî ve geçici nimet ve imkânlar anlamına gelen *metâ* kavramı kullanılmaktadır. Bununla da âhirete göre dünya hayatının nimet ve imkânlar açısından geçici olduğuna vurgu yapılmaktadır. “*Dünya hayatı aldatici bir metâdir*”<sup>55</sup>; “*Dünyanın metâi azdır, Allah’a karşı saygısı olanlar için âhiret daha hayırlıdır*”<sup>56</sup> Bu âyetler bağlamlarıyla birlikte okunduğunda hakikatte burada İslâm’ın başlangıcından itibaren Hz. Peygamber’e cephe alıp müreffeh bir hayat süren, kendilerini soylu ve üstün kabul eden putperest zengin aristokrat kesimlerin hedef alındığı görülmektedir. Dolayısıyla *metâ* kelimesinin yer aldığı âyetlerin çoğunda kelimenin putperest dünya görüşünün en önemli ahlâkî problemlerinden olan maddeperestlik bağlamında kullanıldığı görülmekte, insanın söz konusu değerlerin cazibesine kapılıp hayatını sadece bunları elde etme uğruna harcamak yerine kendisine âhiret mutluluğunu ve nimetlerini kazandıracak işlere yönelmesi gerektiği bildirilmektedir.

<sup>52</sup> Karaman, *Kur’ân Yolu*, 1/169.

<sup>53</sup> Enfal, 8/28; Ayrıca bk. Nur, 24/37; Münâfikûn, 63/9; Tegâbün, 64/14-15.

<sup>54</sup> Tevbe, 9/34.

<sup>55</sup> Âl-i İmrân 3/185; Hadîd 57/20.

<sup>56</sup> Nisâ 4/77; ayrıca bk. Tevbe 9/38; Ra’d 13/26.

Kur'ân'da bir yandan, kendilerini dünyanın geçici menfaatlerinin cazibesine kaptırarak bunların ötesinde değer tanımayanların kapıldıkları derin yanılgıya dikkat çekilmekte, diğer yandan da toplumda dinî ve insanî sorumluluk bilincini geliştirmek, ayrıca maddî sıkıntı içinde yaşayan ve bundan dolayı aşağılanan müslümanları teselli edip asıl saygınlığın âhiret kurtuluşuna ulaşmak amacıyla çaba harcamak olduğu, her kişinin ölümü tadacağı ve Allah katında herkesin yaptığının karşılığını eksiksiz bulacağı, kendilerini ateşten koruyacak işler yapanların büyük kurtuluşa erecekleri hatırlatılmakta ve dünya hayatının aldattıcı bir metâdan ibaret olduğu bildirilmektedir.<sup>57</sup>

Bu âyetlerden aldattıcı bir metâ olarak nitelendirilen dünya hayatının âhiret hayatını bırakıp, yalnızca dünya hayatı için çalışanların hayatı olduğu anlaşılmaktadır. Dünya hayatının metâ olduğu vurgulanan âyetlerde dikkat çekilen bir diğer husus, dünyanın ebedî olduğu zannına kapılarak sınırı aşma, taşkınlık, haksızlık ve ölçsüz davranışlar sergilenerek, sorumluluğun ve insanın yapıp etmeleri hakkında vereceği hesabın unutulmamasıdır. Nitekim Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), hayatın büyük bir nimet olduğunu ifade eden bazı âyetleri sıraladıktan sonra<sup>58</sup> şöyle demektedir: "...Zikrettiğimiz âyetler sonuç olarak dünya hayatının zemmedilmediğini göstermektedir. Aslında burada maksat, dünya hayatını Allah'tan başkasına, yani şeytana ve nefsin arzusuna itaat etmeye yönlendiren kimsedir. Dünya hayatıyla ilgili kötülener de işte budur."<sup>59</sup> Nitekim Said b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) de "*Dünya seni âhireti talep etmekten alıkoyarsa aldattıcıdır; seni Allah'ın rızasını ve âhireti talep etmeye çağırırsa ne güzel vesile ne güzel metâ (nimet)tir.*" demektedir.<sup>60</sup>

Dünya metâna meyil göstermek suretiyle Münafıkların peşine düşen henüz yeni Müslüman olmuş bazı müminler de Kur'ân'da şöyle uyarılmıştı: "*Ey iman edenler! Ne oldunuz ki size 'Allah yolunda sefere çıkın' denilince, yere çakılıp kaldınız. Yoksa âhiretten vazgeçip dünya hayatını mı seçtiniz? Oysa âhirete göre dünya hayatının yararı (metâ), pek az bir şeydir.*"<sup>61</sup> Bu âyette kastedilen kimseler Tebük se-

<sup>57</sup> Âl-i İmrân 3/185.

<sup>58</sup> Bakara, 2/ 28,30; Mülk,67 /2; Mü'minûn, 23 /115; Sad, 38/27.

<sup>59</sup> Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâit'-Turâsî'l-'Arabî, 1999), 10/463.

<sup>60</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/670.

<sup>61</sup> Tevbe 9/38.

feri hazırlıkları sırasında ağırdan alan Müslümanlar olup bunlar uyarılmakta ve dünya-âhiret karşılaştırması yapılmakta, âhirete göre dünyadakilerin değerinin az olduğu bildirilmektedir.

Kur'ân, Mekke döneminden itibaren dünya sevgisi, dünyaya bağlılık, dünya malının değersizliği ve dünya hayatının geçiciliğine vurgu yaparak insanları dünya hayatında sapmaya karşı uyarır, sapmış olanları da doğru bir tutuma davet eder. Hatta bu bağlamda bazı kimselerde dünya sevgisinin âhirete nazaran ağır basması sebebiyle küfre düştüklerini hatırlatır.<sup>62</sup> “Dünya hayatı bir aldanma metândan başka bir şey değildir” şeklindeki ifadede hitap, öncelikle Mekke müşrikleri ve benzeri sapmış kimseler olmakla beraber bunun yanında Müslümanlara da yöneliktir. Onlar da sapmaya karşı uyarılmaktadırlar.

Dünyanın imtihan yurdu olması aslında yaşarken daha dikkatli olunmasını ve onun daha çok önemsenmesini gerektirir. Zaten anlaşıldığı kadarıyla Kur'ân'daki *el-hayatu 'd-dünya* hakkındaki uyarılar, dünyanın imtihan yurdu olması sebebiyledir. Çünkü sapma burada, dolayısıyla da âhirette de kaybetme söz konusudur.

Bu başlık altında ifade edilenlerden anlaşılmaktadır ki Kur'ân'da bizatihi dünya kınanmış değildir. Asıl olumsuz görülen dünya hayatı, “Dünyalık için ve dünya menfaati için dünya hayatı”dır. Başka bir ifadeyle, “Dünya hayatının sonlu olduğunu bile bile dünyaya gönülden bağlananların, dünyayı en büyük gaye edinenlerin ve hedeflerinin son noktası haline getirenlerin dünyası”dır. Kur'ân'da kulluk görevlerine engel olmayan, insanı Allah'ı anmaktan alıkoymayan ve ona âhireti unutturmayan dünya hayatı onaylanır. Aslında Kur'ân'da bizzat dünya nimetleri, mal, mülk, servet, zenginlik vb. şeylerden daha çok insanın bunlarla **ilişki biçimi** ve **mesafe bilinci** sorgulanmaktadır. Hakikatte kişinin dünyevîleşerek, dünya hayatı uğruna âhireti terk edip sorumluluktan kaçması eleştiri konusu yapılmaktadır. Burada Kur'ân'da dünyevîleşmeye örnek olarak verilen üç tipi belirtmek gerekir.

Bunlardan birincisi Firavun idi ki o makamını, yani yönetme işini kamu düzenini ve menfaatini sağlamak ve adaleti ikame etmek için kullanmamıştı. Tersine kendi egosunu tatmin etmek, yaşamını zevk içinde geçirmek için yapıyordu. Ne gariptir ki o, ülkeyi mutlak mülkü olarak görüyordu.<sup>63</sup> Firavun'un dünyevîleşmiş siyaseti

<sup>62</sup> Bk. İbrahim 14/3; Nahl 16/105-107.

<sup>63</sup> Zuhuf 43/51.

Kur'ân'da şöyle anlatılıyor: “*Firavun yer yüzünde kendini büyüklük duygusuna kaptırılmış ('alâ) ve ülke halkını kastlara, sınıflara (şîye'an) ayırmıştı. Onlardan bir kısmını horluyor, güçsüzleştiriyor, erkek çocuklarını öldürüp -yalnız kadınlarını sağ bırakıyor du. Çünkü o gerçekten (yeryüzünde) bozgunculuk çıkaranlardan biriydi.*”<sup>64</sup> İkincisi ise serveti kendini şımartmış Karun idi. Onun durumu Kur'ân'da şöyle anlatılır: “*Karun, kendini büyük görüp insanlara zulmediyordu. Kendine öyle hazineler vermiştik ki, anahtarlarını taşımak güçlü bir topluluğa ağır geliyordu. Kavmi ona dedi ki: 'Şımarma, Allah şımaranları sevmez ... 'Allah'ın sana verdiği bu servet vesilesiyle (onu infak ederek) ahiret yurdunu ara. Dünyadan da nasibini unutma. Allah sana nasıl iyilik ettiyse (bu malı verdiyse), sen de öyle iyilik et, yeryüzünde bozgunculuk arama, Allah bozguncuları sevmez.'* Karun ise: ‘*Bu servet bende bulunan bir bilgi sayesinde bana verildi.*’ dedi.”<sup>65</sup>

Üçüncü kişi ise bilgi sahibi olduğu halde bu bilgiyle amel etmeyen Bel'am dır. Onun dünyaya batmış durumu Kur'ân'da şöyle tasvir edilir: “*Onlara, kendisine işaret/ayetlerimizi verdiğimiz halde, onlardan sıyrılıp şeytanın peşine taktığı ve böylece azgınlardan olan kişinin haberini anlat. Eğer dileseydik, ayetlerle onu yükseltirdik; fakat o, dünyaya saplandı ve içgüdülerinin peşine düştü. Onun durumu, üstüne varsan da varmasan da dilini sarkıtıp soluyan köpeğin durumuna benzer. İşte ayetlerimizi yalanlayanların durumu budur. Bu kıssayı anlat, belki düşünüp ibret alırlar.*”<sup>66</sup>

Kur'ân'da dünya ve dünya hayatı hakkındaki olumsuz ifadelerin yer almasının temel sebeplerinin aslında insanların âhiret hayatını dünya hayatı ile kıyas etme, insanların ihtirasını dizginleme, ayrıca dünyaya olan düşkünlüğünü dengeleme ve onları uyarma gibi amaçlar olduğu görülmektedir. Yoksa dünya ve nimetleri bizatihi kötülenmiş değildir.

#### 4. Kur'ân'ın İdealize Ettiği Hayat: Dünya-Âhiret Dengesi

İslâm'da dünya ve âhiret dengesi, insanın varoluş gayesiyle doğrudan ilişkili temel bir konudur. Dünya hayatı ahiretin kazanıldığı yer, ahiret hayatı ise dünyanın anlam bulmasına sebep teşkil eden mekân olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Kur'ân-ı Kerim, insanın hem dünya hayatını ihmal etmemesi hem de âhireti unutmaması

<sup>64</sup> Kasas 28/4.

<sup>65</sup> Kasas 28/ 76-78.

<sup>66</sup> A'raf 7/175-176.

gerektiğini vurgulayarak bir denge kurar. Bu denge, dünya hayatını âhîret hedefi doğrultusunda yaşamak, dünyevî imkânları ve nimetleri ahlâkî ilkeler çerçevesinde değerlendirmek demektir. Kur'ân'da dünya, geçici bir imtihan alanı,<sup>67</sup> âhîret ise kalıcı ve nihai yurt olarak belirtilir.<sup>68</sup> Ancak bu ikisi arasında Hıristiyanlıkta olduğu gibi bir düalizm (zıtlık) değil, tamamlayıcılık ilişkisi vardır. Dünya hayatı, âhîret için bir fırsattır. Bu sebeple Kur'ân, dünya nimetlerinden meşru ölçülerle faydalanmayı teşvik ederken, insanın asıl unutmaması gereken ebedi olan âhîret hayatı olduğunu hatırlatır. Bu denge, bireyin yaşamını anlamlı kılar, dünyevî gayretlerini yüceltir ve onu sorumlu bir kul ve bilinçli bir toplum ferdi haline getirir.

Kur'ân'da insanın dünya nimetlerinden de yararlanması teşvik edilir.<sup>69</sup> “Dünyayı da ihmal etme” ilkesi çerçevesinde insanın maddî ve manevî ihtiyaçlarını dengeli bir şekilde karşılaması gerektiği belirtilir. Aynı zamanda, dünya hayatına aşırı bağlanmanın insanı hakikatten uzaklaştıracağı, âhîret hayatını göz ardı etmenin ise büyük bir kayıp olduğu ifade edilir.<sup>70</sup> Bu çerçevede, Kur'ân insanı hem dünya için çalışmaya hem de âhîret bilinciyle hareket etmeye teşvik eder. Kur'ân'da dünya-âhîret dengesi anlayışını en güzel şekilde özetleyen âyetlerden birisi şudur: *“Allah'ın sana verdiğiinden (O'nun yolunda harçayarak) âhîret yurdunu iste; ama dünyadan da nasibini unutma. Allah'ın sana iyilik ettiği gibi sen de iyilik et. Yeryüzünde bozgunculuk isteme. Çünkü Allah bozguncuları sevmez.”*<sup>71</sup>

Bu âyet, bireyin sahip olduğu nimetleri/imkânları sadece dünyevî çıkarlar için değil, aynı zamanda âhîret yurdunu kazanmak için kullanması gerektiğini ifade eder. Mal, makam ve imkânlar birer nimet olduğu kadar aynı zamanda birer imtihandır. Âyetteki “dünyadan da nasibini unutma” ifadesi, İslâm'ın dünyayı terk etmeyi değil, onu meşru ve dengeli biçimde yaşamayı teşvik ettiğini ortaya koyar. “Allah'ın sana iyilik ettiği gibi sen de iyilik et” emri ise bireyin topluma karşı sorumluluklarını hatırlatır.

Müfessirler, bu âyeti tefsir ederken zühdün, yani dünyaya kalben bağlı olmadan yaşamının esas olduğunu vurgulamışlardır. Dünya

<sup>67</sup> Al-i İmran 185; Hadîd 20.

<sup>68</sup> A'lâ 87/17.

<sup>69</sup> Â'râf 7/31.

<sup>70</sup> Bakara 2/200-201; Cum'a 62/9-11.

<sup>71</sup> Kasas 28/77.

ile âhiret arasında çatışma değil, uyum vardır. Dünya, âhiretin kazanıldığı yer ve bu dünyada yapılan her şeyin uhrevi bir karşılığı bulunmaktadır. Aynı şekilde Müslümanların tasavvurlarında geçici bir yurt olarak algılanmasına rağmen ilk Müslümanlarda dünyaya yönelik bir yüz çevirme durumu da pek yoktur. Aksine Hz. Peygamberle birlikte bir ibadet cemaati olarak yaşamalarına rağmen sahabenin dünya hayatıyla barışık olduğu ve uzlet vb. haller yerine dünya işleriyle uğraştıklarını görmekteyiz. Onlar, insanlığın eğitimi ve ıslahından dünyanın imarına kadar bu dünyada her alanda faaliyet göstererek sadece uhrevî-münzevî bir topluluk olmamışlardır. Burada Hz. Peygamberin inziva yerine çalışmayı, üretimi, ticareti, aile hayatını, ziraati ve meslek edinmeyi ne kadar teşvik ettiğine ilişkin öğretilerini hatırlamak gerekir. Nitekim kendisi de sahabe topluluğuyla birlikte bu dünyaya dair en önemli hadiselerden biri olan bir İslâm ümmetinin oluşumu ve İslâm devletinin kurulması hadisesini gerçekleştirmiş, dünya nimeti kabilinden şeylerden istifade etmiştir.

Dünya ve âhiret dengesini sağlamak bireyin ruh sağlığı ve yaşam kalitesi üzerinde doğrudan etkilidir. İnsanın, hayat ile bağı güçlü olduğu kadar insan da güçlü olmakta, zayıfladığı oranda ise ruhsal sağlığı bozulmaktadır. Ruhsal sağlığın fiziksel ve düşünsel sağlıkla yakın alakalı olduğunu belirtmek gerekir. Etrafımıza bu gözle bakacak olursak bunun sayısız örneklerini müşahade ederiz.

Kur'ân, insanın dünya nimetlerini helal yoldan kazanmasını, onları şükrederek kullanmasını ve israftan kaçınmasını öğütler.<sup>72</sup> Aşırı dünyevîleşme insanı hırs, doyumsuzluk ve stres gibi olumsuzluklarla yüz yüze bırakırken, sadece âhirete yönelmek de bireyin dünyevî sorumluluklarını ihmal etmesine yol açabilir. Dolayısıyla, birey bu dengeyi sağladığında hem ruhen hem de bedenen huzurlu bir hayat sürebilir.

Dünya-âhiret dengesinin sağlanması, toplumsal düzenin ve adaletin tesisi açısından büyük önem taşır. Kur'ân, sosyal adalet, yardımlaşma ve dayanışmayı teşvik ederek<sup>73</sup> bireylerin hem kendilerine hem de topluma karşı sorumluluklarını hatırlatır. Dünya nimetlerinin adil paylaşımı, ekonomik dengenin korunması ve sosyal dayanışmanın sağlanması dünya-âhiret dengesinin bir yansımasıdır. Aşırı dünyevîleşme bireyleri bencilliğe, sömürüye ve adaletsizliğe iterken, sa-

<sup>72</sup> İsrâ 17/27; Furkân 25/67.

<sup>73</sup> Mâide 5/2; Bakara 2/177

dece âhirete yönelmek ise toplumsal gelişimi ve ilerlemeyi sekteye uğratabilir. Bu nedenle, dünya ve âhret arasında sağlıklı bir denge kurmak, toplumsal huzur ve refahın temel unsurlarından biridir.

Her ne kadar asıl hayat ahiret hayatı olsa da ahiret hayatı dünya hayatında kazanıldığı için dünya hayatı da bir o kadar değerli ve değerlendirilmesi gereken bir hayattır. Birinin olmaması diğerinin anlamını yitirmesine sebep olacağından birini diğerine tercih etmek doğru bir davranış değildir. İman ve salih ameller dünya-ahiret dengesini gözetmenin alameti iken inkâr ya da imanla birlikte kötü ameller ise dünya-ahiret dengesini bozmanın göstergesidir.

Kur'ân'da dünya-âhiret dengesini bozanların özellikle Müşrik Araplar<sup>74</sup> ve Yahudiler<sup>75</sup> olduğu haber verilmektedir. Yahudilikte âhiret inancının son derece zayıf olması<sup>76</sup> ve müşriklerde ise ölümden sonra dirilmeyi inkâr etmeleri<sup>77</sup> yüzünden dünyevîleştikleri görülmektedir. Dolayısıyla dünya-âhiret dengesini sağlamanın en temel unsuru Allah'a iman ve onun tamamlayıcısı olan âhiret inancıdır.

### 5. İslâm Dünyasında Dünyevîleşmenin Nedenleri

İslâm dünyasında dünyevîleşmenin çeşitli dinî, sosyal, ekonomik ve kültürel nedenleri bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır:

**A) Sekülerleşme ve Dinî Bilinç Zayıflığı:** Seküler dünya görüşü, İslâm toplumlarında da etkisini göstermiş ve bireylerin dinî hassasiyetlerini ikinci plana itmesine yol açmıştır. Dinin hayatın merkezinden uzaklaştırılması, dünyevîleşmeyi hızlandıran en önemli etkenlerden biridir.

**B) Maddi Refah ve Tüketim Kültürü:** Modern çağda ekonomik refahın artması, bireylerin lüks tüketim alışkanlıklarına yönelmesine ve dünyevî hırslara kapılmasına neden olmuştur. Kur'ân, israf ve aşırı tüketimi eleştirerek insanı dengeli bir yaşam sürmeye teşvik etmektedir.

<sup>74</sup> Câsiye 45/24.

<sup>75</sup> Bakara 2/95-96.

<sup>76</sup> Mehmet Paçacı, *Kur'ân'da ve Kitab-ı Mukaddeste Âhiret İnancı* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1994), 151.

<sup>77</sup> Secde 32/10.

**C) Medyanın ve Popüler Kültürün Etkisi:** Küreselleşme ile birlikte medya ve popüler kültür, bireyleri dünyevî hazlara yönlendiren içeriklerle etkilemektedir. Eğlence, moda ve bireysel başarı odaklı anlayış, maneviyatın ve âhîret bilincinin zayıflamasına yol açmaktadır.

**D) Eğitim ve Değerler Sistemi:** Eğitimin sadece mesleki başarıya odaklanması, bireylerin manevî değerlerden uzaklaşmasına sebep olmaktadır. İslâm dünyasında eğitim sistemlerinin manevî ve ahlâkî değerleri yeterince ön plana çıkarmaması, genç nesillerin dünyevîleşmesine neden olmaktadır.

**E) Modern İş Hayatının Baskıları:** Kapitalist düzenin dayattığı uzun çalışma saatleri ve birey üzerindeki ekonomik baskılar, insanların dünya hayatına odaklanmasını artırmakta, ibadet ve manevî gelişim için ayrılan zamanın azalmasına neden olmaktadır.

**F) Siyasal ve Sosyal Değişimler:** İslâm dünyasında yaşanan siyasi istikrarsızlıklar, bireylerin gelecek kaygısıyla hareket etmelerine ve dünyevî hedefleri öncelemelerine yol açmaktadır. Toplumsal refahın sağlanamaması, insanların âhîret bilinci yerine maddî kazançlara yönelmelerine neden olabilmektedir.

## Sonuç

Kur'ân'da dünya ve âhîret dengesinin, insanın kulluk bilinçiyile hayatını şekillendirmesi gerektiği temelinde ele alındığı vurgulanmaktadır. Kur'ânî perspektifte dünya, âhîretin kazanıldığı yer olarak görülmekte ve insanın bu dünyada yaptığı her eylemin ebedi hayata etkisi olduğu hatırlatılmaktadır. Dengeli bir yaşam anlayışı bireysel gelişime katkı sağladığı gibi toplumsal huzurun da teminatı olduğu ortaya konulmaktadır. Bununla birlikte, İslâm dünyasında dünyevîleşmenin ve dünya-âhîret dengesinin bozulmasının çeşitli nedenleri bulunmakta olup bunlarla mücadele etmek için bireysel ve toplumsal farkındalık oluşturulması gerekir. Kur'ânî prensiplere dayalı bir yaşam tarzı, bireyin ve toplumun dünya-âhîret dengesini sağlamasına yardımcı olacak en önemli rehberdir.

### Kaynaklar

Abdulbâkî, M. Fuad. *el- Mu'cemü'l-müfehres li'l-elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.

Altıntaş, Ramazan. “İslâmî Anlayışa Göre ‘el-Hayâtü’d-Dünyâ’ Kavramını Yorumlama Biçimleri”. *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 7/1 (Haziran 2003), 129-160.

Âlûsî, Şehâbüddin Mahmûd el. *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'el-mesânî*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Aydar, Hidâyet. “‘El-Hayâtü’d-Dünyâ’nın Kavramsal Analizi”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Nisan 2016), 73-106.

Beyzâvî, Kâdî Nasıruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer el-. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-'Arabî, , 1416/1996.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd el-. *eş-Şihâh fi'l-luğa*. thk. Ahmed Abdü'l-Gafûr Attar. Mısır: Darü'l-Kütûbi'l-'Arabî, 1377.

Çağrı, Mustafa. “‘Yer’”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/476-478. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Demir, Recep. *Kur'ân'da Teshîr Kavramı Bağlamında Allah-Varlık İlişkisi*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2022.

Ebussuûd. *İrşâdü aklı's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*. thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. Riyad: el-Mektebetü'r-Riyâdü'l-Hadîse, 1974.

Farûkî, İsmal R. *Tevhid*. çev. Dilaver Yardım – Lâtif Boyacı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-. *Kamûsu'l-muhît tercümesi: el-Okyanûsü'l-basît fi tercemeti'l-kamûsi'l-muhît*, trc. Âsım Efendi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz (Ankara: Pınar Yay., 1991).

Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, ts.

İbn Haldun. *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yay., 2007.

İbn Manzûr, Muhammd b. Mükerrrem. *Lisanu'l-Arab*. nşr. Emin Muhammed Abdulvahhâb, Muahammed es-Sadık el Ubeydî. Beyrut: Daru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, 1996.

İbnü'l-Esîr Mecdüddîn. *en-Nihâye fî garîbi'l hadîs ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî- Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963.

İsfahânî, Râgıb el. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Mekke: Mektebetü Nizâr -Mustafa el-Bâz, , ts.

Karaman, Hayreddin ve diğeri., *Kur'ân Yolu*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2006/1427.

Kutup, Seyyid. *Kur'ân'da Kıyamet Sahneleri*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Hilal Yayınları, t.s.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-. *Tefsîru'n-nesefî*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.

Paçacı, Mehmet. *Kur'ân'da ve Kitab-ı Mukaddeste Âhiret İnancı*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1994.

Tatar, Burhanettin. *Kur'ân'da Varlık Tasavvuru*, Edit. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.

Tatlı, Bekir. Kur'ân'da Dünya ve Arz Kelimelerinin Kullanımı. *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 46/2 (Ağustos 2005), 259-265.

Topaloğlu Bekir. "Âhiret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Uludağ, Süleyman. "Dünya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/22-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-. *Tacu'l- arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Mustafa Hicazî. Kuveyt: et-Turâsu'l-'Arabî, 2001.

Zemahşerî, Ebû Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-. *el-Keşşâf an hakaiki ğavamizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vil*. thk. Muhammed Abdusselam. Beyrut: Daru'l kutubi'l-'ilmiyye, 2003.



## MÜZAKERE

Ali PARLAK\*

Öncelikle böyle güzel bir ilmî toplantı düzenleyen İSAV yönetimine teşekkür ederim. Özellikle Prof. Dr. Ahmet KAVAS hocama bizleri böyle bir toplulukla buluşturduğu için teşekkür ediyorum. Değerli Prof. Dr. Recep DEMİR hocamıza Kur'ân'da Dünya-Ahiret Dengesi başlıklı sunumundan dolayı teşekkür ediyorum. Hocamız konuyu teferruatlı bir şekilde izah etmiş. Bende konu ile ilgili birkaç noktaya değinmek istiyorum.

Kur'ân'da dünya ve ahiret hayatı nasıl konumlandırılmaktadır. İki hayat arasında bir denklik ve dengeden bahsetmek mümkün müdür? Dünya ve ahiret hayatları birbirine alternatif olarak mı sunulmaktadır? Kur'ân'da ne sadece dünya ne de sadece ahiret hayatı şeklinde bir tercihten söz etmek mümkün değildir. Kur'ân'da dünya hayatının Allah'a iman ve ahiret inancı esas alınarak yaşanması tavsiye edilmektedir. Dünya ve ahiret hayatından herhangi birisini tercih etmek tavsiye edilmemektedir. İman ve güzel ahlâk üzere yaşanan dünya hayatı hem dünya hem de ahireti daha değerli ve kıymetli yapmaktadır. Yoksa gerek değer gerekse reel olarak Kur'ân'da vurgu ahiret hayatıdır. Ahiretin daha değerli olduğu, ahiret inancı esas alınarak yapılan her işin çok değerli olduğu hem ayet hem de hadislerde güçlü bir şekilde vurgulanmaktadır. Kaldı ki kelimenin etimolojisinden de anlaşıldığı gibi dünya hayatı tanımlaması hali hazırda yaşadığımız hayata, ahiret hayatı ise bu hayattan sonra gelecek olan hayata tekabül etmektedir. Ahiret hayatının keyfiyetini belirleyecek olan ise bu ilk hayatımızdaki tercih ve davranışlarımızdır. Bu durum dünya hayatının değerini ve önemini göstermektedir.

Kur'ân'da Allah'a ve ahirete iman ilkesine göre bir hayatın tavsiye edilmesinin en temel gerekçelerinden biri insanın ahlâklı bir birey olmasıdır. İbn Rüşd'ün dediği gibi Kur'ân'da ibadet ve ahiret inancı

---

\* Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı.

başta olmak üzere iman esaslarının zikredilmesi insanın ahlâklı ve erdemli bir birey olmasını hedeflemektedir.<sup>1</sup> Yoksa uhrevî bir gaye olmaksızın yaşanan dünya hayatının ahiret yanında hiçbir kıymeti ve değeri yoktur. Bu dünya hayatının bizatihi değersiz ve kıymetsiz olduğu anlamına gelmemektedir. Ahiret hayatını dikkate almaksızın yaşanan bir dünya hayatının çok az ve ahirete kıyasla çok daha kıymetsiz olduğu anlamına gelmektedir. Kur'ân'da iman ve ahiret inancı olmaksızın yaşanan dünya hayatına yapılan eleştiri zamanla dünya hayatının bizatihi değersiz ve kıymetsiz olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Ancak ahiret hayatını kazanma yeri olan dünya hayatının bizatihi değersiz ve kıymetsiz olarak kabul edilmesi doğru değildir. Aksine oldukça değerli ve kıymetlidir. Değersiz olan ahirete hazırlık yapmadan yaşanan bir hayattır.

Kur'ân'da dünya ve nimetlerini kötileyen bir ayet bulunmamaktadır. Aksine yer ve göklerde bulunan her şeyin insanoğlu için yaratıldığına güçlü bir vurgu vardır.<sup>2</sup> Dünya nimetleri mal ve servet karşısında nasıl bir duruş ve tavır sergilenmesi gerektiği konusunda Kur'ân'ın dile getirdiği en önemli örnek Kârun kıssasıdır. Kur'ân'da zikredildiği gibi Kârun çok zengin ve sahip olduğu mal ve mülkün muhafaza edildiği ambarların anahtarlarını bir manga insanın taşıdığı bir zenginliğe sahiptir. Bir gün haklının karşısına çıkmış ve ben bu mal ve zenginliği kendimde olan bir ilim sayesinde kazandım demiştir.

Mal ve mülkün asıl sahibi olan Allah'ı devre dışı bırakmış kerametini kendinden menkul ilan etmiştir. Bunun üzerine Allah onu mal ve servetiyle yerin dibine sokmuştur. Kıssada Kârun'un helak olmasına sebep olan illet mal ve servete sahip olmak değil, bu servet sebebiyle mal ve mülkün gerçek sahibi olan Allah'ı unutmaktır. Kıssada kötülünen mal ve servet sahibi olmak değil mülkün asıl sahibine şükürü terk etmektir.<sup>3</sup> Dolayısıyla Müslümanların meşru yol ve ölçüler içinde mal ve servet sahibi olmak için çalışmalarının hiçbir sakıncası yoktur. Kaldı ki Kur'ân'da insanın en temel denenme alanlarından biri de mal ile imtihandır. Dolayısıyla Kur'ân'da esas olan dünya nimetlerine karşı mesafeli olmak değildir. İnsanoğlu için yaratılan nimetlerden istifade etmek ve asıl sahibi olan Allah'a şükretmek esastır.

<sup>1</sup> Süleyman Uludağ, *Felsefe Din İlişkileri Faslu'l-makâl el-Keşf an min-hâci'l-edille* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2004), 38.

<sup>2</sup> Câsiye 45/13.

<sup>3</sup> Kasas 29/76-82.

Kur'ân'da dünya nimetlerinin değersiz olduğunu göstermek için kullanılan delillerden biri Zuhruf suresi 33-35. ayetlerdir. Ancak bu ayetler dünya malını kötüleme veya değersiz olduğu anlamına gelmemektedir. Söz konusu ayetler Hz. Muhammed'e verilen Kur'ân ve peygamberlik görevinin ne kadar değerli ve kıymetli olduğuna işaret etmektedir. Hz. Muhammed peygamberliğini ilan ettiği zaman Mekkeli müşrikler onun zenginlik ve servet sahibi olmadığını, böyle bir görevin Mekke ya da Taif'ten ileri gelen birisine verilmesi gerektiği şeklinde itiraz etmişlerdir. Söz konusu ayetler müşriklerin bu itirazını cevap olarak nazil olmuştur. Yüce Allah burada müşriklerin itirazını zikrettikten sonra Allah'ın rahmetini paylaşırmanın kimsenin haddi olmadığını, bu dünyada kimin zengin kimin fakir olduğuna Allah'ın karar verdiğini ifade ettikten sonra "Ey Peygamber Allah'ın sana olan rahmeti onların biriktirdiklerinden daha değerlidir." buyurmaktadır. Mezkûr ayetler bu cümleyi açıklamak için zikredilmektedir. Dolayısıyla ayetlerin anlamı şöyle olmalıdır:

Bütün insanlar tek bir topluluk olsaydı; rahmanı inkâr edenlerin evlerinin tavanlarını, merdivenlerini gümüşten yapsaydık, hatta evlerinin kapıları, yaslandıkları koltuklarını da böyle yapsaydık. Onları altın ve mücevhere boğsaydık. Bütün bu insanların sahip olduğu maddi zenginlikten rabbinin sana verdiği (Kur'ân) daha değerli ve kıymetlidir. Çünkü bunlar dünya hayatının geçici nimetleridir. Ahiretteki nimetler ise takva sahipleri içindir. Ayetler bu şekilde anlaşıldığında daha doğru olacağı kanaatindeyim. Çünkü bu ayetlerden sonra gelen ayette yine Kur'ân'la ilgilidir. Bu da söz konusu ayetlerin Kur'ân'ın değeri ve kıymetiyle ilgili olduğunu göstermektedir. Ayrıca ayetlerin böyle anlaşılması abartı da değildir. Çünkü ahirette Allah'a ve ahirete iman etmeyenlerin pişmanlıkları Kur'ân'ın değerinin sağlamasını yapmaktadır. Zira Kur'ân'da bu tip insanların ahirette dünya ve içindeki zenginliklere ve misline sahip olsalar cehennem azabından kurtulmak için harcamak isteyecekleri ama iş işten geçmiş olacağından bahsedilmektedir.<sup>4</sup>

Dolayısıyla Kur'ân'da dünya ve içindeki her şey Allah'ın ayeti ve insan için bir lütuf ve nimet hükmündedir. Hiçbir ayette dünya nimetleri bizatihi kötülenmemektedir. İnsanın dünya ve içindeki nimetlerle ilişkisi eleştiri konusu yapılmaktadır. Dünya nimetini araç olmak-

<sup>4</sup> Bakara 2/167; Mâide 5/36; En'âm 6/27; Zümer 39/47

tan amaç haline getiren ve bu uğurda her türlü yolu mubah gören anlayış eleştirilmekte ve zemmedilmektedir. Yoksa insanın hayatını devam ettirmek için gerekli olan bu nimetler de değerli ve kıymetlidir.

Diğer bir konu ise dünyevîleşme meselesidir. Dünyevîleşme kelimesi özü itibarıyla taviz verme anlamını imlemektedir. Müslümanlar adına bu taviz verme sahip oldukları dinî ve ahlâkî değerlerden taviz vermeleri ve buna karşı dünya nimetlerinden istifade etme anlamını çağrıştırmaktadır. Ancak pratik değer olarak kelime Müslümanların meşru yollarla dünya nimetlerinden istifade etmesini de sakıncalı görmektedir. Bu düşünce ve zihniyete göre Müslümanların zengin olması, bu zenginlik ve servetle lüks hac ve umreye gitmeleri bile bir dünyevîleşme olarak değerlendirilmektedir.

Müslümanların hac ve umre yapmaları bile eleştiri konusu yapılmaktadır. Bugün Müslümanların dünya nimetleri ile olan ilişkisini Ebû Zer el-Gıfârî gibi sahabelerin zühd ve münzevi hayatları üzerinden şekillendirmeye çalışmak doğru değildir. Çünkü bu tür bireysel tecrübe ve deneyimler İslâm'ın ana akım bir söylemine tekabül etmemektedir. Meşru bir kazanca ulaşma ve onları meşru yollarda harcamayı da dünyevîleşme olarak değerlendirmemek gerekmektedir. Kur'ân'da Hz. Süleyman'ın Allah'tan mal mülk talep etmesinden bahsedilmektedir.<sup>5</sup>

Meşru ve helal yollardan mal mülk sahibi olmayı sakıncalı gibi gösterip insanları din ve dünya arasında bırakmamak gerekmektedir. Bugün dinî düşüncenin en temel sorunu dünyevîleşmemesi marjinal örneklere takılıp kalmasıdır. İnsanlığın karşılaştığı ve geliştirdiği her yeni duruma eleştiri getirmekte ancak alternatif bir yol gösterememektedir. İnsanların karşılaştığı yeni durumlara yönelik ana akımı oluşturacak söylem ve tavır geliştirememektedir. Bu da din ve dinî düşüncenin hızla alan kaybetmesine sebep olmaktadır. Ben tekrar toplantının yapılmasında emeği geçen herkese teşekkür ederim. Yüce Allah'tan toplantımızın hayırlara vesile olmasını dilerim.

---

<sup>5</sup> Sâd 38/35.

## IX

# MÜSLÜMAN ŞAHSİYETİNİ TEHDİT EDEN TEHLİKE: DİNDARIN DÜNYEVİLEŞMESİ

Burhan İŞLİYEN\*

### Giriş

İnsan, dünya hayatında imtihan edilmek üzere yaratılmış bir varlıktır. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de: “*O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır. O, mutlak güç sahibidir, çok bağımlıdır.*”<sup>1</sup> buyurulmaktadır. Allahü Teâlâ, insanı hem bedenen hem de ruhen donatarak onu dünya ile ahiret arasında bir denge kurmakla yükümlü kılmıştır. Bu sorumluluğun yerine getirilmesi ve hidayete ulaşabilmesi için de peygamberler göndererek onlara doğru yolu göstermiştir. Ancak insan, çoğu zaman dünya ile ahiret dengesini kaybederek dünya nimetlerine yönelmekte, ahiret hayatını ihmal edebilmektedir. İslâm, insanın dünya hayatını sadece maddi kazanımlar ve geçici zevkler üzerine kurmasını değil, bu hayatı ahiretin bir tarlası olarak görmesini öğütler.

Son dönemlerde Müslümanların karşı karşıya kaldığı en büyük tehditlerden biri, dindarin dünyevîleşmesidir. Dünyevîleşme (sekülerleşme) eğilimleri, inanç ve değerler üzerinde ciddi bir tehdit oluşturmaktadır. Dünyevîleşme, dinden tamamen kopma anlamına gelmemekle birlikte, bireyin zamanla ahiret merkezli düşünmeyi bırakıp dünya merkezli yaşamaya başlamasıdır. İbadetlerini yerine getirmeye devam etse bile, kişinin öncelikleri, hayata bakış açısı ve yaşam tarzı giderek dünyevîleşir, materyalistleşir ve sekülerleşir. Dünyevîleşme, insanı zamanla Allah’a kulluktan uzaklaştırır ve nefsi arzuların, mal-mülkün, makam ve statünün hayatın merkezine yerleşmesine neden olur. Peygamber Efendimiz (s.a.v.), “Vallahi ben sizin için fakirlikten korkmuyorum. Ben sizin için, sizden öncekilere olduğu gibi dünyanın nimetlerinin sizden öncekilere bolladığı gibi size de bollaşmasından

---

\* Doç. Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Başkan Yardımcısı.

<sup>1</sup> Mülk, 67/2.

endişe ediyorum. Onlar, o nimetlere ulaşmak için bir yarış içine girdikleri gibi sizin de dünyalık yarışına girmenizden ve sonunda onların helak olduğu gibi helak olmanızdan korkuyorum.”<sup>2</sup> buyurarak, Müslümanın dünyaya gereğinden fazla değer vermesinin onu nasıl bir felakete sürükleyebileceği konusunda uyarmıştır. Hz. Peygamber s.a.v.)’ın: “Dünya sevgisi hataların başıdır.”<sup>3</sup> ifadeleri konuyu özetlemektedir.

Bu tebliğimizde, dindarın dünyevîleşmesinin belirtileri, sebepleri, sonuçları ve bu tehlikeden korunma yolları ele alınacaktır.

### DİNDARIN DÜNYEVİLEŞMESİ

İnsan, bu dünyaya bir misafir olarak gönderilmiş, yolculuğunun nihayetinde ebedî hayata varacak şekilde yaratılmıştır. Ancak yolculuğun kendisi bazen yolun sonunu unutturur. Peygamber efendimiz (as) “*Dünyada (kimsesiz) bir garip, yahut bir yolcu gibi ol!*”<sup>4</sup> buyurmuş, kendisini yoluna devam ederken bir ağacın altında bir müddet dinlenen yolcuya benzetmiştir.<sup>5</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de, “*Bu dünya hayatı ancak bir oyun ve eğlenmeden ibarettir. Ahiret yurdu ise, Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için daha hayırlıdır. Hâlâ aklınızı kullanmayacak mısınız?*”<sup>6</sup> buyurularak, Müslümanın önceliklerini belirlerken geçici olan dünya ile kalıcı olan ahiret arasındaki dengeyi gözetmesi gerektiğini vurgulamıştır. Dünya, geçici olduğu bilinmesine rağmen insana cazip gelir; onun nimetleri ve imkânları insan ruhunu sarar. İşte dünyevîleşme dediğimiz olgu, bu cazibeye kapılmak, asıl varış noktasını göz ardı ederek yolun kendisini bir amaç hâline getirme durumudur.

Dünyevîleşme, insanın imanını bir anda kaybetmesiyle değil, Allah’a olan bağlılığının yavaş yavaş zayıflamasıyla başlar. Bu süreç, çoğu zaman fark edilmeden ilerler ve belirtileri zamanla ortaya çıkar.

<sup>2</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmi‘u’s-sahîh, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr (Dâru Tavki’n- Necât, 1422), “Zekât”, 53; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, el-Câmi‘u’s-sahîh, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire:y.y., 1374-75/1955-56), “Zekât”, 121-122.

<sup>3</sup> Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî (ö.275/888), es-Sünen, (1951), “Edeb”, 125.

<sup>4</sup> Buhârî, “Rikâk”, 3.

<sup>5</sup> âri, “Rikâk”, 8.

<sup>6</sup> En’âm Suresi, 6/32.

Dindar kişi, başlangıçta İslâm'ın reddettiği ve sakınmamız gereken şeylere karşı çok dikkatli ve çok hassas davranırken; zamanla çevresinde, televizyon ekranlarında, sosyal medyada ve günlük hayatında bunlara maruz kaldıkça duyarsızlaşmaya başlar. Helal ve haram arasındaki ince çizgi bulanıklaşır, kalbindeki takva zayıflar ve yanlış olan şeyler normalleşerek zihnine yerleşir. Böylece dünya sevgisi gönlünde kök salarken, ahiret bilinci geriye itilir. Dünya sevgisi, insanın kalbini esir aldığı anda, hakikat perdesi gözünün önünde kapanır. Kalp, ebedî olanı değil, fâni olanı arzulamaya başlar. Oysa akli ve vicdanî dindar insana sürekli hatırlatır: “Bu nimetler geçici, bu yolculuk kısa ve bu hayat bir imtihan.” Fakat insan, çoğu zaman bu sesi bastırır, kendisini rahatlatacak bahaneler üretir ve hayatın akışına kapılarak ebedî yurdu için hazırlık yapmayı erteler. Dünyevîleşme süreci böylece yavaş yavaş kendini göstermeye başlar. Genellikle fark edilmesi güçtür; çünkü kişi bu değişimi aniden değil, adım adım yaşar. Zamanla düşüncelerinde, önceliklerinde ve yaşam tarzında bazı belirtiler ortaya çıkar. Farkında olmadan başlayan bu süreçteki bazı belirtiler şunlardır:

#### a) İbadetlerde Şekilcilik ve Ruhsuzluk

Dünyevîleşme eğilimi gösteren Müslüman, ibadetlerini alışkanlık haline getirdiği için bunları sürdürmeye devam eder. İbadetlerini manevi bir derinlikten uzak, yalnızca bir görev olarak yerine getirmeye başlar. Artık gerçek bir huzur hissetmez; ibadetleri bilinçaltında şartlanmış bir sorumluluk duygusuyla yerine getirir. Oysaki ibadetler zahiri bir şekilden ibaret olmayıp, kulun Rabbine gönülden yönelerek ihlasla O'na teslim olmasıdır.

Dünyevîleşen dindar, namazını kılar ama huşu kaybolur, sadece “görev” olarak görür. Eskisi gibi zamanında da kılmaz/kılamaz, zaman zaman kazaya da bırakır. Oruç tutar ama nefsi terbiye etme bilinci kaybolur. Etrafta Müslüman kimliğiyle tanınmasından dolayı “Oruç tutmuyor” denilmesin diye sadece aç kalmakla yetinir. Nitekim Peygamber Efendimiz (s.a.v.) “*Nice oruç tutanlar vardır ki, orucundan kendisine kuru bir aklıktan başka bir şey kalmaz! Geceleri nice namaz (terâvih ve teheccüd) kılanlar vardır ki, namazlarından kendilerine kalan yalnız uykusuzluktur.*”<sup>7</sup> Aynı şekilde zekât ve sadaka verir ama infak şuuru gelişmez, rutin bir görev gibi yapar. Oysaki Allahü Teâlâ,

<sup>7</sup> İbn-i Mâce, Sıyâm, 21.

*“Vay hâline o namaz kılanların ki, onlar namazlarını ciddiye almazlar.”*<sup>8</sup> buyurarak, ibadetlerde samimiyetin önemine dikkat çeker. İnsanoğlu, dünya hayatının cazibesine kapıldığında, vicdanını rahatlatmak için çeşitli bahanelere sığınır. Bunlardan biri de **“Nasıl olsa Allah bağışlar”** düşüncesidir. Bu anlayış, insanın dinî ve ahlâkî sorumluluklarını gevşetmesine ve günahlara karşı duyarsızlaşmasına yol açabilir. Oysa Kur’ân-ı Kerim, bu tür bir gafletin tehlikelerine dikkat çekerek insanları uyarır. *“Onların ardından kitaba vâris olan ve “Nasıl olsa bağışlanacağız” diyerek şu dünyanın geçici menfaatine sarılan bir kuşak geldi. (Ne zaman) önlerine bu gibi menfaatler çıksa hemen sarılırlar. Bunlardan, Allah hakkında gerçek olandan başka bir şey söylemeyeceklerine dair kitabın öngördüğü bir söz alınmamış mıydı? Üstelik onlar kitaptakini de okuyup öğrenmişlerdi. Doğrusu ahiret yurdu sakınanlar için daha hayırlıdır. Hâlâ aklınızı kullanmayacak mısınız?”*<sup>9</sup>

Bu ayet, dünyevî menfaatler uğruna günaha bulaşıp sonra da Allah’ın bağışlayıcılığına güvenerek kendilerini temize çıkaranları eleştirir. Bu ayette bahsedilen neslin, Yahudi din adamları olduğu kabul edilse de, mesaj evrenseldir. Nitekim Kurtubî de bu tür bir zihniyetin yalnızca Yahudilere has olmadığını, Müslümanlar arasında da benzer bir gevşekliğin görülebileceğini vurgulamaktadır.<sup>10</sup> İnsan, elbette Allah’ın merhametine güvenmeli; ancak bu güven, O’nun emir ve yasaklarına karşı duyarsızlaşmaya dönüşmemelidir. Gerçek kulluk hem rahmeti ummak hem de azaptan sakınarak sorumluluk bilinciyle yaşamaktır.

Taberî’nin naklettiğine göre, Yahudi toplumunda mahkemelerde rüşvet almak yaygın bir uygulamaydı. Rüşvet alanlar, haksız kazançlarını meşrulaştırmak için **“Nasıl olsa Allah bağışlar”** diyerek vicdanlarını susturuyorlardı. Oysa Allah, yapılan her haksızlığın hesabını soracağını bildiriyor. Bugün de benzer şekilde, kimi insanlar çeşitli haramları işlerken kendilerini **“Allah affeder”** düşüncesiyle kandırabiliyorlar. Oysa affedilme ümidiyle günah işlemek, insanı tövbeye değil, daha fazla gaflete sürükler.

<sup>8</sup> Mâûn, 107/ 4-5.

<sup>9</sup> A’râf, 7/169.

<sup>10</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Kurtubî, el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân, thk. Ebu İshak İbrahim (Kahire: 1386),7/312.

Gerçek tövbe, günahı bırakıp pişmanlık duymak ve Allah'ın rızasına uygun bir hayat sürmeye yönelmektir. Ancak bazıları günaha devam ederken, Allah'ın affını garanti görerek rahat bir vicdanla yaşamaya çalışır. Bu, şeytanın insanı aldattığı en büyük tuzaklardan biridir. Çünkü Allah'ın merhameti büyük olduğu gibi azabı da şiddetlidir.

Dünya nimetleri gelip geçicidir, ancak ahiret yurdu takva sahipleri için sonsuz bir mükâfattır. Allah'ın rahmetine güvenmek, insanın kalbine huzur verir; fakat bu güven, sorumluluk bilincini gölgelemelidir. Gerçek mümin, affa ümit bağlarken O'nun azabından da sakınır ve hayatını bu hassas denge üzerine kurar.

### b) Dünyevî Çıkarların Öncelik Kazanması

Dünya nimetlerine karşı duyulan aşırı tutku ve bağlılık, insanın ruh dünyasını derinden etkileyen en büyük imtihanlardan biridir. Dünyevîleşme, bireyin hayatını tamamen maddi kazanç, statü ve kişisel menfaatler üzerine kurması, manevi değerleri ise ikinci plana atmasıyla ortaya çıkar. Kişi, İslâmî değerleri gözetmekten çok, dünyevî menfaatlerini korumaya yönelir. Kazanç yollarında **haram ve helal** ayrımı zayıflar. Müslümanlarla olan ilişkilerinde çıkar ön planda olur. Ticarette, iş hayatında veya günlük yaşamda haram ve şüpheli şeylere karşı duyarsızlaşır. Rüşvet, faiz, kul hakkı gibi konular göz ardı edilir, kardeşlik hukuku zayıflar. İnsan; mal, mülk, makam ve güç peşinde koşarken, farkında olmadan adalet duygusunu yitirebilir ve vicdanının sesini bastırabilir. Bu süreçte en büyük tehlike, insanın dünyevî hedeflerine ulaşma uğruna haksızlığa göz yumması, hatta bu haksızlıkları meşrulaştıracak gerekçeler üretmesidir. Soyuna duyulan sevgi, evlatlarını kayırma isteği veya servet elde etme hırsı, kişinin adalet çizgisinden sapmasına yol açabilir.

Dünyevîleşme sürecine kapılan kişi, çoğu zaman kendini haklı görmek için çeşitli bahaneler üretir; ailesi, geleceği veya rahat bir yaşam arzusu adına başkalarının hakkını gasp etmeyi meşru bir tercih gibi görebilir. İnsanın zamanla maneviyatını yitirmesine ve vicdani duyarlılığını kaybetmesine neden olan dünyevîleşme, başlangıçta sadece bir geçim kaygısı olarak görünür ama giderek hırsın, açgözlülüğün ve bencilliğin hâkim olduğu bir yaşam anlayışına dönüşebilir. Dindar insan, dünyevî kazançlarını artırırken manevi dünyasını ihmal etmeye başlar; yardımlaşma, merhamet, tevazu gibi değerler yerini rekabet, kibir ve çıkarıcılığa bırakır. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *“Sizden biriniz, kendisi için arzu edip istediği şeyi, din*

*kardeşi için de arzu edip istemedikçe, gerçek anlamda iman etmiş olmaz.*"<sup>11</sup>

Dindar insan, dünya nimetlerine sahip olmayı amaç değil, araç olarak görmekteyken; dünyevîleşmeye meyleden için lüks, konfor ve şöhret bir hedef hâline gelir. Dünyevîleşen dindar artık ahiretten çok dünya nimetlerine odaklanarak makam, servet, şöhrete aşırı değer verir. Zamanını boşa harcamaya başlar. Faydasız sohbetler, boş eğlenceler, sosyal medyada gereksiz vakit geçirmek gibi alışkanlıkları artar. Allahü Teâlâ, *"Bilin ki dünya hayatı, bir oyun, bir eğlence, bir gösteriş, aranızda bir övünme, mal ve evlâtta bir çokluk yarışından ibaretir.*"<sup>12</sup> buyurarak, dünyanın geçici olduğunu hatırlatır.

### c) Ahiret Bilincinin Zayıflaması

İnsanoğlu, dünya ve ahiret dengesini koruyarak yaşamakla mükelleftir. Ancak zamanla dünyevîleşme dediğimiz olgu, bireyin dünya hayatına aşırı yönelmesi ve ahireti ikinci plana atmasıyla ortaya çıkar. Dünyevîleşmenin en belirgin göstergelerinden biri ise ahiret bilincinin zayıflamasıdır. Bu bilinç kaybı, insanın düşünce yapısını, ibadetlerini ve yaşam tarzını derinden etkiler. Kişi, ölüm ve ahireti az düşünmeye başlar. Ölüm, hesap günü, cennet ve cehennem unutulmaya başlanır. Dünya hayatının sonsuzmuş gibi algılanması, ona verilen kıymetin artmasına yol açar. Böylece dünya başarıları, makam, mevki ve servet tek amaç haline gelir. Oysa Allahü Teâlâ Kur'ân-ı Kerim'de: *"Her nefis ölümü tadacaktır. Sonra bize döndürüleceksiniz.*"<sup>13</sup> buyurarak, insanın aslı hedefinin ahiret olduğunu hatırlatarak hazırlıklı olmamızı bildirir. Nitekim Peygamber Efendimiz (s.a.v.): *"Lezzetleri yok eden ölümü çokça hatırlayın.*"<sup>14</sup> buyurarak müminleri bu konuda uyarmıştır. Ahiret bilinci zayıfladığında, insan ölüm düşüncesinden uzaklaşır, dünyaya daha fazla bağlanır ve hesap günü için hazırlık yapmayı ihmal eder.

Ahiret şuurunu kaybeden bir insanın ibadetlerinde de gevşeklik görülür. Namazı aksatmak, dua ve zikri terk etmek, ibadetleri şuur-suzca yapmak gibi durumlar, dünyevîleşmenin açık belirtilerindedir.

<sup>11</sup> et İşleri Başkanlığı, Hadislerle İslam C.3; S.271 Tirmizî, Sıfatü'l-Kıyâme 59.

<sup>12</sup> Hadîd, 57/20.

<sup>13</sup> Ankebût, 29/57.

<sup>14</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, Hadislerle İslam, C.7; S.551; Nesâî, Cenâiz 3

Halbuki ibadetler, insanı ahiret yolculuğuna hazırlayan en önemli vesilelerdir. Ancak dünya meşgalesiyle yoğunlaşan kişi, ibadetlerini bir yük gibi görmeye başlar ve zamanla onları terk eder.

## DÜNYEVİLEŞMENİN SEBEPLERİ

### a) Seküler Yaşam Tarzına Uyuma Eğilimi

Modern dünyada tüketim odaklı bir yaşam tarzı hâkimdir. Bireyleri sürekli daha fazla kazanma, daha fazla harcama ve dünya nimetlerine daha fazla bağlanma fikriyle yönlendirmektedir.

Dindar bireyin hayatı, inançlarının şekillendirdiği bir çizgide ilerlemelidir. Ancak modern toplumlarda dindarlık bazen “geri kalmışlık” veya “aşırılık” olarak algılanabiliyor. Bu yanlış algı, bireyin dinî kimliğini geri planda tutmasına ve seküler değerlere yönelmesine sebep olabilmektedir. Toplumda kabul görmek, dışlanmamak ya da yadırganmamak adına dindarlığını gizlemeye çalışan birey, farkında olmadan dünyevîleşme sürecine girmiş olur. Seküler yaşam tarzının cazibesi, toplumsal baskılar ve dünya nimetlerine aşırı bağlılık; bireyin inançlarını yaşamakta zorlanmasına, hatta zamanla öz kimliğinden uzaklaşarak seküler düşünce biçimlerine yakınlaşmasına neden olabilir. Bu süreçte İslâm’ın sade, mütevazı ve ölçülü yaşam anlayışı terk edilir. Nefis ise, zaten insanı sürekli olarak dünyaya meylettirmeye teşvik eden bir eğilime sahiptir. Sonuç olarak, marka tutkusu, aşırı tüketim alışkanlıkları ve israf gibi davranışlar yaygınlaşır. Medya ise seküler yaşam tarzını sürekli cazip ve ideal bir hayat biçimi olarak sunarak bu süreci hızlandırmakta; bireylerin bilinçaltında ise zamanla bu yaşam tarzının normalleşmesine yol açmaktadır.

İnsan, ruh ve beden dengesinde yaratılmış bir varlıktır. Fıtratında hem ilahi hakikate yönelme arzusu hem de dünyevî meyillere kapılma eğilimi vardır. Bu dengeyi bozmak isteyen en büyük düşman ise şeytandır. O, insanı açık bir şekilde inkâra sürükleyemediğinde, fark edilmesi zor olan daha sinsî yöntemlere başvurur. Bunlardan biri de dünyayı süslü ve cazip göstererek insanı yavaş yavaş dünyevîleştirmektir.

Dindar bir insan için bu tuzak daha da hassas bir noktadadır. Çünkü şeytan, doğrudan günaha sürükleyemediği kişiyi, onun iyi niyetlerini suistimal ederek etkisiz hale getirmeye çalışır. Önce ibadetle-

rini ertelemesine sebep olur, sonra kalbine dünyaya dair fazla meşguliyetleri sokar. Bir süre sonra insan, meşru olan şeyleri bile amaç haline getirerek asıl gayesini unuttur.

Kur'ân-ı Kerim'de şeytanın insanları adım adım saptırdığı şöyle anlatılır: *“Ey iman edenler! Şeytanın adımlarına uymayın. Kim şeytanın adımlarına uyarsa bilsin ki, o, çirkinliği ve kötülüğü emreder.”*<sup>15</sup>

Şeytan, insanı günaha ve gaflete düşürürken acele etmez. Onun yöntemi sabır ve strateji gerektirir. Mesela, kişinin ibadet aşkını söndürmek için ona dünya işlerini daha önemli gibi gösterir. “Daha çok çalışmalısın, daha fazla kazanmalısın, şu işlerini yoluna koyduktan sonra ibadetlerine daha iyi sarılırsın” diyerek aldatır. Böylece zamanla ibadet ikinci plana atılır ve dünya sevgisi kalbe yerleşir.

Oysa Allah, dünya nimetlerini bir imtihan vesilesi kılmıştır:

*“Bilin ki, dünya hayatı ancak bir oyun, bir eğlence, bir süs, aranızda bir övünme ve mal ve evlat çoğaltma yarışıdır.”*<sup>16</sup>

Günümüzde gençlerimiz başta olmak üzere insanlar, farkında olmadan seküler yaşamın dayattığı modern insan kalıbına girmeye yöneliyor. Özentiyle başlayan bu süreç, zamanla dünyevîleşmeye dönüşerek kişinin dünya nimetleri uğruna ahiretini geri plana atmasına sebep oluyor. Moda, şöhret, statü ve maddi başarı gibi unsurlar, genç nesiller için bir hedef hâline getiriliyor ve hayat, adeta bitmeyen bir yarışa dönüştürülüyor.

Müslüman bir bireyin, toplumda kabul görmek için dinî kimliğini saklamaya çalışması, aslında bir özgüven sorununun ve iman zayıflığının işaretidir. İnsanların ne düşüneceğini Allah'ın hükmünden daha fazla önemseyerek, kendilerini seküler bir kalıba sokmaya çalışırlar.

Oysa Müslüman, dünya nimetlerinden faydalanırken kalbini onlara bağlamamalı, dünya için değil, dünya ile ahiretini kazanmaya çalışmalıdır. Efendimiz (s.a.v.): *“Dünya müminin zindanı, kâfirin cennetidir.”*<sup>17</sup> buyurarak, Müslümanın bu dünyaya meyletmemesi gerektiğini bizlere hatırlatmıştır.

<sup>15</sup> Nur; 24/21.

<sup>16</sup> Hadid; 57/20.

<sup>17</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, el-Câmi' u's-Sahîh, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Zühd”, 1; İbn Hanbel, el-Müsned, I,197, 323, 389, 485.

## b) Sosyal Medya ve Popüler Kültür

Modern çağda sosyal medya ve popüler kültür, bireylerin düşünce yapısını, değerlerini ve hayat tarzlarını derinden etkileyen iki güçlü unsur hâline gelmiştir. Bu etki, özellikle dindar insanlar için önemli bir sınav niteliğindedir. Çünkü sosyal medya, dünya nimetlerini daha cazip hâle getiren bir vitrin sunarken, popüler kültür de dünyevîleşmeyi normalleştiren içerikleri yaygınlaştırmaktadır.

Sosyal medya platformları, bireylerin hayatlarını sürekli sergilediği; başarı, lüks ve eğlencenin ön planda tutulduğu bir alan haline gelmiştir. Bu durum, dindar kişiler için bazı manevi tehlikeleri de beraberinde getirir.

- **Gösteriş ve Riyakârlık:** İbadetlerin, hayır işlerinin ve manevi anların sosyal medyada paylaşılması, ihlası zedeleyebilir. Dijital ortamda beğeni ve takdir toplamak, zamanla niyetin safiyetini bozarak “gösteriş ibadetine” dönüştürülebilir. Mesela, bir kişi umreye gidip Kâbe’de dua ederken sosyal medya için sürekli video çekiyor ve bunu paylaşma gereği duyuyorsa, bu durum niyetin safiyetini bozabilir. Aynı şekilde bir fakire sadaka, zekât vs. adı altında yardımda bulunurken bunu gereğinden fazla şekilde sosyal medyaya taşımak da yapılan hayır ve hasenatın ruhuna zarar verebilir.

Sosyal medya, lüks yaşamı ve gösterişli hayat tarzlarını öne çıkararak tüketim kültürünü yaygınlaştırmaktadır. Özellikle “**influencer**” olarak bilinen internet ünlülerinin; sürekli pahalı giysiler, lüks restoranlar, tatiller ve marka ürünler sergilemesi, toplumda bir tüketim çılgınlığına neden olmaktadır. Oysa dinimiz, sade ve ölçülü bir yaşamı teşvik eder.

Kur’ân-ı Kerim’de Yüce Rabbimiz: “*Yiyin, için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez.*”<sup>18</sup> buyurarak, insanın dünya nimetlerini tüketirken sınırını bilmesini ve israfla rahmet kapılarını kapatmaması öğütlemektedir.

Sosyal medyanın teşvik ettiği bu yaşam tarzı, dindar bireylerin de farkında olmadan israfa yönelmesine yol açabilir. Mesela, lüks bir mekânda iftar yapmak veya pahalı kıyafetlerle tesettür modasına uyum gibi akımlar, manevi değerlerin arka plana atılmasına sebep olabilir.

---

<sup>18</sup> Araf, 7/31.

• **Vakit İsrâfı ve Zihinsel Dağınıklık:** Günümüzde sosyal medya, bireyleri saatlerce ekran başında oyalayan güçlü bir meşguliyet alanı haline gelmiştir. Bu durum, insanın en kıymetli sermayesi olan zamanı israf etmesine sebep olmaktadır. Birçok kişi, ibadet, ilim veya tefekkürle geçirebileceği değerli vakitlerini; faydasız içerikler izleyerek, gereksiz tartışmalara girerek ya da başkalarının hayatlarını izlemekle geçirmektedir. Halbuki zaman, müminin en değerli hazinesidir. Çünkü kaybedilen mal yeniden kazanılabilir, ancak geçen vakit bir daha geri gelmez. Peygamber Efendimiz (s.a.v.), bu hakikate şu sözleriyle dikkat çekmiştir: *“İki nimet vardır ki, insanların çoğu bunlarda aldanmıştır: Sağlık ve boş vakit.”*<sup>19</sup>

• **Popüler Kültür ve Dünyevîleşme:** Günümüzde diziler, filmler ve müzikler çoğu zaman dünyevî başarıyı, lüks yaşamı ve hazzı bir anlayışı ön plana çıkarırken, ahiret inancını ve manevi değerleri geri planda bırakabilir. Moda akımları, yaşam tarzı trendleri ve eğlence içerikleri, zamanla dindar insanların bile hassasiyetlerini zayıflatabilir. Modern diziler ve şarkılar, çoğu zaman İslâmî ahlâk anlayışına ters düşen mesajlar vermektedir. Özellikle gençler, bu içeriklerden etkilenerek İslâm’ın helal-haram çizgilerini sorgulamaya başlamaktadır.

Peygamber Efendimiz (s.a.v.), kişinin arkadaşı çevresine ve etkileşimde bulunduğu unsurlara dikkat etmesi gerektiğini şu şekilde ifade etmiştir: *“Kişi dostunun dini üzeredir. Bu yüzden her biriniz, kiminle dostluk ettiğine dikkat etsin.”*<sup>20</sup> Bu hadis, insanın çevresinden ve etkileşimde bulunduğu kaynaklardan etkilendiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda, popüler kültürün sunduğu içerikler de kişinin inanç dünyasını şekillendirmede güçlü bir etkiye sahiptir. Bu yüzden Müslüman, izlediği, dinlediği ve takip ettiği her şeye karşı dikkatli olmalı, kalbini ve zihnini koruyacak bir bilinç geliştirmelidir. Kişi, arkadaşlarını seçerken “Kimi takip etmeliyim?” sorusunu kendine sormalı; cevabını ise insanı Allah’a yaklaştıran, söz ve davranışlarıyla örnek

<sup>19</sup> Buhari, Rikak 1.

<sup>20</sup> Ebu Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh, el-Müstedrek ala’s-Sahihayn, Thk. Mustafa Abdü’l-Kadir Ata, [Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.], c. IV, s. 188.; Diyanet İşleri Başkanlığı, Hadislerle İslam, C.4, S.347, Tirmizî, Zühd, 45.

olan dostlarda aramalıdır. Gerçek dostluk, en güzel örnek olan Peygamber Efendimiz (s.a.v.) ve onun izinden giden sahabilerde hayat bulur.<sup>21</sup>

### c) Yanlış Dinî Algılar

İslâm, sadece namaz, oruç, hac ve zekât gibi belli başlı ibadetlerden ibaret değildir; bireyin hayatının her alanını kuşatan bir yaşam düzenidir. Ancak bazı Müslümanlar, dini sadece bu ibadetlerle sınırlı görerek güzel ahlâk, adalet ve toplumsal sorumluluk gibi temel değerleri ihmal edebilmektedir. Oysa Allahü Teâlâ, kullarından sadece şekli ibadetler değil, aynı zamanda güzel ahlâk, adalet, merhamet ve toplumsal duyarlılık da istemektedir.

Dünyevîleşen dindar; namaz kılıp oruç tuttuklarında dinî sorumluluklarını yerine getirdiklerini zannederler. Oysa İslâm, sadece bireysel ibadetlerle değil, aynı zamanda kul hakkı, adalet, doğruluk, emanet bilinci ve toplumsal sorumluluklarla da ilgilenir. Bir kişi, günde beş vakit namaz kılarken ticaretinde haksız kazanç sağlıyor, insanlara zulmediyor veya yalan söylüyorsa, ibadetleri onu gerçek anlamda arındırmıyor demektir.

İslâm'ı yaşarken sadece namaz ve oruç gibi ibadetlere odaklanırken, güzel ahlâkı ve insani ilişkileri ihmal edebilirler. Oysa Peygamber Efendimiz (s.a.v.), “*Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim.*”<sup>22</sup> buyurarak, ahlâkın dinin özü olduğunu vurgulamıştır. İbadet eden ama kalp kıran, kibirli davranan, insanlara kötü muamele eden bir kişi, dinin ruhunu anlamamış demektir.

İslâm, bireysel ibadetlerin yanı sıra toplumsal sorumlulukları da insanlara yükler. Ancak dünyevîleşen bazı dindarlar, sosyal adalet, fakirlere yardım, mazlumların yanında durmak gibi görevleri ihmal ederler. “Bana ne, herkes kendinden sorumlu” anlayışı, Müslüman bireyin dünya sevgisine kapılıp, toplumdan soyutlanmasına sebep olur. Hâl-buki Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurur: “*Sizden biriniz, bir kötülük gördüğünde onu eliyle düzeltsin, buna gücü yetmezse diliyle düzeltsin, buna da gücü yetmezse kalbiyle buğzetsin. Bu ise imanın en zayıf derecesidir.*”<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Burhan İşliyen, Kimi Takip Edelim?, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, S. VII, Ankara, 2023.

<sup>22</sup> Mâlik b. Enes, Muvata, 1992: Husnu'l-Hulk, 8.

<sup>23</sup> Hadislerle İslâm, C. 5, S. 451, Müslim, İman, 78.

Geleneksel dinî inanış, insanları şekilciliğe yönlendirerek dinin doğru anlaşılmasında çeşitli sorunlara yol açabilmektedir. Kur'ân'ın mesajlarını araştırmadan, sorgulamadan ve derinlemesine öğrenmeden, sadece aileden öğrenilen geleneksel uygulamalarla ibadet eden bir Müslüman, günümüz dünyasında karşılaştıkları bilgi kirliliği ve çelişkili söylemler karşısında savunmasız bırakmakta, farkında olmadan dünyevîleşmeye daha açık hâle gelebilmektedir. Özellikle farklı denzenformasyon yöntemleri kullanan bazı çevreler, Kur'ân'dan parça parça ayetler alarak bunları kendi bakış açılarına göre yorumlamakta ve geleneksel dindarlığı benimsemiş bireyleri kolayca etkileyebilmektedir. Bu kişiler, dini yalnızca alışkanlık olarak yaşadıkları için karşılarına çıkan çelişkili söylemler karşısında savunmasız kalabilirler.

Bu nedenle, İslâm'ı bilinçli bir şekilde öğrenmek, Kur'ân'ı doğru anlamak ve düşünerek inanmak, insanı hem dünyevîleşmekten koruyacak hem de yanlış yönlendirmelere karşı güçlü bir duruş sergilemesini sağlayacaktır. Araştırarak, sorgulayarak ve samimiyetle iman eden kişiler, geleneksel kalıplarla sınırlı kalanlara göre dini daha sağlam bir şekilde yaşar ve dünya hayatının aldatıcı cazibesine kapılmadan istikametlerini koruyabilirler.

## DÜNYEVİLEŞMENİN SONUÇLARI

Dünyevîleşme, insanın kalbini ahiret bilincinden uzaklaştırarak dünya nimetlerine aşırı derecede bağlanmasına sebep olur. Bu durum yalnızca bireysel bir sorun olmakla kalmaz, toplumsal düzeyde de ciddi olumsuzlukları beraberinde getirir. Modern hayatın sunduğu cazibeler karşısında manevi değerlerin ikinci plana atılması, insanın hem ruhen hem de ahlâken zayıflamasına yol açar.

### A. Ahlâkî Yozlaşmanın Artması

Dünyevîleşen birey, ahiret hesabını unutarak dünya menfaatlerini öncelemeye başlar. Bu durum, ahlâkî değerlerin göz ardı edilmesine, haram ve helal sınırlarının bulanıklaşmasına neden olur.

- **Yalan, hile ve sahtekârlık yaygınlaşır:** İnsanlar, çıkarlarını korumak adına doğruluktan ve dürüstlükten taviz verir.

- **İffet ve hayâ duygusu zayıflar:** Modern yaşam tarzı, edep ve haya kavramlarını geri plana iterek fitrata aykırı bir anlayışı yaygınlaştırır. Edep, sanki çağ dışı bir kavram gibi görülür; mahremiyetin sınırları bulanıklaşır, gözler ve gönüller kolayca kirlenir.

• **Bencillik ve menfaatçilik artar:** Kişi, sadece kendi kazancını ve rahatını düşünerek başkalarının haklarını gözetmez hâle gelir. Böyle bir ortamda empati zayıflar, merhamet susar, insan ilişkileri çıkar temelli bir zemine oturur.

## B. Kul Hakkı ve Adalet Bilincinin Zayıflaması

Dünyevîleşme, insanın vicdanını körelterek adalet ve hakkaniyet duygusunu zayıflatır. Kişi, dünyevî kazançları uğruna haksızlık yapmaktan çekinmez ve kul hakkını gözetme bilincini kaybeder.

• **Ticarî hayatta haksızlıklar artar:** Rüşvet, faiz, hileli satış gibi etik dışı davranışlar normalleşir. Helal kazanç anlayışı yerini ne pahasına olursa olsun kazanma hırsına bırakır.

• **Toplumsal eşitsizlik derinleşir:** Güçlü olanlar zayıf olanları ezmeye başlar, adalet duygusu yerini çıkarıcılığa bırakır.

• **İnsan ilişkilerinde güven sarsılır:** Dünyevîleşen birey, menfaati bitince dostlarını terk eder, insanî ilişkiler samimiyetten uzaklaşır.

Oysa Peygamber Efendimiz (s.a.v.), kul hakkının ne denli önemli olduğunu şu hadis-i şerifinde şu hadisiyle açıkça ortaya koymuştur:

*“Müflis kimdir, biliyor musunuz?” diye sordu. Ashab: “Bizce müflis, parası ve malı olmayan kişidir” dedi. Bunun üzerine Rasulullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Ümmetimin müflisi kıyamet gününde namaz, oruç ve zekâtla gelir. Ancak birine sövmüş, birine iftira atmış, birinin malını yemiş, birini dövmüş ve kanını akıtmış olur. Bu yüzden iyilikleri alınıp hak sahiplerine verilir. Hakları ödemeye yetmezse, onların günahları kendisine yüklenir ve cehenneme atılır.”<sup>24</sup>*

Kur’ân-ı Kerim’de yüce Rabbimiz; “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder.”<sup>25</sup>

## C. Dinî Değerlerin Formalite Haline Gelmesi

Dünyevîleşen birey, dinî bir yaşam sürmeye devam etse de ibadetleri sadece şeklen yerine getirmeye başlar. Bu durum, ibadetlerin

<sup>24</sup> Müslim, Birr 59; Tirmizî, Kıyâmet 2.

<sup>25</sup> Nisâ, 4/58.

ruhunu kaybetmesine ve kişinin gerçek anlamda Allah'a yönelmemesine neden olur.

- **Namaz, oruç gibi ibadetler alışkanlığa dönüşür:** Kişi, bunları bilinçli bir şekilde değil, toplum baskısı veya geleneksel alışkanlıklar nedeniyle yerine getirir.

- **Takva bilinci zayıflar:** Haram ve helal hassasiyeti azalır, kişi ibadet ederken bile günahları umursamaz hâle gelir.

- **Samimiyet yerine gösteriş öne çıkar:** Dindarlık, Allah için değil, sosyal statü veya çevreye hoş görünme aracı hâline gelir.

Allahü Teâlâ, *“Onlar namaza kalktıklarında üşene üşene kalkarlar, insanlara gösteriş yaparlar ve Allah'ı pek az anarlar.”*<sup>26</sup> buyurarak münafıkların namaz konusundaki samimiyetsiz tavrını anlatmaktadır. Dünyevîleşen insan da zamanla benzer bir hale gelir. İbadetlerini alışkanlıkla yapar ama ruhunu kaybeder. Gösteriş ön plana çıkar, samimiyet ise geri planda kalır. Bu durum, farkında olmadan kişiyi **münafıklık alametlerine** sürükleyebilir.

#### D. Aile Yapısının Bozulması ve Boşanmaların Artması

Dünyevîleşme, aile değerlerini de olumsuz etkileyerek huzurlu bir yuva kurmanın önündeki en büyük engellerden biri hâline gelir.

- **Evlilikler maddi temellere dayanır:** Ailede sevgi, saygı ve sadakat gibi manevi değerler yerine mal, mülk ve kariyer gibi dünyevî unsurlar öncelikli hâle gelir.

- **Bireyselleşme ve bencillik artar:** Fedakârlık yerine kişisel rahat ve özgürlük öne çıkar, bu da bireyleri birbirinden uzaklaştırır.

- **Ahlâkî yozlaşma sadakati zayıflatır:** Sadakat ve bağlılık gibi değerler önemini yitirirken, aldatmalar ve güven problemleri artar.

Peygamber Efendimiz (s.a.v.) aile düzeninin korunması için şu uyarıyı yapmıştır: *“Sizin en hayırlınız, ailesine karşı en iyi olanınızdır. Ben de aileme karşı en iyi olanınızım!...”*<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Nisâ, 4/142.

<sup>27</sup> Hadislerle İslâm, C. 6, S. 365: Tirmizî, Menâkıb, 63.

## DÜNYEVİLEŞMEDEN KORUNMA YOLLARI

Dünyevîleşmeden korunmanın en etkili yollarını şu şekilde sıralayabiliriz:

### a. Ahiret Bilincini Güçlendirmek

Dünyevîleşmeye karşı en güçlü korunma yollarından biri, ahiret bilincini canlı tutmaktır. Dünya hayatının geçici olduğunu unutan insan, zamanla onun süsüne aldandır ve ebedi hayatını ikinci plana iter.

Ölümü ve hesap gününü sıkça hatırlamak, insanın gaflete düşmesini engeller ve kalbini manevi değerlere yönlendirir. Peygamber Efendimiz (s.a.v.), bu gerçeği şu sözleriyle vurgulamaktadır: *“Lezzetleri yok eden ölümü çokça hatırlayın.”*<sup>28</sup>

Ahiret şuurunu kaybeden kişi, dünya nimetlerine gereğinden fazla bağlanır ve bunların peşinden koşarken asıl gayesini unutturur. Oysa mümin, bu dünyanın sadece bir imtihan yeri olduğunu, asıl yurdunun ise ahiret olduğunu bilerek yaşamalıdır. Ahiret bilincini güçlendirmek için sık sık ölümü tefekkür etmek gerekir.

Ölüm, kaçınılmaz bir hakikattir. Her insan, ne kadar yaşarsa yaşasın sonunda ölümle yüzleşecektir. Ancak modern hayatın getirdiği konfor ve dünyevîleşme, insanı bu gerçeği unutmaya sevk eder. Ölümü sıkça tefekkür eden kişi ise, dünyanın geçiciliğini kavrar ve ebedi hayatına daha bilinçli bir şekilde hazırlanır.

Kabirleri ziyaret etmek, ölümü ve ahiret hayatını hatırlamak ve sürekli zihninde canlı tutma açısından büyük bir etkidir. Peygamber Efendimiz (s.a.v.), kabir ziyaretini teşvik ederek şöyle buyurmuştur: *“Kabirleri ziyaret edin, çünkü kabir ziyareti size ölümü hatırlatır.”*<sup>29</sup> Bir müminin cenaze namazına iştirak etmek, kabir hayatını düşünmek ve dünya hayatının sonunu görmek, insana derin bir tefekkür sağlar. Herkes gibi bir gün öleceğinin farkında olan insan, günahlardan sakınarak ve ibadetlerine daha çok önem vererek yaşamını şekillendirecek ve **dünya-ahiret dengesini** oluşturacaktır. “Bugün Allah için ne yaptım?

<sup>28</sup> Hadislerle İslâm, C. 7, S. 551: Nesâî, Cenâiz, 3.

<sup>29</sup> Müslim b. Haccâc Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, el-Câmiu's-sahîh, nşr. Muhammed Fuâd Abdalbaki (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991), “Cenâiz”, 108.

Nelerden sakındım? Kıyamet gününde bu amellerimle Allah'ın huzuruna çıksam, hesabım nasıl olurdu?" diye kendini hesaba çekecektir.

Ahret bilincini güçlendirebilmenin diğer yolu, salih amellerdir. Çünkü insan, iyi ameller işledikçe kalbi Allah'a yaklaşır ve ahret için daha çok hazırlık yapma şuuruna erişir. Dinin direği olan namazı ihmal etmemelidir. Namaz, mümini dünya hayatının karmaşasından uzaklaştırır ve Allah'a yönlendirir. *"Kuşkusuz ben, yalnız ben Allah'ım. Benden başka tanrı yoktur. O halde bana kulluk et, **Beni hatırında tutmak için namazı kıl.**"*<sup>30</sup> ayeti, namazın ahret bilincini nasıl pekiştirdiğini gösterir.

### **b. Tevbe ve Muhasebe Bilinci Geliştirmek**

Dünyevîleşmenin fark edilmeden ilerleyen bir süreç olması, kişiyi zamanla gaflete sürükleyebilir. Bu nedenle Müslüman, sürekli kendini muhasebe etmeli ve yanlışlarını düzeltmek için tövbe etmelidir.

- Günlük nefis muhasebesi yapmak: Gün içinde yapılan davranışları gözden geçirmek ve Allah'ın rızasına uygun olup olmadığını değerlendirmek gerekir.

- Gafleti fark etmek: Dünya hayatının cazibesi karşısında insan zaman zaman gaflete düşebilir. Bu gafletin farkına varıp tövbe etmek, kişiyi manevi olarak diri tutar.

- Tövbe etmek: İnsan hata yapabilir, ancak samimi bir şekilde tövbe eden kimseyi Allah Teâlâ bağışlayacağını vaat etmiştir.

*"Ey iman edenler! İçtenlikle ve kararlılık içinde Allah'a tövbe edin. Umulur ki rabbiniz kötülüklerinizi örter ve sizi altından ırmaklar akan cennetlerine koyar."*<sup>31</sup>

### **c. Zühd ve Kanaatkârlık Anlayışını Benimsemek**

Dünya nimetlerine aşırı düşkünlük, insanı dünyevîleşmeye götüren en önemli faktörlerden biridir. Bu yüzden Müslüman, dünyayı bir hedef değil, ahreti kazanmak için bir vesile olarak görmelidir.

Zühd, dünyayı terk etmek değil, kalbi dünyanın geçici süslerinden uzak tutmaktır. Müslüman çalışıp kazanmalı, ancak kazancını Allah'ın rızasına uygun şekilde kullanmalıdır. Nimetlerin kıymetini bilip şükretmek, dünya hırsına kapılmayı engeller. İsrafa ve gösterişe dayalı

<sup>30</sup> Tâhâ, 20/14.

<sup>31</sup> Tahrîm, 66/8.

bir yaşam tarzı ise kişiyi maneviyattan uzaklaştırır, kalbini boş arzularla doldurur. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) zühd ve kanaatkârlığın önemini şöyle ifade etmiştir: “*Gerçek zenginlik, mal çokluğu değil, gönül tokluğudur.*”<sup>32</sup>

#### d. Salih İnsanlarla Birlikte Olmak

İnsanın karakteri ve yaşam tarzı, büyük oranda çevresiyle şekillenir. Salih kimselerle birlikte olmak, kişinin manevi hayatını güçlendirirken dünyevîleşmeye karşı koruma sağlar.

- **İyi arkadaş seçmek:** Kişi, Allah’a olan bağlılığı güçlü, ihlaslı ve ahlâklı insanlarla dostluk kurmalıdır.

- **Faydalı sohbet meclislerine katılmak:** Dinî ve manevi sohbetlere katılmak, insanın imanını tazeleyerek dünya sevgisinin kalbine yerleşmesini engeller.

- **Kötü ortamlardan uzak durmak:** Günahların normalleştirildiği, haramların meşru gösterildiği ortamlardan kaçınmak gerekir.

#### e. Kur’ân ve Sünnet Rehberliğinde Yaşamak

Dünyevîleşmekten korunmanın en etkili yolu, hayatı Kur’ân ve sünnet rehberliğinde yaşamaktır. Kur’ân’ın emir ve yasaklarını öğrenmek ve Peygamber Efendimizin örnek hayatını takip etmek, kişiyi dünya sevgisinin esiri olmaktan kurtarır. Kur’ân, bir Müslüman için doğruyu yanlıştan ayıran rehberdir; Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) hayatı ise bu rehberin en güzel uygulamasıdır.

Kur’ân ve sünneti merkeze alan bir yaşam, kişiyi sadece dünya ile sınırlı bir hayat algısından uzaklaştırır, aynı zamanda ahiret bilinciyle donatır. Böylece Müslüman, ne dünya nimetlerine kapılır ne de ahiret yolculuğunu unuttur.

#### f. Sadaka ve İnfakı Artırmak

Mal ve servete aşırı bağlılık, insanın dünya sevgisini kalbine yerleştirir. Bunun en etkili ilacı ise infak ve sadakadır.

<sup>32</sup> Buhârî, Rikâk, 15.

Sadaka vermek ve infak etmek ahiret bilincini canlı tutar. Kişi malını ve servetini sadece kendisi için değil, Allah rızası için de harcamalıdır. “*Allah yolunda infak edin, kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın.*”<sup>33</sup> ayeti, bu konuda önemli bir uyarıdır.

### **g. Sosyal Medyayı ve Teknolojik Araçları Doğru Kullanmak**

Günümüz dünyasında sosyal medya ve dijital araçlar, hayatımızın ayrılmaz bir parçası hâline gelmiş durumda. Ancak bilinçsiz kullanım, insanı farkında olmadan dünyevîleşmeye ve manevi değerlerden uzaklaşmaya sürükleyebilir. Bu nedenle bir Müslüman, sosyal medya ve teknolojik araçları kullanırken İslâmî hassasiyetleri gözetmeli, izlediği içeriklerin, takip ettiği hesapların ve harcadığı vaktin ahiretine nasıl etki ettiğini sorgulamalıdır.

Sosyal medya ve dijital platformlar, her türden içeriği barındırmaktadır. Bir Müslüman, tükettiği içeriklerin ahlâkî değerlerine ve inancına uygun olup olmadığını sürekli sorgulamalıdır.

Dinî ve manevi hassasiyetleri zedeleyen, haramı ve günahı normalleştiren dizi, film, müzik, sosyal medya gönderileri ve haberler gibi İslâmî değerlere aykırı içeriklerden uzak durulmalıdır. Çünkü farkında olmadan insanın düşüncelerini ve duygularını şekillendirir. Bu yüzden izlenen her şeyin kişiyi Allah’a yaklaştırıp yaklaştırmadığı sorgulanmalıdır.

Günümüzde, İslâmî hassasiyetlere uygun içerik üreten sosyal medya hesapları, YouTube kanalları, internet siteleri ve platformlar bulunmaktadır. Müslümanlar olarak bu tür içeriklere yönelmek ve onları desteklemek hem kişisel gelişimimize hem de ümmetin manevi güçlenmesine katkı sağlayacaktır. Sosyal medyada Kur’ân tefsiri, hadis dersleri, ahlâk ve fıkıh konularını ele alan İslâmî eğitim ve ilmi sohbet içerikleri takip edilerek manevi değerlere uygun içerikler üreten kişiler teşvik edilmelidir.

Kendi sosyal medya hesaplarımızda da hak ve hakikati anlatan, faydalı içerikleri yaymak ve insanları doğruya yönlendirmek için çaba sarf edilmeli; dinimize zarar verecek, edep ve ahlâk sınırlarını ihlal eden her türlü paylaşım, beğeni ve destekten kaçınmalıyız. Birçok televizyon programı, dizi, sinema filmi ve müzik türü, İslâmî değerleri göz ardı etmekte, hatta kimi zaman bu değerlere aykırı mesajlar ver-

<sup>33</sup> Bakara, 2/195.

mektedir. Bunların bilinçaltımıza etkisi küçümsenmemeli, harama teşvik eden, iffeti ve ahlâkî ölçüleri hiçe sayan film ve dizileri izlememek önemlidir.

Lüks hayatı öven, gösterişi ve tüketim çılgınlığını teşvik eden medya içeriklerine mesafeli olunmalıdır.

Sosyal medyada saatlerce vakit geçirmek, kişinin ibadetlerine ve manevî gelişimine zarar verebilir. Zamanı israf etmeden, kullanılan süre kontrol altında tutulmalıdır.

## SONUÇ

Dindarın dünyevîleşmesi, Müslüman kimliğini tehdit eden en büyük tehlikelerden biridir. Allahü Teâlâ, *“Kim bu geçici dünyayı isterse burada istediğimiz kimseye dilediğimiz şeyleri veririz; sonra da onu cehenneme göndeririz; oraya kınanmış ve kovulmuş olarak girer. Kim de âhireti ister ve bir mümin olarak âhiret için ona yaraşır bir çabayla çalışırsa işte böylelerinin çabaları karşılık görecektir.”*<sup>34</sup> buyurarak, Müslümanların önceliklerini doğru belirlemesi gerektiğini hatırlatmaktadır.

Her Müslüman, dünyada bir yolcu gibi yaşamalı, kalbini Allah sevgisiyle doldurmalı ve ahiret merkezli bir hayat sürdürmelidir. *“Dünyada bir garip ya da yolcu gibi ol.”*<sup>35</sup> hadis-i şerifi bu bilinci kazanmamız için en büyük rehberdir.

Dünyevîleşme, her Müslümanın farkında olması ve dikkatle korunması gereken büyük bir tehlikedir. Rabbimiz, dünyayı ve içindeki nimetleri bizim için bir imtihan vesilesi kılmıştır. Dünyaya aşırı bağlanmadan, ahiret merkezli bir hayat sürmek, Müslüman şahsiyetinin temel hedeflerinden biri olmalıdır.

*“Allah’ı unutan, bu yüzden Allah’ın da onlara kendilerini unuttuğu kimseler gibi olmayın. İşte onlar gerçekten yoldan çıkmışlardır.”*<sup>36</sup>

Rabbim bizleri dünyevîleşmenin tuzaklarından korusun, dünya ve ahiret dengesini kuran müminlerden eyesin.

### Kaynaklar

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. (1422). *el-Câmi 'u's-Sahîh* (thk. Muhammed Züheyr b. Nasr).7 Cilt Dâru Tavki'n-Necât. "Zekât", 53.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-II, İstanbul: 1981.

Diyanet İşleri Başkanlığı. *Hadislerle İslâm*. 7 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kur'ân Yolu Meâli*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2024 Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. es-Sünen. 1951.

el-Hakim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, en-Nisaburî, *el-Müstedrek*, et-Tab'atü'l-Ûlâ. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, I-IX, thk. Sıdkî Muhammed Cemil Attar, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1991.

İşliyen, Burhan, *Kimi Takip Edelim?*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,2023

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ebû İshak İbrahim. Kahire: 1386.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u's-şahîh*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâki, 1955.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra. *Sünenü't-Tirmizî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1- 5/1413-1992.

## MÜZAKERE

Ali DURMUŞ\*

Öncelikle böylesine mühim bir meseleyi ele aldıkları için değerli hocam Pof. Dr. Ahmet Kavas Bey ve ev sahibi İSAV başta olmak üzere toplantı tertip heyeti ile ilim ve istişare heyetlerine teşekkürlerimi sunuyorum.

Prof. Dr. Burhan İşliyen, “Dindarın Dünyevîleşmesi”nin sebeplerini, sonuçlarını ve dünyevîleşmeye karşı alınacak önlemleri çok söze mahal bırakmaksızın, ortaya koymuştur. Sade ve anlaşılır üslubu ve irşad edici mahiyette tebliği için kendilerine teşekkür ediyoruz. Ancak kendimizce ilave edilmesi gerektiğini düşündüğümüz bazı hususları burada belirtmek istiyoruz.

İşliyen, dünyevîleşmeyi “dinden tamamen kopma anlamına gelmemekle birlikte bireyin zamanla âhiret merkezli düşünmeyi bırakıp, dünya merkezli yaşamaya başlaması” olarak tanımlamıştır. Ancak dünyevîleşmenin tarihi sürecini göz önünde aldığımızda, burada şu hususa dikkat çekilmesi gerektiğini düşünüyoruz ki, dünyevîleşme dinden ayrılma anlamında olmasa da, dinden ayrılmaya doğru bir yolculuktan ibarettir. Tarihî arka planına baktığımızda dünyevîleşme, günümüz İslâm dünyasının güncel bir meselesi olduğu kadar Hz. Âdem’den beri bâtil ile mücadele eden hak ehlinin meselesidir.<sup>1</sup> İlhâmî Güler’in ifadesiyle “Dünyevîleşme İbrahimî monoteist evrensel din olan İslâm açısından insanlık tarihi kadar eski bir ahlâkî sorundur.”<sup>2</sup>

Şöyle ki, her peygamberin ümmeti, o peygamberin vefatından sonra, zamanla âhiret merkezli olarak düşünmeyi hayatından çıkartarak dünya sevgisini merkeze alıp, dünyevîleşmeye doğru meyletmış ve

---

\* Dr. Öğretim Görevlisi, Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.

<sup>1</sup> İslam kültüründe dünyevîleşmenin tarihi serüveni hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Özden, *Müslüman Kültüründe Sekülerleşme Süreci* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2010), 33-36.

<sup>2</sup> İlhâmî Güler, *Politik Teoloji Yazıları* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2002), 15; Ayrıca bk. Ahmet Yıldırım, *Din Dünyevîleşme ve Züht* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 23.

bu meyil insanoğlunu zamanla dalalet ve sapkınlığa kadar sürüklemiştir. Dolayısıyla dünyevileşme sapkınlığa doğru bir yolculuktur. Bu nedendir ki İlhami Güler bir çalışmasında dünyevileşmeyi “dünyanın başına gelen derin bir sapkınlık” olarak nitelemiştir.<sup>3</sup> Zira Cahiliye dönemi Mekke müşriklerini, âhireti inkâra götüren husus, dünyevileşme neticesinde önce dinî ve uhrevî meseleleri hayatın merkezinden kenarına doğru itip, merkeze dünyevî meseleleri yerleştirmekle başlamıştır. Sonrasında ise bu durum, dinin hayattan tamamen çıkarılmasına doğru evrilmiştir. Zira dinin dikkate alınmaması, önemsenmemesi, bireylerin bilinçli bir unutmaya ve kendini müstağni saymaya tutumdur. Kur’ân’a göre de dünyevileşmenin arkasında Allah’a karşı istîğnâ, istikbar ve nankörlük vardır ki buna örnek olarak zikredilebilecek birçok âyet vardır.<sup>4</sup>

Kıscacası dünyevileşme, dünyaya oyalanmak üzere bir misafir olarak gönderilen yolcunun varacağı yeri unutmaya ve unutmasıdır. Zira dünya hayatı yolculuğun sonunu unutturacak kadar câziptir işte bu da bir imtihan sırrıdır. Az önce İşliyen’in de ifade ettiği gibi “Dünyevileşme insanın bir anda imanını kaybetmesiyle değil, Allah’a olan bağlılığının yavaş yavaş zayıflamasıyla başlar.” Ancak nihayette zayıflayan bağ vakti gelince de tamamen kopar.

İşliyen hocamız öncelikle dünyevileşmenin zaman içerisinde artarak devam ettiğini ve dolayısıyla ilk zamanlarda bireylerin bu süreci farkında olmadığını belirtmiştir. Evet, bireyler dünyevileşmenin ilk zamanlarında bunun farkına varamayabilirler, ancak ilerleyen safhalarda bu farkındalık giderek artar ve sonuçta bu manevî hastalık kişiyi bilinçli bir inkâra götürür. Bu nedendir ki İslâm bireylerin sürekli bir otokontrol sistemi geliştirmeleri ve kendilerini check-up etmeleri gerektiğini hatırlatır. Dolayısıyla biz müminler “Hesaba çekilmeden önce kendinizi hesaba çekiniz.”<sup>5</sup> nebevî buyruğunu dikkate alarak kendini günlük hesaba çeken sahabeyi örnek alıp, kendimizi günlük, hatta anlık kontrol etmeliyiz.

İşliyen hocamız dünyevileşmenin belirtilerini ibadetlerde şekilsizlik ve ruhsuzluk, dünyevî çıkarların öncelik kazanması, ahiret bilin-

<sup>3</sup> İlhami Güler, “Dünyanın Başına Gelen Derip Sapkınlık Dünyevileşme”, *İslâmiyât* 4/3 (2001), 35.

<sup>4</sup> Örneğin bk. el-Kasas 28/39.

<sup>5</sup> Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. İbrâhim Adve İvaz, (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Kıyame”, 25.

cinin zayıflaması olarak üç kısımda ele almıştır. Aslında bu üç maddeyi biraz açmakta fayda vardır. Şöyle ki kâmil bir müslüman iman, ibadet ve ahlâk üçlüsüyle tekâmülünü tamamlar. Dünyevîleşme ise bu üç hasletin sonuncusunu yani ahlâkı ifsad ile başlar. Ki bu husus dünkü tebliğlerde Hilmi Demir tarafından da vurgulanmıştır. Müslüman bireyin önce ahlâkı bozulur, sonra ibadeti zarar görür ve muhtemeldir ki bu durum onun imanının elden gitmesine de sebebiyet verir. Zaten ahlâkın bozulması âhiret bilincinin zayıflamasıyla izah edilir. Yine ibadetlerin eksilmesi veyahut içinin boşalması ibadetlerde şekilciliği veya samimiyetsizliği doğurur ve zamanla dindar bireyler kendilerini, âhireti unutmuş olarak, dünyevî hırsların ve heveslerin peşinde bulurlar.

İşleyen hocamız, dünyevîleşmenin sebeplerini seküler yaşam tarzına uyma eğilimi, sosyal medya ve popüler kültür, yanlış dinî algılar olmak üzere üç kısımda incelemiştir. Hocamız seküler yaşam tarzına uyma eğilimi başlığı altında, konuyu uzatmamak için olsa gerekir ki, sekülerizmin ne olduğuna ve seküler yaşam tarzının neyi ifade ettiğine değinmemiştir. Aslında sekülerizm, dünyevîleşmeyle paralel zikredilmesi gereken önemli bir kavramdır. Batı'nın Aydınlanma, Rönesans ve Reform hareketleriyle birlikte Kilise'nin baskısından sıyrılması ve dinin hem sosyal ve kültürel hayattan hem de devletin siyasi, hukuki ve ekonomik hayatından atılmasını ifade eden bir kavramdır. Yani gerek hayatın gerekse devletin bütün alanlarından dinden, dinî sembollerden ve değerlerden arındırılmasıdır.

Bu tutum Batılı ülkelerin hemen hepsinde benimsenmiş ve devlet politikası haline gelmiş hatta zamanla İslâm ülkelerinin huku sistemlerinde ve siyasetinde de önemli bir yer tutmaya başlamış; seküler bir yaşam tarzı tedricî bir şekilde kabul görmüştür. İletişim ve basın-yayın araçları bu yaşam tarzını cazip ve ideal bir yaşam olarak sunmuş, dindar bireyler bu yaşam tarzını önce eleştirmiş olsa da, sonra ise yavaş yavaş gittikçe artan bir dozda benimser hale gelmiştir. Neticede seküler bir düzende bir dindar olarak müslümanca yaşamak zor bir hale gelmiştir. Zira şartlar insanı inandığı gibi yaşamaya değil de, yaşadığı gibi inanmaya zorlamaktadır. Dolayısıyla “Değişmeyen tek şey değişimin kendisidir.” ilkesinden hareketle müslüman toplumlar için dünyevîleşme kaçınılmaz hale gelmiştir.

Sosyal medya ve popüler kültür başlığı altında hocamızın ele aldığı hususları biraz açmak gerekmektedir. Öncelikle postmodern çağ olarak niteleyeceğimiz bu çağda, sosyal medya ekseninde bir beğeni

toplumunun oluştuğunu belirtmekte fayda vardır. Ülkemizi örnek verecek olursak, Yamaç bir çalışmada, “The Changing World of Digital in 2023” adlı raporda, Türkiye’de nüfusun %95.4’ünün cep telefonu, %83.4’ünün internet, %73.1’inin de aktif bir biçimde sosyal medya kullanıcısı olduğunu belirtmektedir. Yine aynı çalışmada sosyal medya kullanıcılarının %90.6’sı Instagram’ı, %88.8’i WhatsApp’ı, %72.6’sı Facebook’u, %66.5’i X’i, %47.8’i ise Tiktok’u tercih ettiği belirtilmektedir.<sup>6</sup>

Bu verilere bakıldığında, sosyal medyanın esiri haline gelmiş, beğeni merkezli yaşamayı kendine bir afyon olarak seçmiş bir müslüman toplumla karşı karşıya kaldığımızı anlamak mümkündür. O halde bu tablo, dindarların yakın gelecekte bugüne nazaran daha fazla bir dezenformasyona ve dünyevileşmeye maruz kalacağını ortaya koymaktadır. Zira bu durum, vakit israfına, ahlâksızlığa, zihinsel dağılığa, hedonik ve narsist eğilimli kişiliklerin ortaya çıkmasına ve nihayet popüler küresel kültürün dindarlar üzerinde tahakküm kurmasına sebep olmaktadır. Müslüman bireylerin medyada zaman harcamaları; büyük bir riyakârlık içerisinde gerçekte var olmayan bir yaşam tarzı çizecek halde kontrolsüz paylaşımlarda bulunan sosyal medya fenomenlerinin paylaşımlarını takip etmeleri bu ahlâki çöküntüyü daha da hızlandırmaktadır.

Özellikle müslüman hanımların ve beylerin, dinî ve ahlâkî normlara uymayarak mahrem olan evlerinin, giysilerinin, yemeklerinin ve kendilerinin her türlü hallerinin görsellerini veya videolarını milyonlarca insanın engelsiz erişim sağlayabileceği bu platformlarda sırf beğeni alma uğruna paylaşımları, kendilerini değersizleştirmeye, sıradanlaştırmaya itmekte ve müslüman dindar kadın portresine zarar vermekte; müslüman hanımları artniyetli karşı cinsin şehvet dolu bakışlarının objesi haline getirmeye sevk etmektedir. Geçmişle bir kıyaslama yapacak olursak, umumî yerlere adlarını dahi yazmaktan imtina eden, kahvehanelerin önünden geçmekten hicap duyan, örtüsünü en büyük manevi değerlerinden biri olarak kabul eden müslüman dindar bir hanım portresinden; umûma açık bir halde evini, eşini, aşını, çocuğunu, elbisesini ve nihayet kendini binlerce insanın kolaylıkla erişebileceği sanal platformlarda paylaşan, tesettürünü modaya uyarlayan müslüman bir kadın portresine geçiş, dindarın ne denli dünyevileştiğini maalesef gözler önüne sermektedir. Bu durum müslümanların aile

<sup>6</sup> Muhammed Yamaç, “Postmodern Çağ ve Sosya Medya: Beğeni Toplumu- nun Panoraması”, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 35 (2024), 97.

yapılarına zarar vermekte ve boşanma oranlarını da tetiklemektedir. Ki bu hususta artan sosyal medya kullanımının özellikle son yıllarda tavan yapan boşanma oranlarını önemli ölçüde etkilediği yapılan bazı araştırmalarda ifade edilmiştir.<sup>7</sup> Yine müslüman gençler arasında ortaya çıkarak yayılan ateizm, deizm ve agnostizm gibi İslâm dışı akımların, çoğunlukla yanlış sosyal medya ve internet kullanımının bir ürünü olarak ortaya çıktığı tartışılmaz bir husustur.

Dünyevîleşmenin sebeplerine ilave edilmesi gereken hususlardan biri de Tv kanalları ve internet aracılığıyla yayın yapan kanallar gibi medya iletişim araçlarının toplumumuzun inançlarıyla; örf, adet ve gelenekleriyle; hatta ahlâk ve vicdanıyla bağdaşmayan programlara yer vermeleridir.

Kavgaların, cinayetlerin, çarpık ilişkilerin ve benzeri hususların detaylıca anlatıldığı gündüz kuşağı programları; benzer gayr-i ahlâkî öğelerin ve gayr-i vicdanî durumların sergilendiği diziler ve sinemalar; galiz küfürlerin, aşağılamaların ve hakaretlerin havada uçtuğu, bel altı şakaların arsızca yapıldığı, toplumun manevi değerleriyle alay edildiği, yapılan ahlâksızlıkların şaka adı altında umarsızca anlatıldığı ve insanların şerrde birbiriyle yarıştıracak hale getirildiği stand-up programları; kadın bedeninin adeta bir şehvet malzemesi niyetinde bir meta olarak kullanıldığı ve sömürüldüğü reklâmlar ve klipler; beynin dokusuna ve düşünme yeteneğine zarar veren yüksek frekanslı müzikler<sup>8</sup> yahut sözleriyle her türlü ahlâksızlığı meşrulaştıran bir takım şarkılar, türküler veya klipler; medya aracılığıyla ünlenmiş bazı zevâtın İslâm toplumu ve değerleriyle uyuşmayan hayatlarının övülerek ve adeta özendirilerek anlatıldığı, mahremiyet esaslarına dikkat edilmeksizin adeta görsel bir şölen halinde sunulduğu magazin programları İslâm toplumunu hızlı bir şekilde büyük bir dejenerasyona uğratmakta ve dünyevîleştirmeye hizmet etmektedir. Zira bu tür programlar izleyici kitlesine örnek modeller sunmakta ve izleyicilerinin kendi hayatlarında alacağı kararlar üzerinde etkili olmaktadır.

<sup>7</sup> Zeynep Şentürk Dızman, “Sosyal Medyanın Boşanmaya Etkileri”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2019), 548-555; Ceren Sümer, “Sosyal Medyanın Boşanma Davaları Üzerindeki Etkisi”, *Sümer Hukuk Bürosu*, (Erişim: 15.04.2025).

<sup>8</sup> Ersin İpek, “Zehirli Müzik: A=440 Hz”, *Kuraldışı Akademi*, (1 Temmuz 2014).

Sosyal öğrenme kuramı üzerinde çalışmalarda bulunan Kanadalı psikolog Albert Bandura, gözlem tekniğinin öğrenme üzerinde büyük bir rolü olduğunu, gözlemcilerin gözlemediği kişiyi kendine model olarak seçtiğini belirtmektedir. Konu üzerine bir çalışma yapan Kırtepe, söz konusu programların yapımcılarının, oyuncular, showmenler ve diğer karakterler aracılığıyla sayıları milyonları bulan izleyici kitlesine yaşamları boyunca göremeyecekleri birçok davranış modelini defalarca seyredebilme imkânı sunduğunu belirtmektedir.<sup>9</sup> Şu halde medyanın kültürel, ahlâkî ve vicdânî anlamda izleyici kitlesi üzerinde önemli bir tesir gücünün olduğunu, bu durumun ise başta gençlerimiz olmak üzere ailelerimizi olumsuz manada etkilediğini söylemek mümkündür.

İşliyen hocamız, dünyevîleşmenin sonuçlarını ahlâkî yozlaşmanın artması, kul hakkı ve adalet bilincinin zayıflaması, dinî değerlerin formalite haline gelmesi, aile yapısının bozulması ve boşanmaların artması olmak üzere dört başlıkta formülize etmiştir. Hocamızın taksimini korumakla birlikte bu hususta şöyle bir taksim yapmak da mümkündür. Dünyevîleşme üç insan tipi meydana getirir ki bunlardan ilki makamıyla dalalete uğrayan Firavun, ikincisi parasıyla dalalete uğrayan Kârûn, üçüncüsü ise ilmiyle dalalete uğrayan Bel'âm'dır. Bu taksim aslında Kur'ânî bir taksim olup daha önce çeşitli araştırmacılar tarafından da yapılmış hatta İşleyen hocamızın doktora tezine de konu olmuştur.

Yine Kur'ân'da Allah Teaâlâ bazı dünyevî şeylerin insana süslü ve güzel gösterildiğinden, insanoğlunun nefsinin bunları şehvetle arzuladığından ancak bunların hayatın oyalayıcı birer geçimliğinden ibaret olduğundan bahsetmektedir.<sup>10</sup> Bunlar sırasıyla kadın, evlat, altın-gümüş, at, davar ve ekindir. Günümüze uyarlayacak olsak kadın şehvettir. Evlat ise övünç kaynağıdır. Altın ve gümüş ise bugün liradır, dolardır, eurodur, arsadır. At, lüks otomobiller; davar, sürü sürü hayvanlar; ekin ise toprak mahsülleridir. Bunların tamamını şehvet, sahip olunan evlat ve mal olarak üç kısımda toplamak mümkündür.

Dünyevîleşme de âhireti unutup bunlara tamah etmekle başlar. Müslümanın dünyevîleşmesi, şehvetine yenik düşmesi demektir. Allah rızası ve ahiret nimetleri için gayret ederken yolun sonunu unutarak

<sup>9</sup> Geniş bilgi için bk. Selçuk Kırtepe, "Dizi Karakterlerinden Etkilenme Hakkında İzleyici Değerlendirmeleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2015), 115-130.

<sup>10</sup> Âl-i İmrân 3/14.

şehvetine yenik düşmesi, harama meyletmesidir. Ki bu durum bir yandan “şefkati evde şehveti dışarda arayan” bir neslin doğmasına, bir yandan da şehveti sıradanlaştıran seküler kültüre itaatkâr hale gelen köleleştirilmiş zihinlerin oluşmasına sebebiyet vermektedir. Bu durum evlilik bağının zayıflayarak kopmasına, evli bireylerin evde göremediği ilgiyi hanesinin dışında, Tiktok ve Instagram gibi sosyal medya platformlarında aramasına neden olmaktadır. Ve nihayet yuvaların dağılmasına hizmet etmektedir. Öte yandan gençlerin hayâ ve edep kavramlarından uzaklaşmasına, fitrata aykırı şehvî arzuların kölesi haline gelmesine neden olmaktadır. Sokaklarda hem dinin hem de edep ve hayânın tasvip etmeyeceği durumda dolaşan ve iş tutan genç kitlenin ebeveynlerinin önemli bir kısmının dindar olması dünyevîleşmenin nedenli hızlı ve acı olduğunu gözler önüne sermektedir.

Diğer taraftan müslümanın dünyevîleşmesi evladiyla ve malıyla kibirlenmesidir. Hiç ölmeyecekmiş gibi menfaatçi bir tutumla para kazanma; bencilce ve cimrice biriktirme hırsına bürünmesiyle olur. Zamanla din kardeşini düşünmekten uzak, sadece kendi çıkarlarına odaklanmış, cimrileşmiş, mal kazanmak için dürüstlükten ayrılmış, muhtaçlara en ufak bir yardım yapmaktan dahi imtina etmiş, kalbi katılaşmış insanlar dünyevîleşmenin bir neticesidir.

İşleyen hocamız, dünyevîleşmekten korunma yollarını ahiret bilincini güçlendirmek, tevbe ve muhasebe bilincini güçlendirmek, zühd ve kanaatkârlık anlayışını benimsemek, salih insanlarla birlikte olmak, Kur’ân ve sünnet rehberliğinde yaşamak, sadaka ve infakı artırmak, sosyal medyayı ve teknolojik araçları doğru kullanmak olarak 7 kısmında ele almıştır. Aslında burada belli bir taksimden bahsetmek güçtür. Zira Kur’ân ve sünnet rehberliğinde yaşamak diğer tüm başlıklar için kapsayıcıdır. Önemli olan da zaten budur. Ancak müslümanlar Kur’ân ve sünnet rehberliğinde nasıl yaşmalıdır? Hangi önlemleri almalıdır ki seküler toplumun ve düzenin dejenerasyonundan kendini ve ailesini koruyabilsin?

Burada iki tür önlemden bahsetmek mülkündür. Bunlardan ilki bireysel olarak kendimiz ve ailemiz için alabileceğimiz önlemlerdir. Zira değişime önce kendimizden başlamalıdır. Bu önemlerin dinî ayağını zaten İşliyen hocamız bildirisinde etraflıca belirtmiştir. Dolayısıyla bireysel olarak önce kendimizden başlamalı ve hocamızın belirttiği hususlara dikkat ederek manevi bir arınmaya gitmeliyiz. Bir yandan ahlâkî sorunlarımızı masaya yatırıp, bu sorunlardan kendimizi arındırmaya niyet etmeli, öte yandan ibadetlerimize dört elle sarılıp dünya-ahiret dengesini kuracak şekilde yaşamımızı idame ettirmeliyiz.

Bunun için ise sağlığınıza dikkat etmeli, uykularımızı düzene sokmalı, spordan geri kalmamalı, yiyip içtiklerimizin doğal gıdalar olduğuna dikkat etmeliyiz. Zira yapılan araştırmalarda işlenmiş paketli gıdalarda yer alan katkı maddelerinin sağlığınıza bozduğu gibi, psikolojimiz ve zihnimiz üzerinde de olumsuz bir etki bıraktığı; bizleri tembelliğe, rehavete, öğrenme güçlüğüne sevkettiği; akl-ı selimimize ve havâs-ı selimemize zarar verdiği ispatlanmıştır.<sup>11</sup>

İkincisi ise toplumsal olarak üzerimize düşen görevleri sorgulamamızdır. Zira İşliyen hocamızın önlem olarak sıraladığı hususlar bireylerin kendi kişisel gelişimleriyle alakalıdır. Toplum olarak biz müslümanların üzerine düşen görevler nelerdir? Din görevlileri olarak diyanet personeline, birer eğitimci ve araştırmacı olarak biz akademisyenlere, herşeyden öte din kardeşini düşünen bir müslüman olarak toplumun üzerine düşen vazifeler nelerdir? Bunlara odaklanılmalıdır.

Atılması gereken en somut adımlardan biri, bizler akademi camiası olarak bu meseleyi gündemden düşürmememiz gerektiğidir. Zira bu sorun sıradan bir mesele olmaktan çok öte bir bekâ meselesidir. Zira Z kuşağının ve arkasından gelen alfa kuşağının, X kuşağının örf ve adetlerini sürdüremedikleri gibi, kendi ebeveynlerinin hem dinî hem de milli ve manevî değerlerinden dahi kopuk bir şekilde yetişmektedir. Bu husus dejenerasyonun, ahlâki çöküntünün ve nihayet dünyevîleşmenin engellenmesi şöyle dursun, mevcut durumun korunamadığının göstergesidir. Bu hususta T.C. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı'nın On İkinci Kalkınma Planı (2024-2028) çerçevesinde genç nüfusun korunması, geçmişten günümüze aktarılan milli ve manevî değerlerin, kültürel kimliğin muhafaza edilmesi, aile kurumunun güçlendirilmesi için 2025 yılının "Aile Yılı" olarak ilan edilmesi gayet isabetli ve yerinde bir tutumdur. Bu husus diğer İslâm ülkeleri için de örneklik teşkil etmelidir. Bu çerçevede bizler birer araştırmacı olarak, ülkemizin ilgili bakanlıklarıyla ve diğer paydaş kurumlarla birlikte çeşitli araştırmalara, projelere ve faaliyetlere imza atmalı; ailelerin bu hususta bilinçlenmesi için gayret sarf etmeliyiz.

Öte yandan diğer İslâm ülkelerindeki din işlerine bakan resmî kurumlar ve ülkemizdeki Diyanet İşleri Başkanlığı, kurmuş olduğu gençlik kolları ve kadın kolları gibi teşkilatlarını geliştirerek daha güçlü bir ağ oluşturmaları ve rızâ-i ilâhî için çalışan bir erenler topluluğu meydana getirmelidir. Bu vesileyle dinî ve siyasî tutumunu bir kenara

<sup>11</sup> "İşlenmiş Gıdalar Beynimizi Nasıl Etkiler", *Büyük Anaoldu Hastanesi (BAH)*, (27 Eylül 2023).

bırakarak okullardan hapisanelere, sanat camiasından futbol camiasına, sosyal medya fenomenlerinden ülkenin en ücra köşesinde yaşayan çiftçilere kadar ulaşılmadık hiçbir kişi, çalınmamış hiçbir kapı, gi-dilmemiş hiçbir kurum bırakılmamalıdır.

Ötekileştirici ve kutuplaştırıcı ifadelerden sakınılıp, kucaklayıcı bir politikayla din hizmetlerini, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy 'ani'l-münker görevini, kimliği ve aidiyeti belli olmayan bir takım sivil örgütlerin vicdanlarına terk etmeden, bizatihi kendileri yapmalıdır. “Kolaylaştı-rımız, zorlaştırmayınız; müjdeleyiniz nefret ettirmeyiniz.”<sup>12</sup> nebevî il-kesine binaen kalpleri kırmadan, “Ne olursan ol yine gel.” ilkesine göre kucaklayıcı bir üslupla birlik ve beraberliğimizi pekiştirecek bir bakış açısıyla rızâ-i ilâhî için gayret eden “Bilgi Çağı” veya “Dijital Çağ” olarak da isimlendirilen 21. yüzyılın erenlerini oluşturmalıdır. Ayrıca gençlerimizi ve çocuklarımızı zikri ve fikri belli olmayan sos-yal medya fenomenlerinin vicdanına bırakmayıp; gerekirse bu alanda uzmanlaşmış kişileri istihdam ederek, çocuklar, gençler ve hatta yetiş-kinler için içerik üretmeli ve dijital platformlar oluşturmalıdır.

### Kaynaklar

“İşlenmiş Gıdalar Beynimizi Nasıl Etkiler”. *Büyük Anaoldu Hasta-nesi (BAH)*. Erişim: 15.04.2025. <https://www.buyukanadoluhastanesi.com/haber/2306/islenmis-gidalar-beynimizi-nasil-etki-ler#:~:text=Bir%C3%A7ok%20C3%A7al%C4%B1%C5%9Fma%20i%C5%9Flenmi%C5%9F%20g%C4%B1da-lar%C4%B1n%20a%C5%9F%C4%B1r%C4%B1,ciddi%20n%C3%B6rolo-jik%20hastal%C4%B1klar%C4%B1n%20riskini%20art%C4%B1rabilir.>

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhârî*. Dı-maşk: Dâru İbn Kesîr, 2002.

Dızman, Zeynep Şentürk “Sosyal Medyanın Boşanmaya Etkileri”. *Av-rasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2019). 548-555.

Güler, İlhami. “Dünyanın Başına Gelen Derip Sapkınlık Dün-yeleşme”. *İslâmiyât* 4/3 (2001), 35-58.

Güler, İlhami. *Politik Teoloji Yazıları*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2002.

<sup>12</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002), “İlim”, 12.

İpek, Ersin. “Zehirli Müzik: A=440 Hz”. *Kuraldışı Akademi*. Erişim: 15.04.2025. <https://dergi.kuraldisi.com/zehirli-muzik-a440-hz/>

Kırtepe, Selçuk “Dizi Karakterlerinden Etkilenme Hakkında İzleyici Değerlendirmeleri”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2015), 115-130.

Özden, Mustafa. *Müslüman Kültüründe Sekülerleşme Süreci*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.

Sümer, Ceren. “Sosyal Medyanın Boşanma Davaları Üzerindeki Etkisi”. *Sümer Hukuk Bürosu*. Erişim: 15.04.2025. <https://www.cerensumer.av.tr/sosyal-medyanin-bosanma-davalari-uzerindeki-etkisi/#sosyal-medya-ve-bosanma-davalarindaki-artist>

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. İbrâhim Adve İvaz. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Yamaç, Muhammed. “Postmodern Çağ ve Sosya Medya: Beğeni Toplumunun Panoraması”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2024), 90-118.

Yıldırım, Ahmet. *Din Dünyevîleşme ve Züht*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

# DÜNYEVİLEŞME VE ETKİLEŞİM YOLLARI

## X

### DİN VE DÜNYA KURMADAKİ BAŞARISIZLIK VE DÜNYEVİLEŞME

Mehmet AKGÜL\*

#### Giriş

Çağımızda üzerinde genel bir uzlaşa sağlanamayan, dini-zihni kargaşaya ve çatışmaya sebep olan kavramların başında insani-sosyal dünyada sekülerizm ya da dünyevileşme ile siyasi alanda laiklik gelmektedir. Toplum nezdinde her iki husus hakkında adeta bir kör döğüşü yaşanmaktadır. Üzerinde yoğunlaşacağımız dünyevileşme kavramı da tam tanımlanamayan veya ortak bir tanım üzerinde uzlaşılabilen bir husustur. Zira insanlık tarihinde tam bir tanımlanamamış, dolayısıyla zihinlerde ve dış dünyada izah edilmeye çalışılan vakıanın/hadisenin tam bir karşılığı olamayan ve yine düşüncede aynı manayı çağrıştıramayan kavramlar/ıstılahlar, her zaman çetin ilmi ve fikri tartışmalara konu olmaktadır. Üzerinde uzlaşılabilen kavramlar, nihayetinde modernleşme çabası içine giren farklı kültürlerde yıkıcı çatışmalara da sahne olabilmektedir. Çünkü düşünce, sınırları çizilerek tanımlanabilen ve anlam bütünlüğüne sahip kavramlar üzerinde gelişir. Değişim süreçleri ve dünya görüşleri yeni kavramlar zemininde açıklığa kavuşur ve izah edilir.

Batı dünyasında dünyevileşme hakkında lehte ve aleyhte yapılan çalışma, görüş ve tartışmalarla (bkz: Ertit,2019; Kirman&Ertit,2019) yine bu konuda yaşanmış tarihi-toplumsal tecrübeyi enine boyuna inceleyen (bkz: Hazard,1981) eserler mevcuttur. Birkaç girişim istisna edilirse, İslâm dünyasında konu ile ilgili (bkz: Güngör, 1991; Güngör,1998; 89-94) teferruatlı çalışmalar veya enine boyuna bir tefekkür girişimi ve çabasının görüldüğünü söylemek pek mümkün gö-

---

\* Prof. Dr., Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

zükmemektedir. Hatta modernleşme sürecinde karşılaşılan problemleri çözmek için gösterilen bir gayret, zihni çaba ve felsefi birikimin olduğunu iddia edebilmek de pek mümkün değildir.

İslâm toplumlarında gerek modernleşme yönünde bazı adımlar atılıp köklü değişimler yaşanırken, gerekse küresel dünyada karşılıklı etkileşim imkân ve süreçleri gittikçe hız kazanırken, *dünyevîleşme* olgusunun daha baştan olumsuz yargılara, algılara kurban edilmesinin altında geleneksel dini-zihni-metafizik '*durağan düzen*' konforunun bozulma korkusu yatabilir. Diğer taraftan, sürekli değişmekte olan dünyaya karşın, din adına değişmeyen, alışılmış karşı tavırlar sergilemek dinî esasların tesir gücü ve ağırlığını hafifletmekte, insan ve toplum hayatını anlamlandırma katkısı gittikçe zayıflamaktadır.

Dolayısı ile bu sunum dünyevîleşme konusunda Batı karşısında İslâm dünyasının aldığı dini-zihni pozisyonları karşılaştırmalı bir zihniyet analizi sistematigi içinde izah etme girişimidir. Mesele, ilahiyat ve sosyal bilim birikimi ışığında ele alınması gereken bir konu olup, bu çerçevede ele alınmaya çalışılmıştır. Ayrıca İslâm düşüncesinde çözüm bekleyen meseleler, klasik düşünce ve mantık sistematigi içinde ve sadece ilahiyat alanıyla sınırlı görülebilecek konular değildir. Bu sebeple sosyal bilimlerin doğasına uygun olarak, dile getirilen görüş ve düşünceler mutlak anlamda bir hakikat iddiası taşımamakla birlikte, tartışmaya değer farklı bir tez kabul edilebilir.

### Metodoloji / Usûl

Son birkaç yüzyılda dünyevîleşme/sekülerleşme veya modernleşme başlığı altında çok yönlü tartışıla gelen hadise, on yedinci yüzyılın sonundan itibaren görünür olmaya başlayan *yeni gerçekliğin* modernlik öncesi dönemde kendince istikrarı temsil eden *klasik zihniyeti* bir anlamda boşa çıkarması ve bu zihniyetin yer yer *yalanlanan/ yanlışlanan bir hayalden* ibaret kalması durumudur. Avrupa'da büyük bir zihni değişime işaret eden bakışın yenilenmesi, dev kafaların her biri kendi karakteri ve dehasına göre, insan zihnini ebediyyen meşgul eden meselelere yeni bir bakış açısı getirmesidir. Yeniden cevabı aranan sorular, Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti, gerçek ve dış görünüş, hür irade ve kader, kralların ilahi hakları, sosyal devletin teşekkülü gibi hepsi de dünyevî, hayati olan meselelerle sanki yeni ortaya çıkmışçasına uğraş vermesi sayesinde mümkün olmuştur. Hızla değişmekte olan dünyada, insan neye inanacaktı? Hangi prensiplere göre hareket edecekti? Ve yine insanlığın karşısına uzun zamandır katiyetle halledildiğine inanılmakla birlikte şu mesele ortaya çıkıyordu: *Quid est Veritas? Yani hakikat nedir?*(Hazard,1981:VIII).

Eski sorulara yeni cevapların aranmaya başlandığı Avrupa’da canlanan yeni düşünme biçimini temsil eden zihniyetin, durgunluktan harekete yöneldiği (Hazard, 1981: 33-60; Rostow, 1999:18-60) gibi, bu değişim rüzgârı ve hamlesi zamanla bütün yeryüzünü etkisi altına almış, insanlığın gündemine taşıdıkları yenilikler, adeta evrensel iddia ve güçlü etkilere sahip kavramlara dönüşmüştür. Bu bağlamda modernlik hadisesi, on yedinci yüzyıldan buyana ilk önce Batı’nın kendi bünyesinde zihni ve dünyevî yenilenme ile Durgunluktan Harekete Geçiş, sonra Eskiden Yeniye Geçiş ve Modern Dünyayı Kurma Çabaları gibi bir birini takip eden adımlarla oluşumunu tamamlamıştır. Bu çalışmada ilk önce Avrupa’da peşi sıra yaşanan süreçlere dikkat çekilecektir.

Yerinden devinerek Batı kendisini yeniden icat etme süreci içine girerken, İslâm dünyası ise, Osmanlı Devleti’nin şahsında yeryüzündeki üstünlüğünü muhafaza gayreti içindedir. Daha sonra yavaş yavaş mevcut üstünlüğünü kaybederek on yedinci Yüzyılın sonlarından itibaren medeniyetini ve de medeniyet yapıcı/yaratıcı gücünü yavaş yavaş kaybetmiştir. İslâm dünyası açısından 20. Yüzyılın ikinci yarısına kadar yaşanan birkaç yüzyıllık tarihsel süreç, her yönüyle bir tereddidi, çöküş ve istila, sömürgeleştirme dönemi olarak nitelenebilir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı’ndan yarısından itibaren ise, ‘uyku ile uyanıklık arası’(Güngör, 1999; 32) kısmi farkındalık veya uyanışı temsil eden arayış ve yönelişlerle İslâm dünyası, yeniden kendine mahsus bir kimlikle var olma mücadelesi gayreti içindedir. Modern Avrupa’nın farkına vardıktan sonra yer yer küçük çaplı kıpırdanış veya uyanış çabaları görülse de, malesef bu çabalar karşı bir hamle gücü yaratacak yenilenme fikrini tam anlamıyla ateşleyememiş ve oldukça ‘cılız’ kalmıştır.

İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde modernleşme adına öne sürülen teklif ve uygulamaların Müslümanların problemlerine hakiki birer cevap teşkil etmeyen sancılı süreçleri de, ikinci aşamada ele alacağız. İslâm dünyasının Avrupa’nın Farkına Varması veya Geç Kalmışlık Duygusunun Yansımaları başlığı altında; üçüncü aşamada ise, Uyku ile Uyanıklık Arasında İslâm Dünyası’nın verdiği (cılız) tepkilere temas edilip, konuya dair bir genel bir değerlendirme ve önerilerle sonlanacaktır.

## Durgunluktan Harekete Geçiş ve Eski-Yeni Mücadelesi

Bu sürecin başlatıcı hamlesi Avrupalı'ların Avrupa dışına, yani yeryüzünün diğer bölge ve kıtalarına doğru seyahat arzusu ve oluşan seyahat zevki ve öğrenme merakı sayılabilir. Bu seyahatler, yeni keşif ve müşahedeler yeni fikirlerin gelişimi üzerinde büyük tesirlere sahiptir. Bir nevi yeni cennet arayışı da kabul edilebilir. Bu tesirleri *dünyevileşme* sürecinin başlangıç noktası olarak da kabul edebiliriz. Yeni mekân anlayışından çıkarılan en önemli derslerin belki de en yenisi, *izafiyet* meselesiydi. Bu noktada bakışlar değişmeye başladı ve tabiatı aşar gibi görünen mutlak veya kesin kabul edilen kavramlardan fizik dünyada gözle görülen ve müşahede edilen basit şeylere dönüldü. Akla dayandığı sanılan hareketlerin birer adetten olduğu görüldü ve tersine, çok garip ve saçma sanılan adetlerin kendi çevreleri ve kaynaklarına göre ele alındığı takdirde, pekâlâ makul şeyler oldukları anlaşıldı (Hazard,1981:3-33).

Yeryüzünde tek gerçek din ve evrensel hakikatin yegâne temsilcisi olduğuna inanılan Hıristiyanlığın karşısına, yeni kıta ve coğrafyalarda inanç ve kültürleri farklı *ilkel kabul edilen fakat mutlu insanlar* çıkıyor; '*iyi vahşi, medeni adamdan üstün tutuluyor*'. Hep düşman görülen Müslüman Arab'a bakış değişiyor; '*Muhammed artık bir yalancı değil, İnsicamlı ve güzel bir dinin kurucusu*' kabul ediliyor. Doğulu toplum ve kültürler ile Batı karşılaştırılmaya başlanıyor. Doğu'ya hayali seyahatler ve bunların ilham ettiği yeni fikirler düşünceyi ve arayışı harekete geçiriyor.

Böylece **eskiden yeniye geçiş**, eski ile yeni arasındaki mukayese ve kavga büyük bir zihniyet değişimine işaret etmektedir. Temeldeki sebebin ne olduğunun bulunması gerekiyor: *Hakikat nedir?* Sorusu yeniden insanlığın karşısına eski zihniyeti sorgulamaya iten yeni gözlemler çıkarıyor, neticede, eski sorulara yeni cevaplar aranmaya başlıyor. Yeni bilgi ve gözlemlerle elde edilen kanaatların ilk akla getirdiği şüphe, eski tarih telakkisi hakkındadır: '*belki de tarihteki yanlışlar hakikati gölgeliyor?*' Geçmişe olan güven sarsılıyor; eski Yunan tarihi ve kutsal kitapta verilen tarihi bilgi ve kabuller, bilim ve akıl süzgecinden geçirildiği zaman verili bilgiler hakkında şüpheler gittikçe çoğalıyor. O halde biz, geçmişten değil, sadece bugünden -şimdiki zamandan- emin olabiliriz anlayışı gittikçe yaygınlaşıyor (Hazard,1981:3-33).Tarih ve tarihi kaynaklar, kendi verdiği bilgileri tutarlı hale getiremiyor. Verili bilgiler bir yığın masal ve hurafe olarak görülüyor. Yeni kesinlik arz eden doğal bilimler vasıtasıyla, hakiki bilgi arayışı ve hür düşünce anlayışı canlanıyor. Yeni tarih felsefeleri ortaya çıkıyor.

Yeni tarih anlayışını ve ilerleme anlayışını harekete geçiren hususlar, özellikle fiziki bilimlerde görülen baş döndürücü ilerleme, yaşadığımız dünyanın hem maddi hem de manevi temellerini oluşturma bakımından son derece dikkat çekicidir. Yirminci ve yirmi birinci yüzyıl bir tarafa bırakılırsa, insanlık tarihinin bütün yüzyıllarında gördüğünden daha çok ve daha büyük keşiflerin on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllarda yapıldığı rahatlıkla söylenebilir. Astronomide hemen bütün güneş sistemi tamamıyla keşfedilmiş ve matematik esasları kurulmuş, kimyada temel elementlerin atomik münasebetleri keşfedilerek periyodik sistem bulunmuş, organik kimyada gündelik hayatın görünüşünü değiştiren büyük ilerlemeler olmuştur.

Devamında veya eş zamanlı olarak, fizikte Newton'un kurduğu esaslardan hareketle, Faraday ve Maxwell ile elektrik teorisi, hem teorik hem de pratik bakımdan olağanüstü gelişmiş, enerjinin doğuşu ve transferi hakkındaki temel kanunlar bulunmuş, jeolojide dünyanın oluşumu/yaratılışı hakkında çok önemli bilgiler kazandıran araştırmalar yapılmıştır. Biyoloji alanında Darwin ve Lamarck'ın araştırmaları canlı hayatı ve insan hakkındaki anlayışta köklü değişmelere yol açmıştır. U buluşların pratik hayata yansıyan sonuçları ise, bilim ve teknolojinin insanlığı mutluluğa erdireceğine neredeyse hemen herkesi inanır hale getirmişti. Lokomotif, otomobil, buharlı gemi ve elektrik ampülü bu köklü ve her şeyi alt-üst edici değişime gebe olan inkılapçı yüzyılın teknik şaheserlerinden sadece bir kaçıdır (Güngör, 1999; 69-70).

On dokuzuncu yüzyılda Newton'un kurduğu fizik esaslara göre, dünyanın mekânîk bir izahının yapılabileceğine dair, Einstein teorisine kadar, kuvvetli bir inanç yerleşmişti. Doğal olarak '*mekânîk âlem*' anlayışı, maalesef bazı bilim adamı ve filozofların materyalizme kaymalarına ve materyalist dünya görüşüne kaymalarına sebep olmuştur: 'Onlara göre, *bilim, 'her şeyin temelinde maddenin bulunduğunu ve her şeyin mekânîk kanunlara tabi olduğu'*nu gösteriyordu. Bilim, bütün insani problemleri çözebilecek güce sahipti. Bu gücünü şimdiye kadar pek çok alanda ve konuda ispat etmiş bulunuyordu. Bilim her şeyden önce, makine ve fabrika demekti. Bu da insanlığın sonsuz bir maddi refaha ulaşabileceğine işaret sayılıyordu. O kadar ki, bu düşünceler biraz önce söylendiği gibi, Hıristiyanlığın kutsal kitabını ve diğer kutsal kitapların 'pozitivist-materyalist' bilim metodlarıyla inceleniyor ve sadece dünyevî açıdan ve yararları açısından tefsir ediliyordu. Böylece, doğa kaynaklı bilimlerdeki gelişme ile klasik dinî telakkinin, yani '*Civitas Terrana Civitas Dei*', veya '*dünya-ahiret*' ayrımına dayanan ikili evren anlayışının tartışılır hale gelmesine sebep olmuştur ve

fizik dünyanın hemen hemen bütün ilgilerin merkezi haline gelmesi kaçınılmaz hale gelmiştir.

Kuzeyden Gelen Işık: İşini tamamlamış ve yerleşmiş sayılan Avrupa'da entelektüel ve dinî hegemonya daima Latinlerin elindeydi. İngiltere'nin kudreti, Hollanda, Prusya'daki gelişmelerle birlikte ortaya çıkıyor. Entelektüel hâkimiyet Latinlerin elinden alınıyor ve İngiltere bunu parçalayarak, yeni/modern zihniyet İngiltere'nin istikametinde şekilleniyor. Geçmişte Latin ırkların malı olan entelektüel ve dini hâkimiyet ve üstünlüğe karşı Kuzeydeki barbarların! Latin yahut asil ırklarla medeniyet rekabeti yapacağı akla bile gelmiyordu (Hazard,1981,66). Latin geleneğe karşı, kuzeyli diğer bir ışık sayılan Alman düşünce geleneği ise, hem eleştirel anlamda, hem de modernliğe farklı katkılar verme hususunda farklı bir aydınlanma modelini temsil etmektedir.

Protestanlık, bir yandan Latinlerin dinî hâkimiyetine karşı çok yönlü bir tavır alışın yansıması ve insani hürriyet ve otorite arasında dinî alana kaydırılmış bitip-tükenmez çatışmanın başlaması iken, diğer taraftan yeni bilim ve teknolojinin insani toplumsal dünyada yarattığı değişim ve farklılaşmalara bir cevap niteliğinde bir reformu, yenilenmeyi ve yeniden yorumlanmayı temsil etmektedir. Dinler açısından içinden zor çıkılan din ve 'değişme/ictihad' konusu da, Nant Fermanı'nın ilgasıyla(1685) mutlak bir merkezi/ortodoks din anlayışını temsil etmeye yönelik Fransa'nın karşısına, 1688 sonrası Protestan İngiltere'nin Protestan/heterodoks zihniyeti çıkıyor. Nant Fermanının ilgasıyla Avrupa'da din ve düşünce alanında reform dini yeniden yorumlama, tefsir etme ruhu büsbütün yaygınlaşmaya başlıyor. Avrupa'nın Katolikler ve Protestanlar halinde bölündüğünü gören Leibnitz'in mezhepleri birleştirme çabası içine giriyor ama artık dinî bir birlik pek mümkün gözükmemektedir. Geleneksel inançlara farklı cephelerden yapılan tenkit ve hücumlar karşısında Hıristiyanların vicdanları birlikten gittikçe uzaklaşıyor.

Güç merkezinin kuzeye geçmesiyle Avrupa düşünce tarihinde farklı inanç ve zihniyet anlayışları zafer kazanmaya başlıyor. Özünde dış bir 'otorite'ye karşı, hatta düşman olan bu aykırı düşünce akımları çoğalıyor ve aralarında derin çatışmalara sebebiyet veriyor. Neticede, yerleşik düşünme biçimlerine karşı çıkan hür düşünce, araştırmacı düşüncenin hudutsuz bir serbestlik kazanmasını sağlıyor. Şüphencilik yaygınlaşıyor ve hakikat, taklitle kabul edilen ve inanılan değil, insan tarafından araştırılan ve bulunan bir şey olduğu fikri yaygınlaşıyor. Gelenen noktada, klasik dünya görüşü ve düşüncenin insanlara teklif ettiği 'sulh' ve 'mutluluk' anlayışı reddediliyor, geleneksel inançlara karşı

mücadeleye refakat eden büyük psikolojik değişmeler yaşanmaya başlıyor. Fizik dünyanın sınırlarını aşan mucize, kuyruklu yıldızlarla ilgi inançlar, falcılık ve büyücülüğün reddi, tabiatüstü otorite fikrine ve belirsizliğe karşı, insan düşüncesi, bilimin ışığında ve doğurduğu sosyal ve kültürel sonuçlara bakarak itirazını yükseltir.

İrrasyonel insani ilgiler, mucizeler birer düşmandır artık. Çünkü bunlar akıl, ilim ve deneyle elde edilen ve kesin bilgisine ulaşılan '*tabiat kanunları*'nı ihlal etmekte ve büyük iddialar taşımaktadır. Mucizeler, bir anlamda kiliseye gidip dua eden halkı ifgal ediyor, ama bunlar batıl itikatlardan oluşmaktadır. Böylece rasyonalistler, yaygın bir batıl itikat bulup, onun ne kadar saçma, ne kadar zararlı olduğunu göstermekle işe başladılar. Hedef dinî otoritedir, yani halkın çoğunluğunun benimsediği değer olması ve bir adet kabul edilmesidir. Zira astronomlar yıldızların seyrini inceliyor ama halk bunun bin türlü belaya işaret olduğuna inanıyor ve aleyhte söylenmeye başlıyor. Eğer kuyruklu yıldızlar felaketin habercisi olsaydı, Tanrı yeryüzünde putperestliği teyit etmek için mucizeler yaratmış olurdu. Kuyruklu yıldızların insanlara gelecek bir felaketi bildirmesi inancı, eski putperest bir itikattır ve Hıristiyanlığa geçerek devam edegelmiştir görüşü gittikçe yaygınlaşmaktadır.

Son tahlilde, astrolojik inançlar, mucizeler akla aykırı şeylerdir. Tanrı'nın sonsuz büyüklüğüne en uygun olan şey, kendi koyduğu kanunları muhafaza etmesidir. Onun bu kanunlara müdahale ederek onları bozduğunu düşünmek kadar kötü bir şey olamaz. Hem niye müdahale etsin? Kâinatın gidişine kıyasla, bir kralın doğumu veya ölümü gibi gayet basit ve önemsiz şeylere mi müdahale etsin?(Hazard,1981;183-213)anlayışı yayılıyor.

Bilim ve hür düşünce ortamında yeni bir işlev kazanan akıl, esas itibariyle bir tenkit melekesi haline geliyor. En büyük otorite kabul edilen Aristo'yu ve skolastik düşünceyi sigaya çekmeye ve Onu üniversite kürsülerinden atmaya hazırlanıyordu. Saldırgan aklın elekten geçirmek istediği sadece Aristo değil, fakat felsefe yapmış, geçmiş kaleme almış, yazı yazmış olan herkestir. Akılcılar, geçmişin bütün hatalarını silmek ve hayatı yeniden başlatmak niyetindeydi. Aslında o meçhul birisi değildi. Her devirde kendisine danışılmıştı, ama bu defa yeni bir çehre ile geliyordu. Akıl klasik anlamdaki gibi, **sebep**, daha doğrusu nihai sebep miydi? Hayır. Artık böyle bir iddiası yoktu. O, 'insanı hayvandan ayıran ve onu üstün kılan bir meleke miydi? Evet. Üstelik onun faaliyetine hiç bir hudut konmamak, kudretini sonsuza kadar götürmek şartıyla. Onun hususiyeti açık ve değişmez prensipler

koyarak, bu prensipler vasıtasıyla yine açık ve değişmez neticelere ulaşmaktı. Asıl fonksiyonu incelemek, araştırmak, ilk işi de esrarlı, izah edilmiş, gizli kalmış şeyleri alarak onları karanlıktan çıkarmak ve dünyaya ışık tutmaktır.

Dünya şimdiye kadar insanın hayalinden doğan ve sorumluluğu olmayan otoritelerce teşvik gören, tembellik ve safderunluk rüzgarıyla yayılan, zaman geçtikçe biriken ve kuvvetlenen yanlışlarla dolmuştur. Şu halde aklın yapacağı ilk iş, büyük bir temizlik hareketine girmektir (Hazard, 1981; 133-134). Değişime direnen gelenek ile değişim ile özdeşleşen modernlik arasındaki mücadelede, bilim ve akıl yegâne otorite kabul edilmelidir.

Bu mücadele sürecinde ilerleyen zamanlarda ortaya çıkacak olan bilimle dinin/inancın, sanatla inancın arasını açacak olan bu akıl anlayışı olacaktır (krş. Nef, 1970: 24-46). Felsefi olarak, dünyevîleşme, yani din dışılık veya din karşıtlığı tartışmalarına zemin teşkil eden ve bugün çözümünü beklenen kör düğüm, bu noktada yatmaktadır.

Descartes'cılar, Spinoza ve Locke gibi hür düşünürler ve taraftarları yavaş yavaş boy göstermeye başlıyor. Artık, '*siamo nel secolo dei censuristi*'-**biz sansürlerin asrındayız**- hür veya yeni düşünceye sansür çağı başlamıştır. Dogmatik inanca sahip olanların tavizsiz tavırları ve artan baskı ve şiddetle (engizasyon) cezalandırma olaylarına karşı, Hollanda'nın sağladığı özgürlük ortamı ve sansürsüz kitap basma ve çoğaltma imkânı modern düşüncelerin yayılmasını ve kitleselleşmesini sağlar. Locke'un düşüncelerinin inşa ettiği Kuzey'in (İngiltere) heterodoks inançlara karşı sağladığı özgürlük ve müsamaha (tolerans) öne çıkmaya başlıyor. Toplumun ulaştığı yeni durumlara göre, doğal haklar doktrinine ait düşünce ve inançlara dair haklar ve özgürlüklerin tanınması, tanımlanması ve uygulamaya geçilmesi Avrupa'nın diğer ülkelerinde de gittikçe yayılarak bir mecburiyet haline alıyor. Ve eski ile yeni arasında ölümcül fikri mücadele, sosyal çatışmalar ve hafızalardan silinmesi zor şiddet manzaraları ve din savaşları yaşanmaya başlanmıştır. Siyaset, din, toplum, sanat hepsi de doymak bilmeyen tenkitçilerin pençesine düşer (Hazard, 1981:3). Sonuçta, yeni bir dünya görüşü inşa etme ve dünya kurma çabası, Avrupa'nın yeni hedefi haline gelir.

## Avrupayı Yeniden Kurma Girişimleri

Düşünen büyük kafalar, ister rasyonalist, ister empirist olsun, ilerleme yolunda elde ettikleri menfi neticelerle yetinmeyip, harekete geçmiş halk kesimlerini arkalarına alarak, başarılı olmak için daha çok gayret gösteriyor. Çünkü Avrupa kaos ve harabeden hoşlanmadığı için, empirist ve rasyonalistler hemen yapıcı bir faaliyete girişiyordu. Büyük yolculuğa yeniden başlamak gerekiyordu ve insanlık kervanı başka yollardan, başka hedeflere doğru yol almalıydı.

‘Fontenelle, birlikte yıldızları seyrederek, öğrencisi Mar-kiz’e felsefenin iki şey üzerine kurulduğunu söylüyordu; birincisi **bi-zim araştırmacı zihnimiz**, ikincisi de **zayıf gören gözlerimiz**’dir. Bu yüz-den *filozoflar, hayatlarını gördükleri şeylere inanmamakla ve görmedikleri şeyin ne olduğunu aramakla geçirirler. İmkânsız bir şey! Bunun tam tersini yapmak daha doğru olurdu; görmediğimiz şeylere kafa yor-mamak, gördüklerimize de inanmak. Bu iki ihtiyacı da karşılayan bir felsefe sistemi insanlık için büyük bir lütuf olurdu. Onları şüpheden kurtarırdı* (Hazard,1981:249-250). Artık insanlık, hakikat için kulak-larını açıp dinlemek/*auditus* yerine, gözlerini açıp nesnel gerçeği gör-meye/*visus* odaklandı( Bkz: Koyre,1989:104-105). Newton, Tabiat Felsefesinin Matematik Esasları eseriyle fizik alanındaki aşırı şüphe-ciliğe bir şekilde nihayet vermiştir. Descartes’dan Newton’a bilme ey-lemi kesinlik arayışındadır. Descartes, ‘gözle görülen şeylerin sebebini bulmak üzere kesinlikle bilinen şeylerden hareket ediyor’; Newton ise, ‘sebebe varmak üzere gözle görülen şeylerden hareket ediyor’. Şüphe-den uzak, insanlığa mutluluk getirecek olan hızlı bilimsel ve teknolojik gelişmeler yaşanıyor ve bir anlamda evrime ve ilerlemeye inanç git-tikçe kuvvetleniyor(Hazard,1981;11-12).

İşte bu noktada Locke’un *empirizmi* için içine girdi. İnsanlık başka bir yoldan yeni bir hedefe yol almaya başladı. Locke, gerçek bir filozof olacak özelliklere sahip görünüyordu. Bir defa İngilizdi, derin düşünüyordu. Sonra *metafizikle uğraşmaktan memnun kalmamış, tec-rübi ilimleri ve özellikle tıbbi sevmişti. Zihinle uğraşmadan önce, be-deni tanımış bulunuyordu. Hayalcilerin ihmal ettikleri önemli bir ted-bir, kamu hizmetleri tecrübesi vardı*. Patronu düşünce, o da yıllarca Hollanda’da yaşamış Guillaume d’Orange’le birlikte İngiltere’ye dön-müş, Yeni İngiltere’nin, yenilmez İngiltere’nin kurucuları arasına gir-mişti(Hazard,1981:250-251). Modern sanayi toplumu anlayışı İngil-tere’deki değişme ve gelişmeler ışığında şekillenmiştir. Marx’ın sos-yolojisi ve eleştirisi sanayileşme ile İngiltere’de oluşmaya başlayan işçi sınıfının vaziyeti ve kapitalist ekonomik sistem üzerinedir.

Deizm ve Tabiat Dinî anlayışının yaygınlaşması hususunda, 1641 yılında Paris'te Cherbury Baronu Edward Herbert deist inancı üzerine bir eser yazmış ve burada inkâr ve küfür yoluna gitmeyerek saygılı, dindar, hatta mistik bir ifade kullanmıştı. 'Aziz okuyucu, daha baştan dikkatini çekmek isterim ki, burada ileri sürdüğüm şeyler dinî gerçekler değil, sadece bir din anlayışıdır'. Fakat bu anlayışın içinde bazı dinî gerçekler de sunuluyordu. Cherbury Herbert'in doktrinine göre, ileri sürülen dinî esaslar bu türdendi. '*Bir Yüce kudret vardır; O'na tapınmamız lazımdır; iyi ahlâklı bir hayat yaşamak insanların Tanrı'ya yaptıkları ibadetin bir parçasıdır. Dinsizlik ve suçluluğun bedeli ceza ile ödenir, öbür dünyada ceza ve mükâfat bizi beklemektedir...*' (Hazard, 1981:263-vd.).

Tabii din ve deistik yönelişleri öne çıkaran dini, sosyal ve hukuki durum, 1572 yılında St. Barthelemy Günü, Fransa'da kralcı, ulusalcı, Katolik iktidar ve halkın galeyani ile otuz bin Protestan/ Kalvinist'i öldürdükleri katliamdan sonra doruğa ulaşan farklı ve azınlık dinine mensup uyrukların krala ve devlete karşı tutumlarının ne olacağı sorunudur. Bu durum aydınlar da hem din anlayışını hem de mutlak monarşiye karşı ve dine bakış açısını farklılaştırmaya başlamıştır. Dinî düşünce ve kurumların değişen şartlarda düşüncede ve toplumsal dünyada problem çözme kabiliyetini kaybettiği ve içe kıvrıldığı için, dinin dışında ve din yerine konulan yeni arayışlara girilir.

Bilindiği üzere, önceden bir İlahi Hukuk vardı. Ve din gibi burada her şey sade ve ihtişamlı idi. İnsanların idaresine ait kaideler Kutusal Kitap'tan alınmış ayet yahut buyruklara dayanıyordu. Onlardan daha sağlam ne olabilirdi ki? ' Dinle ey İsrail, rabbin Tanrı yegâne Tanrıdır. Rabbin Tanrı'yı bütün kalbinle, bütün ruhunla, bütün kuvvetinle seveceksin.' Tanrı sevgisi insanları da birbirini sevemeye mecbur eder. İşte toplum buradan doğmuştur. İlk hükümet örneği baba otoritesidir. Buradan doğmuş olan monarşi ise, en yaygın, en eski ve en tabii hükümet şeklidir. Çünkü insanlar insan olmaları dolayısıyla, hepsi de teb'a durumundadır. Onları itaate alıştıran baba otoritesi aynı zamanda bir tek lider tanımaya da alıştıran. Monarşi en iyi hükümet şeklidir. Monarşilerin en iyisi ise, her nesilde en büyük oğuldan bir sonraki en yaşlı oğula intikal eden hanedan idaresidir (Hazard,1981:278-279).

Calvin, başlangıçta ilk Protestanlar'a '*edilgin boyun eğme*'yi emretmişti. Ancak Protestanlığın yeni dinî iddialarla i'tizali bir dinî grup olma özelliği kazanınca Protestanlar ağır baskılar görmeye baş-

lar. Protestanlardan bazıları edilgin boyun eğmeden, bazıları direnmeden, bir bölümü de kararsız tavır alıştan yana tutum sergiledi. Yaşanmakta olan kargaşa ve çatışma ortamı, St. Barthelemy katliamı sonrasında gündeme şu ana soruyu getirdi: Hakikat iddiasına sahip her inanç sistemi gibi, Protestanlar da kendilerini savunmak için '*Doğru dinden /Protestan olmayan bir kralın doğru dinden, Protestan uyrukları, kralın doğru dine uymayan buyruklarına ve baskılarına karşı nasıl davranmalıdır?*' Sorusunu ileri sürdüler. Bu soruya cevap arayışı doğrultusunda yüzlerce kitap ve kitapçık yazıldı. Bunların arasında en etkili ve en ünlü olanı *Vindiciae contra tyrannos*(*tiranlara karşı direnme hakkı*) idi.

Eserde *ikili bir sözleşme* kuramından bahsedilir: Bu sözleşmenin ilkinde taraflardan biri, ilahi hukuktaki gibi Tanrı'dır. Karşı tarafta ise halk ve Kral vardır. Bu sözleşmede halk ile kral doğru dine inanma yükümlülüğü altına girmeyi kabul ederek, Tanrı'nın emirlerine uyan bir müminler topluluğu olmayı taahhüt eder. İkinci sözleşmede ise, ilki dinî sözleşme diye kabul edilirken, ikincisi halkı devlet durumuna getiren siyasal sözleşme olarak ele alınır Bu sözleşmede taraflar halk ve kraldır. Kral ile halk arasında yapılan bu sözleşmede, kral halkı iyi ve adaletle yönetme sözü vererek sözleşmeye mutlak/şartsız olarak bağlandığı halde, halk iyi ve adaletle yönettiği sürece krala boyun eğeceği sözünü verdiği için nisbi, şartlı olarak bağlıdır (Şenel, 1996; 331-334).

Kral toplumu iyi ve adaletle yönetmezse, halkın sözleşmeye uyma, krala boyun eğme yükümlülüğü ortadan kalkar. Sözleşmenin taraflarından birinin şartsız, ötekini şartlı bağlanması *itaat etmeme* veya *devirme, değiştirme* fikrinin ortaya çıkarır (Şenel,1996;333). Yeni siyasal sözleşme anlayışı, şartsız *itaati gerektiren* geleneksel siyasi felsefeye karşı bir tavır alışı ve değişimi işaret eder. Monarşik yönetimlere/yönetenlere karşı yönetilenleri/halkı öne çıkaran bu sözleşme, ilerleyen aşamada Rousseau gibi, klasik siyaset felsefesini ters yüz edecek ve '*halk egemenliği*' kavramı etrafında siyasi otoritenin meşruiyetini halkın rızasına indirgeyecek yeni sözleşme çeşitleri ve yönetim modelleri arayışına kapı aralayacaktır. Sonuçta, Meşrutiyet ve Cumhuriyet fikri böyle bir sürecin meyvesidir denebilir.

Modernliğin en sonunda gündeme getirdiği tartışma konusu, Sosyal Ahlak Meselesidir. Bir başka ifade ile dünyevileşme sürecinin hızlandığı, geleneksel ahlâkî normların tartışılır duruma geldiği sosyal çözülme zamanlarında, ahlâk ile dinin birbirinden ayrı değerler olduğu, ahlâkın temelinde dinin olmadığı iddiası oldukça yaygınlaşır. Parçalanmış evrensel dinî birlikler ve büyük yaralar alan metafizik

inançların -tarımdan sanayiye- hızla değişen toplumsal organizasyon biçimlerinde ihtiyaç duyulan değerleri inşa etme gücü tartışılmakta ya da azalmaktadır; bizzat dinî inanç ve pratiklere bağlı olanların bile hayatı üzerinde klasik ahlâkî normların etkisi neredeyse yok hükmündedir. Böyle bir ortamda, bütün inançların dışında genel geçer bir sosyal ahlâk ve değer anlayışı ve arayışı yaygınlaşmaktadır.

Öyle ki, *'Tanrı' yı inkâr edenlerin bile, pekâlâ ahlâk ve fazilet yolunda olmalarının mümkün olabileceği; cezası ve mükâfatı olmayan bir ahlâk sisteminin, dinî ahlâktan daha az menfaatçi olabileceği'* (Hazard, 1981.11) iddiası bu anlayışı temsil özetlemektedir. Küresel dünyada ihtiyaç duyulan şey, bir dine yaslanmayan evrensel ahlâk sistemidir. Sonuçta, her şeyin izafileştiği, katı olan her şeyin buharlaştığı bir dünyada tartışmaların devam edeceği varsayılabilir.

### **Yeni Avrupa'ya Karşılık, 'Uyku İle Uyanıklık Arasında' İslâm Dünyası**

İslâm dünyası yeni Avrupa karşısında yenilgiye uğramış, ancak küllerinden yeniden doğmaya çalışan bir kıpırdanış içindedir. Bugünlerde yaklaşık üç yüzyıllık işgal, sömürgeleştirme, bağımsızlık ve modernleşme gayreti sonrasında, İslâm dünyasının uyanışından söz edilmektedir. Eğer bir uyanıştan söz ediyorsak, onun yakın zamanlara kadar *derin bir uykuda olduğunu* kabul etmek demektir. Geçmiş tecrübe ve birikimler ışığında, İslâm dünyasının çağımızda bir uyanış hali yaşadığı gibi, eski zamanlarda da bir *uyku hali* yaşadığı hakkında değişik görüşler vardır.

Uyanışı savunanlar, haklı olarak, İslâm dünyası ve düşüncesinin geçmiş zamanlarında olduğu varsayılan ve yenilgiye sebep olan bazı kusurları ortaya koyarak, *'geri kalmışlık'* hakkında bazı hususlara dikkat çekmektedir. Elbette uyanıştan bahsedenlerin, *uyku hali* hakkında da bir fikirlerinin olması, böylece iki hali birbiriyle mukayese ederek aradaki farka dikkat çekmek gerekmektedir. Bu hususta birbiriyle uzlaşamayan pek çok fikre ve kanaate rastlanmakta olup, hepsinin birden doğru olması düşünülemeyeceğine göre, acaba hangi görüş ve görüşler gerçeği daha iyi aksettiriyor diye sorabiliriz (Güngör, 1991: 33).

Bize göre yapılması gereken, mevcut bakış açılarının temelinde yatan *bazı bilgi yanlışlarına ve bazı muhakeme kusurlarına işaret etmektir*. Ayrıca amacımız, *yeterince karmaşık olan konuya bir parça 'aydınlık getirmektir'*. *Çünkü modernleşme sürecinde din ile ilgili meseleleri tartışılırken, sosyal bilimsel anlamda 'hangi meseleleri görür,*

hangi noktalara gereken önemi verirsek, daha sağlam fikirlere varabiliriz? (Güngör, 1991: 33) sorusunun cevabını aramak bizim için daha makul bir yoldur.

İslâm düşüncesinde Müslümanların geçirdiği tarihi safahat büyük çapta şu şekilde sıralanmaktadır. 'İslâmiyet peygamber ve dört halife zamanında özellikle manevi kıymet sistemi olarak büyük bir gelişme ve yayılma gösterdi. Sonra Emevi ve Abbasi imparatorlukları zamanında daha çok siyasi ve dünyevî kudrete önem verildi, ama bu sırada Müslümanlar ilim ve sanatta çok büyük ilerlemeler göstererek dünyada örnek bir medeniyet kurdular; arkasından Haçlı seferleri ve Moğol istilası İslâm dünyasını derin bir şekilde sarstı, Türklerin hâkimiyet devri çöküşü engelleyerek siyasi varlığı korudu, ama on altıncı yüzyıldan itibaren İslâm dünyası her sahada bir duraklama ve ardından bir gerileme dönemine girdi, nihayet Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasıyla tam bir esaret devri başladı. İşte İkinci Dünya Savaşı'ndan beri İslâm dünyasında ortaya çıkan gelişmeler bu maddi ve manevi esaretten sıyrılma hareketini temsil etmektedir; son yıllarda ise, İslâm dünyası dünyanın diğer güçlerinin karşısına müstakil bir kuvvet hüviyetiyle çıkma çabasındadır' (Güngör, 1991: 33).

Güngör, yukarıdaki şemanın sadece bir tasvirden ibaret olduğunu, İslâm dünyası ve düşüncesi açısından hiçbir tahlil ve izah unsuru ihtiva etmediğini söyler. Bizler için önemli olanın ilgili şemayı doğuran sebepleri araştırmak ve öğrenmektir. Ancak bu telakki içinde, bazı noktalara işaret edildiğini, bazı sebeplerin gösterildiğini görebiliriz. İşaret edilen ve vurgulanan sebeplerin başında, 'İslâm'dan ayrılma' veya 'sımsıkı sarılma' hususu gelmektedir: 'Eğer geçmiş devirlerde ümmetin mesuliyet mevkilerinde bulunanlar, İslâm'ın emir ve nehiylerine tam uysalardı, kötü neticelerle karşılaşılmazdı. İslâmiyet birlik ve kardeşliği emrettiği halde, Müslümanlar birbirleriyle ihtilafa düşmüşler, İslâmiyet ilmi teşvik ettiği halde, Müslümanlar cehalet içinde kalmışlar, İslâmiyet adaleti emrettiği halde, Müslümanlar birbirlerine zulmetmiş ve taaddide bulunmuşlardır. İslâmiyet sadelik ve kanaatkârlığı emrettiği halde Müslümanlar lüks ve israfa meyletmişlerdir, vs.' (Güngör, 1991: 34).

Bu yaklaşımın mantıki bir neticesi olarak, 'gerileme devirlerinde idareci tabakanın veya umumiyetle Müslüman cemaatinin 'dinden uzaklaşmış olmalarını' kabul etmektir. Eğer neyin dinden uzaklaşma, neyin dine sımsıkı sarılma manasına geldiği hakkında kesin ölçülerimiz olsaydı -iman konusunda vardır- bu anlayışı kolayca tahkik edebileceğimizi ifade edebilirdik. Bu anlayışa göre, mesela Dördüncü

Mehmet'den sonra gelen padişahların ve büyük idarecilerin önceki devirlerde gelenlerden daha az müslüman olup olmadıklarına bakar, karar verebilirdik. Ancak böyle bir karşılaştırma yaparak, *siyasi ve sosyal gerilemeyi dinden uzaklaşmanın sonucu sayanlar, din denince daha çok kendi kafalarındaki 'ilerleme' faktörlerini düşünmekte olduklarını söyleyebiliriz. Böyle düşündüğünüz zaman, 'mesela Allah'a kulluk yolunda bütiin ibadetleri yapmak, adaleti yerine getirmek, Allah korkusuyla hareket etmek dindarlık manasına geldiği gibi, teknolojik yenilikleri takip etmek de dindarlığın bir gereğidir'* anlayışına ulaşırsınız (Güngör, 1991: 34). Böyle bir düşünme maalesef biçimi tutarsızdır. *Problemi anlama ve çözmeye konusunda pek fazla bir katkısı olmaz.*

İnsanların dine bağlanmaktan ne anladıkları zaman ve şartlara göre değişmektedir. Zira pek çoğumuz bir önceki veya daha önceki yüzyıllardaki din anlayışının kusurlu olduğunu iddia ediyoruz. *Bizdeki bu anlayış, karşı karşıya olduğumuz problemlerle, idrak ettiğimiz dünya ile alakalıdır. Bizden öncekiler de benzer etkilerle düşündükleri gibi, muhtemelen bizden sonrakiler de aynı şekilde bizlerde kusurlu olarak gördükleri yönleri, din anlayışımızdaki hatalara bağlayacaklardır. Şu halde dine sınımsız bağlanma fikrinin muhtevası değişmektedir. Halbuki dinin esası değişmez, onun esasını teşkil eden kaynaklar, insanların özel yorumlarından bağımsız olarak, hiçbir değişmeye uğramaksızın durur. 'Din değişmediği halde, insanların onunla ilgili anlayışları değişiyorsa, o zaman bu değişimin sebeplerini dinde veya insanlarda değil, fakat onların dışında bir takım kaynaklarda aramız lazımdır. Başka bir ifade ile söyleyecek olursak, insanları değiştiren ve her devrin insanına başka türlü tesir eden, dolayısıyla insanların şahıslarına değil, onların zamanlarıyla bağlantılı bir takım amillerden bahsetmemiz daha doğru olur'*(Güngör, 1991: 35).

Aynı meseleyi başka bir noktadan ele alarak şu şekil de de düşünebiliriz: *'Farz edelim ki, mesele, İslâm'ı farklı yorumlama meselesi değil de, ona daha az veya daha çok bağlı olma meselesidir. Yine dinin esasında her hangi bir değişme olmadığına göre, insanların ona bazen daha çok, bazen daha az bağlanmalarının sebebi ne olabilir? Belli ki burada, din anlayışını veya ona bağlılık derecesini tayin eden değil, azaltan ve artıran durumlar söz konusudur'*. Bu noktada bizlerin üzerinde durması gereken husus, içinden çıkılmaz bir biçimde, sübjektif ve sonu gelmez İslâm anlayışının ne olması ya da Müslümanın nasıl yaşaması gerektiği meselesi değildir. Bu konuda yeni tartışma başlatmaktan ziyade, *insanların din anlayışını ve ona bağlılık derecesini azaltan ve artıran bu şartlar ve amiller üzerinde durmak daha açıkla-*

yıcı olacaktır. Bu suretle hem herkesin üzerinde anlaşabileceği ‘gerçek’lere varmış olur, hem de her birimizin istediği tipte bir din anlayışının nelere bağlı olduğunu ‘objektif olarak’ görebiliriz (Güngör, 1991: 36). Özellikle insanın içinden geçtiği şartlar ve bu şartların insana, topluma etkileri üzerinde durmak, daha açıklayıcı olacaktır.

Açık yüreklilikle söylenmeli ve bilinmelidir ki, *gerileme dönemlerinde toplumların karakteristik vasfının ‘dinden uzaklaşma olmadığı’ pekâlâ söylenebilir. Hatta böyle dönemlerde insanların dine daha çok bağlanmak lüzumunu duydukları ve bu yüzden dinî hayatın eskisinden daha yoğun bir hale geldiğini/geleceğini söyleyebiliriz. Zira insanlar başkalarının yardımını ancak kendi başlarına beceremedikleri işlerde ararlar. Bu yüzden bütün beşeri güçlerini seferber ettikleri halde çözemedikleri bir meseleyle karşılaşınca, Allah’ın yardımını, hiç değilse eskisinden daha kuvvetli bir şekilde, istemeleri ihtimali yüksektir.* Nitekim büyük sosyal sarsıntı zamanlarında, eğer henüz bir çözülme olmamışsa, insanların zühd ve takva hayatına daha fazla önem verdikleri, daha önceki fenalıkların kendi sapıklıklarına karşı bir ilahi ceza mahiyetinde olduğunu düşündükleri görülmektedir. Mesela, Moğol istilasına üzerine İslâm dünyasında görülen manzara aynı şekilde olmuştur.

Yine Avrupa’da ve dünyada iki büyük dünya savaşı felaketi üzerine insanların manevî iklimde huzur arama gayretleri artmıştır. Aslında bu tip davranış ve yönelişlerin din açısından herhangi bir yanlış tarafı yoktur. Müslümanların yalnız Allah’tan yardım istemeleri, çekemeyecekleri bir yük vermemesi için ona yalvarmaları, dinin bir gereği olduğuna göre, yardıma en çok muhtaç oldukları zamanda O’na daha çok yönelmelerinden daha tabii bir şey olamaz. *Bu söylenenler, insanlarda din duygusunun felaket zamanlarında kuvvetlendiğini ispat etmek için değil, toplumun gerileme zamanlarında dinden uzaklaşmalarının şart olmadığını belirtmek için dile getirilmiştir. Yine yukarıdaki açıklamalara bakarak, toplumların ilerlemesi ve gerilemesinde din her hangi bir rolü bulunmadığı fikri yanlışlıkla çıkarılmamalıdır.* Tam tersine, İslâm medeniyeti dediğimiz muhteşem hadisenin temelinde ve her sahasında İslâmiyet’in ve onun dünya görüşünün bulunduğu muhakkaktır (Güngör, 1991: 36-37).

## İslâm Dünyasının Avrupa'nın Farkına Varması ve Geç Kalmışlık Duygusunun Yansımaları

Sathi bir bakış açısıyla, dünyevîleşme ve nedenlerini şu iki hususa bağlı olarak açıklanabilir: Birincisi, değişim veya modernleşme sürecinin İslâm dünyasının kendi içsel dinamiklerinin teşviki ve zorlamasıyla kendiliğinden başlattığı adımların değil, Rus tehdidi karşısında, Batı'ya zaruri ve mecburi bir yönelme durumunun adıdır.

İkincisi ise, yenilginin ve geri kalmışlığın yansıma ve acılarının daha çok yeni bir dünya kurma, yani askeri, siyasi, sosyal, iktisadi ve kültürel manada toplumsal ve insani organizasyon alanında yaşanmakta olan değişim kaynaklı başarısızlık sebebiyledir.

Bu çerçevede bugünden hareketle tasvir etmeye çalıştığımız dünyevîleşme hadisesi, İslâm dünyasının var olma mücadelesinden ve o halde niçin geri kalmıştır sorusundan bağımsız olarak düşünülemez kanaatindeyiz. Bir başka ifade ile, dünyevîleşme, İslâm dünyasının kendisi dışında kurulmakta olan Yeni Dünya'ya nisbetle geri kalmışlığını kabul ile başlayan ve hala ne kadar devam edeceği belli olmayan bir süreç olarak görülmelidir.

İslâm dünyasının bugünkü görünümünden hareketle, gerileme sebepleri de yine iki başlık altında ele alınabilir. Bahse konu olan sebeplerden bazıları Müslümanların özel kusurları değildir. Bir başka ifade ile insanların elinde olmayan bir takım değişmelerden ileri gelmiştir. Bazıları ise, bugün bile ortadadır ve onlarla başa çıkmadıkça Müslümanların yeniden ayağa kalkması, kendi kendisine var olması imkân dahilinde değildir (Güngör, 1998, 90).

İslâm dünyasının müdahil olamadığı veya olamayacağı değişmelerin en önemlisi ticaret yollarının karalardan denizlere kayması ve bu yüzden Orta Asya'dan Akdeniz'e kadar İslâm şehirlerinin iktisadi alanda çöküntüye uğramasıdır. Deniz ticaret yollarının keşfinden ve değişmesinden önce Avrupa'yı Hindistan'a ve Güney Doğu Asya'ya bağlayan ticaret güzergâhı İslâm ülkeleri kontrolündeydi. On beşinci yüzyılın sonlarından itibaren Avrupalılar yeni keşiflerle deniz yollarını kullanmaya başladılar. Osmanlılar bu gelişmeye karşı bazı önlemler almaya, örneğin Süveyş Kanalı'nı açarak buradan Hint Deniz'ine ulaşmak gibi bir teşebbüse yeltendiler. Ama Osmanlı Devleti bir kara devleti olarak yapılandığı için, deniz yolları ile ilgili alınacak önlemlerde ve mücadelede başarılı olamadı.

Yine İspanya'nın Amerika'yı keşfetmesi ve oradan getirdiği çok miktarda değerli madenler ile büyük bir iktisadi kriz yaratması, Osmanlı Devleti'ni iktisaden çok sarsmıştır. İktisadi alanda yaşanan kriz, diğer toplumsal sektörleri doğrudan veya dolaylı olarak çokça etkilemiştir. Gerilemenin bu boyutu, devletin hakim gücü ve siyasi üstünlüğünü korumada zafiyete sebep olmuştur (Güngör,1998,90). Avrupa, iktisadi açıdan zenginleşirken, İslâm dünyası iktisadi üstünlüklerini kaybetmişlerdir.

Batı dünyasının en büyük üstünlüğü zihniyet yenilenmesi ile *ha-yata bakış açısını* değiştirmesiyle ortaya çıkan ilim ve teknolojideki süratli gelişmedir. Bu bakımdan İslâm dünyasının Batı karşısında eski üstünlüklerini pey der pey kaybetmesi, ilim ve teknoloji alanında gerilemesiyle ilgilidir. İslâm dünyası on ikinci yüz yıldan itibaren bu sahalarda eski yaratıcılığı ve parlaklığını zaten kaybetmişti. Ama on beşinci yüzyıla kadar Müslümanlar yine ilim ve teknikte kendi çağlarına göre üstünlüklerini korudular. On beşinci ve on altıncı yüzyıllarda İslâm medeniyeti biri Doğu ucunda, diğeri Batı ucunda olmak üzere iki büyük merkeze sahip görünüyordu. Batı'daki medeniyetin merkezi İstanbul, Doğu'daki ise Timurlular devleti idi. Her iki merkezde de matematik, astronomi, tıp, hukuk sahalarında, sanat ve edebiyatta çok önemli şahsiyetler yetişmekteydi. Ancak on altıncı yüzyıldan sonra Osmanlı medreselerinin *akli ilimleri* tamamen bırakmaları, belki de, kendi evrenlerinde bu ilimlerde birkaç yüzyıldır ciddi bir gelişmenin olmayışı yüzünden bu ilimlerin okutulup okutulmaması arasında önemli bir farkın olmaması ilim zihniyetini dumûra uğratmış olabilir.

Nitekim Batı'daki yeni bir medeniyetin doğuşuna yol açan modern bilim hamlesi büyük buluşlarla taçlanınca, geleneksel teorik şemaları ve anlayışı tartışmaya açan ve yıkan yeni keşif ve icatlar başlamış, bilim ve teknolojik gelişmeler hız kesmeden günümüze kadar devam etmiştir (Güngör, 1998: 91). Osmanlılar bu keşiflerin maddi sonuçları çok geç ortaya çıktığı ve o tarihlerde kendilerini rahatsız edecek ciddi bir siyasi ve sosyal sıkıntı içine düşmedikleri için, zihniyet ve ufuk kapallılığı yüzünden yeni gelişmelere uzak kalmıştır.

İslâm dünyasında, gerileme yanında, ilmi düşüncenin niçin durduğu ve zihniyetin gittikçe içe kapanması ve katılaştırılması konusu da, genelde hala açıklığa kavuşturulmuş değildir. Öyle anlaşılıyor ki, bu kapanma ve katılaştırma yenilik ve değişiklik ihtiyacının duyulmamasıyla çok yakından ilgilidir. İslâm medeniyeti bir bakıma kendi üstünlüğünün kurbanı olmuştur. On altı, hatta on yedinci yüzyıla kadar İslâm dünyası o zamana kadar mevcut değer ve kurumlarıyla, bilgi ve

teknoloji birikimiyle öyle istikrarlı bir toplum nizamı meydana getirdi ki, burada insanları değiştirmek, ileri gitmek için teşvik edecek veya zorlayacak ciddi ihtiyaçlar görülmemiştir. Yani topluma meydan okuyan, değişmeyi teşvik edecek başka bir sistem mevcut değildir.

Batılıların o zamanlar Müslümanlar hakkında bilgi toplamak için büyük gayretler sarf etmesine karşılık (Hazard, 1981; 24-44), Müslümanların Batı'da olup bitenlere hiç dikkat etmemişlerinin asıl sebebi budur. Batı hala Ortaçağ'ın mantığı gereği, Hıristiyanlık ve Müslümanlık yarışı ve çatışması üzerinden okunmaktadır. Müslümanlar Batı'daki ilerlemeyi, gelişmeyi ancak bunların kendileri için felaketler doğurmaya başlamasından sonra anlamaya başladılar. Bu kadar acı tecrübeye rağmen, Batı'nın hâkimiyet ve üstünlüğü ele geçirmesinde zihniyet değişiminin ve ilmin oynadığı rol İslâm dünyasında bugün bile anlaşılmalı ve tamamen kabul edilmiş değildir. Bu manada, İslâm medeniyeti gerilemesi ile medreselerdeki ilmi zihniyet arasındaki ilişki de iyice anlaşılammıştır (Güngör, 1991, 44). Batılı üniversiteler zihniyet değişimiyle ve mücadelesiyle iç yenilenmesini tamamlayıp, sürekliliklerini korurken, İslâm dünyası hala mektep- medrese tartışmalarını aşarak, *dünya kuracak* yeni bir eğitim öğretim anlayışı ve kurumu geliştirememiştir.

Batı medeniyetinin maddi temeli liberal-kapitalist ekonomiye dayanır. Batı'da tarımdan sanayi üretimine geçişler yaşanırken (bkz: Aron, 1992: 103-137), İslâm dünyasında bu yönde bir gelişme olmamıştır (bkz: Nef, 1971: 105-138). Zihniyet itibariyle zaten İslâm medeniyeti bu türlü bir gelişmeye de müsait değildir (Bkz: Ülgener, 198: Ülgener, 2006). Osmanlı Devleti'nde hâkim olan değerler sistemine bakılacak olursa, burada zenginlikten çok eşitlik ve adalete önem verildiği görülür. Müslümanlar, insanların büyük servetler biriktirerek bu sayede başkalarına hükmetmelerini kesinlikle hoş görmüyorlardı. Bu yüzden kapitalizme imkân vermeyen bir iktisadi düzen kurdular ve onu muhafaza etmeye çalıştılar. Biraz da, imparatorluk yapısı ve mülkiyet anlayışı zaten kapitalizme izin verecek karakterde değildir.

Bilindiği üzere Osmanlılarda en fazla gelir, yüksek devlet memuriyetinden elde ediliyordu. Burada yüksek gelirin müsadere edilmesinin sebebi de gelirin esas itibariyle devlet hizmetinde kullanılmasıdır. Vezirler öldükleri zaman servetleri mirasçılara değil, devlete kalıyordu. Batı dünyasında kapitalist iktisadi gelişmenin yarattığı insani ve toplumsal sorunlara bakılacak olursa, İslâm dünyasının o çağda - veya hiçbir çağda- böyle mülkiyet ilişkisine kesinlikle müsaade etmeyeceğini tahmin edebiliriz (Güngör, 1998: 92). Bu bağlamda İslâm ve

ekonomik hayat ilişkisi, hala basit söylemlerin ötesine taşınamamış, K: Marx'ı, A. Smith'i aşacak değil, egemen iktisadi zihniyeti anlayacak seviyeye ulaşamamıştır.

İslâm dünyasındaki ilmi ve iktisadi gelişmeyi engelleyen bazı zihniyet meselesi üzerinde de durulabilir. Şöyle ki, *bilim, dünyadaki nesnelere ve olaylar arasındaki ilişkileri inceleyerek bunlardan bir takım kanunlara ulaşır. Sonra bu kanunlardan hareketle yeni bilgilere ulaşılır ve teknolojiler geliştirilir. İlmi düşüncenin esas vasfı da akli düşüncedir. Eğer aklın hakikatleri bulmada işe yaramadığı, zaten hakikatin bu dünyada değil, onun dışında olduğu, ona erişmek için de akli atmak gerektiği düşünülürse, böyle bir zihniyetle ilmin gelişmesi imkânsızdır.* İşte İslâm dünyasında sanat ve edebiyat alanlarında çok parlak eserler vermiş bulunan tasavvuf hareketi bu türlü bir zihniyeti temsil ediyordu.

Müslümanlar arasında pek çok parlak zihinli insan bu yola girmiş ve toplum onlardan gereği gibi istifade edememiştir. Yine böyle düşünen çeşitli tasavvufi ekolün dünyayı hiçe sayması, maddi şeylere kötü gözle bakılması, insanları çalışmaya, kafa yormaya, üretmeye, sermaye birikimine ve yatırıma sevk etmeyi frenlemiş ve yeni kazanç ufukları aramaktan alıkoymuştur (Güngör, 1998, 92). Oysa modern iktisadi zihniyet ise, bu anlayışı yıkararak ya da dönüştürerek inşa edilmiştir (bkz. Nef, 1971: 105-138).

İslâm dünyasında en gelişmiş sahalardan biri olan hukukun gerilemesi (Bkz. Güngör, 1991: 93-111), İslâm medeniyetinin sönmesinde bir sebep olmaktan çok bir netice olarak ortaya çıkmıştır. İslâm toplumundaki değişimler içeriden, yani toplumun kendi içsel dinamikleri ile geliştiği dönemlerde İslâm hukuku her sahayı gerektiği gibi düzenlemekte büyük başarı göstermiştir. Onun başarısız kalması, toplumun kontrol edemediği ve dışarıdan kaynaklanan süratli ve mecburi değişimler yüzündendir. Nihayet her şeyi Batı'dan alır hale gelince, hukukun da oradan alınması adeta kaçınılmaz bir iş olmuştur (Güngör, 1998. 92).

Sürekli değişen toplumsal şartlar karşısında ulemanın yetkin bir ilmi biçimlenmeye sahip olamadığı için İslâm düşüncesinin içtihat kapısını kapatması ve din adına değişmeyen tepkilerin verilmesi, insanların çözümü başka yerlerde arama ihtiyacını duyması kaçınılmaz hale gelmektedir.

Zikredilen sebeplere istinaden, İslâm medeniyetinin duraklama döneminde yazılan ilim ve fikir eserlerinin zihniyet açısından başlıca

özelliği daha evvelki parlak dönemlerde yazılan eserlerin neredeyse birer kopyası olmasıdır. Zihnen önceki nesil âlimlerin aşılmaz bir otorite olduğu hakkında öyle kuvvetli bir kanaat yerleşmişti ki, orijinal fikirleri olanlar bile yeni fikirlerini, daha önce yaşamış bir üstadın eserinin açıklaması şeklinde sunmak mecburiyetinde kalmıştır. Dinî ilimlerdeki bu taklit geleneğine karşı çıkanlar olmuş, fakat onların tesiri çok dar bir alanda kalmıştır. İslâm düşüncesinin duraklama ve gerilemesinde *en önemli sebebin* felsefî düşüncedeki kısırlaşma ve nihayet sönme olduğu çok iddia edilebilir.

Gerçekten felsefî düşünce alanında çok kıymetli şahsiyetler yetişmiş ve çok kıymetli eserler telif edilmiş iken, on birinci yüzyıl sonundan itibaren felsefi/hikemi düşüncenin çok geri planda kaldığını ve ancak mistik düşünce halinde tasavvuf sahasında yer bulabildiğini görüyoruz. Bu duraklamayı dinî ilimlerin felsefeye imkân tanımayışı ile açıklama çabaları vardır. Fakat felsefeyi geriletken dış hücumlardan çok, kendi içindeki cansızlık olmuştur. Buna ilave edilebilecek bir başka neden, Moğol istilasını faktördür.

Moğol istilasını sonrası ilim, sanat ve felsefenin devam etmekle birlikte, çok daraldığı ve birkaç merkez dışında ilginin azaldığı bilinmektedir. Muhtemeldir ki, istilanın yarattığı manevi çöküntü, İslâm dünyasında genel bir bıkkınlık ve ümitsizlik havası oluşturmuştur denebilir. Böylece düşünce alanı zayıf kalınca, mevcut mantık metodlarıyla filozoflar her meseleyi halletmeye çabaladılar. Sonuçta, bazı ulema felsefeyi, düşünce üretimini gitgide '*hakikat arayışından*' uzaklaştırarak, ayrıntılar üzerinde mantık kaideleri üzerinde bir nevi cambazlık yapma meselesi haline getirdiler (Güngör, 1991: 45;1998: 93). Aristo felsefesi ve mantığının Batılı üniversite kürsülerinden yavaş yavaş uzaklaştırılma nedenlerine kimse vakıf değildi.

İslâm medeniyetinde bazı sanat dallarının gelişmesi, İslâm dünyasının gerileme devrinde bile devam etmiştir. Musiki alanı bunun en büyük örneğidir. Gerçekten Türkler tarafından temsil edilen ve İslâm medeniyetinin bir mahsulü olan musiki, on dokuzuncu yüzyılda zirvesine çıkmıştır. Bu netice İslâm medeniyetinin her şeye rağmen canlılık taşıdığını, İslâm âlemi ile o medeniyet arasındaki münasebetin ciddi bir şekilde devam ettiğini gösterir. Nitekim zamanımızda çeşitli İslâm ülkelerinde birçok Müslüman aydın, İslâm medeniyetinin bir 'Rönesans'ından bahsetmekte, yani modern dünya ile etkileşim içinde, İslâm'ın bugünkü zamanlarda yeniden bir medeniyet kurma çabasına büyük bir ilham kaynağı olabileceğini (Güngör, 1998. 93) söylemektedirler.

Bu çalışmada çeşitli yönleriyle anlatıldığı üzere, bugünkü İslâm dünyası manzarasının arka planında, genel anlamda İslâm medeniyetinin yenilmişliği duygusunun yarattığı sıkıntılar yatmaktadır. İslâm dünyasında yaşanan bu süreci, mesela İranlı düşünür, Daryush Shayegan, ‘kültürel şizofreni’ (krş: Shayegan,1991), Meddeb, İslâm dünyasının halini ‘entropi’ kavramıyla izah eder (krş: Meddeb, 2005; 17) Dolasıyla bu iki düşünür, İslâm dünyasının içinde bulunduğu durum ve geleceği hakkında düşüncelerinde ‘pesimist/ kötümser’ bir tavır sergilerler. İslâm din’i ve düşüncesinin yeniden bir medeniyet inşa etme kapasitesini sorgularlar. Ancak bunların aksine Erol Güngör ise, İslâm dünyasının geçmiş tecrübesini, ‘kültür ve zihniyet değişmesi’ sürecinin inişli-çıkışlı işleyişi ile açıklamaya çalışır. İslâm dini ve düşüncesinin zihni bir yenilenme ve yorumlama imkânıyla, yorgun dünyaya soluk aldırarak ve huzur getirecek yeni medeniyet inşa edebileceğini, hatta mevcut Batı medeniyetinin zaaf ve eksikliklerini de telafi edebilecek yegane inanç kaidelerine sahip olduğunu iddia etmektedir (Güngör, 1991: 229-249).

### **Sonuç ve Tartışma Soruları**

Dinin bir inanç, düşünce, değer sistemi ve sosyal-kültürel hayatın vazgeçilmez bir unsuru olarak, modernlikle karşılaşma sürecini, modernliğin iddialarını ve dünyevileşme konusunu İslâm dünyasının şimdiye kadar verdiği tepkiler ışığında yeniden gözden geçirilmelidir. İslâm dünyasının geri kalmışlık sorunu dahil, hemen her hayati mesalesinin sosyal bilimsel olarak açıkça tespit edilmesi ve tartışılması gerekmektedir.

Buraya kadar bahsedilen ve Batı’da modernliğin inşa ve gelişim süreci aşama aşama göz önüne alınırsa, Batı-dışı ülkelerin, özellikle İslâm dünyasının henüz onu bir araştırma nesnesi ve bir bilgi konusu yaparak, tam manasıyla tanıma veya onu aşma ve öteleme kapasitesine ulaşamadıklarını söylemek mevcut şartlarda aşırı bir iddia değildir. Ancak İslâm ülkelerinde şimdilerde İslâm dünya görüşünü temsil edebilecek bir aydın kitlesinin yetişmekte olduğunu söyleyebiliriz.

Yaşanılan dünyanın kavranması ve aşılması iyi bir eğitim anlayışı ve bilgi üretimi ile olur. Yetişen bu aydın kadrosu ile İslâm dünyasının ihtiyaç duyduğu bilgi birikimine ulaşabilir ve sadece Müslümanlara değil, bütün insanlığa yeni ve huzurlu bir dünya tahayyülü sunabilir.

İslâm ülkeleri modernleşmek ve kalkınmasını gerçekleştirmek zorundadır. Zira çağdaş dünyada varlığını hissettirecek bir ‘din ve

dünya kurma eyleminde' şimdiye kadar başarısız olmuştur. Türk modernleşmesi süreci ve diğer modernleşen ülkelerin dünyada var olma mücadelesi ile mukayese edilerek, şimdiye kadar modernleşme çabalarının başarısız kalmasının sebepleri iyi analiz edilmeli, tespit edilen eksikliklerin telafisi için gereken gayret gösterilmelidir. Bu çabaların İslâm ülkelerinde demokratikleşme hadisesiyle paralel bir anlam ve değer ifade edeceğini hatırdan çıkarılmamalıdır.

Yeni bir medeniyet inşası esnasında farklı toplum ve kültürler arasındaki karşılıklı iletişim ve etkileşim önemlidir. Dünyayı etkileyen ve değiştiren büyük kafaların eser ve düşüncelerinin tercüme edilmesi oldukça önemlidir. Bilimsel ve dinî düşünceleri teşvik edecek ve harekete geçirecek yüksek seviyeli ve kaliteli eserler tercüme edilerek İslâm düşüncesi modern insani birikim ile buluşturulmalı ve zenginleştirilmelidir. Düşünce, dünyayı olduğu gibi gören gözlere, ufku ve hür düşünceye açık kafalara ihtiyaç duyar ve özgür ortamlara sahip topraklarda gelişir. Zira düşünce özgürlük ister.

Son olarak, Avrupa'dan neleri alacağımızın tartışmasından ziyade, neleri aldığımızın, neleri alamadığımızın bir bilançosunu yapmak gerekmektedir. Kaliteli bir eğitim ve öğretim sistemi ile, her sektörde kalkınmaya rehberlik edecek çok sayıda ve kalitede birinci sınıf aydın kadroları yetiştirecek yeni bir üniversite yapı inşa edilmeli, bilimsel araştırma ve düşüncenin önünde hiçbir engel olmamalıdır.

### Kaynaklar

Downs, Robert B.,(1980), Dünyayı Değiştiren Kitaplar (çev.Erol Güngör) Tur Yayınları, İstanbul.

Ertit, Volkan,(2019), Sekülerleşme Teorisi, Liberte Yayınları, Ankara

Hazard, Paul,(1981),Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme, (çev.Erol Güngör) Tur Yayınları, İstanbul.

Güngör, Erol,(1978),Türk Kültürü ve Milliyetçilik, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

Güngör, Erol,(1986), Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

Güngör, Erol,(1991), İslâmın Bugünkü Meseleleri, 8. Bsk., Ötüken Neşriyat, İstanbul.

Güngör, Erol,(1998), Sosyal Meseleler ve Aydınlar, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

Kirman, M. Ali& Ertit, Volkan(ed.)(2019), Sekülerleşme Tartışmaları, Kadim Yayınları, Ankara

Koyre, Alexandre(1989), Yeniçağ Biliminin Doğuşu,(çev:K. Dinçer) Ara Yayıncılık, İstanbul.

Meddeb, Abdelwahab,(2005), İslâmın Hastalığı(çev: Haldun Bayrı), Metis Yayınları, İstanbul.

Nef, John U.,(1971), Sanayileşmenin Kültür Temelleri,(çev: Erol Güngör), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

Rostow, W.W.,(1999), İktisadi Gelişmenin Merhaleleri, (çev:Erol Güngör), Ötüken Neşriyat, İstanbul.

Shayegan, Daryush,(1991.) Yaralı Bilinç Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni, (çev: Haldun Bayrı.), Metis Yayınları, İstanbul.

Şenel, Alaeddin(1996), Siyasal Düşünceler Tarihi,Bilim –Sanat Yayınları, Ankara.

Turhan, Mümtaz,(1969),Kültür Değişmeleri, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

Ülgener, F. Sabri(1981), İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası, Der Yayınları, İstanbul.

Ülgener, F. Sabri(2006), Zihniyet ve Din,İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı, Derin Yayınları, İstanbul.



## MÜZAKERE

Vejdi BİLGİN\*

Prof. Dr. Mehmet Akgül bildirisinin girişinde kavramların ve kavramlar üzerindeki uzlaşının öneminden söz etti; örnek olarak da günümüzde Türk akademiyasında sekülerlik/dünyevîlik ve siyasi anlamda laiklik kavramları konusunda bir kargaşa ve çatışma olduğunu ifade etti. Kanaatimce özellikle sekülerleşme üzerinde ülkemizdeki kavram kargaşası gittikçe derinleşiyor; “sekülerleşme”ye yeni anlamlar yükleniyor, yeni terkipler, yeni kullanımlar ortaya çıkıyor. “Seküler Müslüman” ve “Müslümanların sekülerleşmesi” ifadeleri bu duruma örnektir. Aynı şekilde “sekülerleşme”nin Türkçesi olarak kullanılan “dünyevîleşme”nin kazandığı yeni anlam da bu kargaşayı derinleştiriyor. Şu anda simultane çeviri yapan mütercimlerin hâlini açıkçası merak ediyorum. Biz “sekülerleşme” dediğimizde “secularisation” diyorlar, “dünyevîleşme” dediğimizde de “secularisation” diyorlar. Zira bizim Türkçede kazandığı yeni anlamlarla İngilizcede “sekülerleşme” ve “dünyevîleşme” arasında bir farklılık söz konusu değil. “Dünyevîlik” anlamında “worldliness” şeklinde bir kavram var ama bunun fiil şekli kullanılmıyor. Sözün özü biz Türkiye’ye mahsus bir ayırım yapıyoruz.

Bildirilerde gördüğümüz üzere “dünyevîleşme” bireyin İslâm inancına ve pratiklerine sahip olmasına rağmen dünyevî makam, çıkar ve hazların peşine düşmesi gibi anlaşılıyor. Oysa sekülerleşmenin çevirisi olarak “dünyevîleşme” dinin ve dindarlığın terk edilme süreci anlamına geliyor. Şahsi olarak “dünyevîleşme” kavramının “sekülerleşme”nin çevirisi olarak kullanılmaması gerektiği kanaatindeyim. Teorik olarak bakıldığında dünyevîleşme Hıristiyan düşüncesinde din ve dünya ayırımına dayanır, bu ayırım toplumda somut olarak dinî sınıf (*clerisy*) ve dünyevî sınıf (*laicus*) ayırımında tecessüm eder.<sup>1</sup> İslâm’da da dinî/dünyevî ayırımı yapılırdır ama bu, Hıristiyan düşüncesindeki gibi değildir. Burada “dünyevî”den kasıt, “bu dünya ile ilgili olan” (this-worldly)dir. Watt bu bağlamda, Arapça “din” kelimesinin Batı dillerine “religion” olarak çevrilmesini de doğru bulmaz. Zira Arapça

---

\* Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

<sup>1</sup> F. Stanley Lusby, “Laity”, *The Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, New York: Macmillan Publishing Company, 1987, c. 8, s. 425-426.

“din”, Batı dillerindeki “religion”dan tamamen farklı olup, batı düşüncesinin aksine hayatın hemen hemen bütün idâresini kuşatan bir anlama sahiptir.<sup>2</sup> Mesela Gazzali fihî “dünyevî ilim” olarak görür. Ama bu, dinin karşısında anlamında değil, dünya ile ilgili işleri düzenlemek anlamındadır.<sup>3</sup> “Sekülerleşme” ilk kez 1648’deki Vestfalya Antlaşması’nda, Katolik Kilisesi’ne ait arazilerin bölge yönetimlerine devrini ifade etmek için kullanıldı.<sup>4</sup> Yani dinî olanların (*clerisy*) arazisi dünyevî olanlara (*laicus*) verilmişti, dünyevîleştirilmişti. Fakat bu bir kelime tercümesidir, anlam olarak İslâm doktrininde ve Müslüman toplumlarda bu kelime tercümesinin somut bir karşılığı olmadığı için “sekülerleşme”nin “dünyevîleşme” şeklinde çevrilmesi meseleyi daha da problemli hâle getiriyor.

Prof. Akgül’ün bildirisinde “dünyanın güzelleştirilmesi”nden ve “dünyevîleşme”nin daha baştan olumsuzlanmasından söz ediliyor. Şüphesiz burada yine dünyevîleşmeye yüklediğimiz anlam merkezi plandadır. “Dünya”ya dönük rollerimiz ve eylemlerimizde “Mücahitler müteahhit oldu,” şeklinde popüler ve sathi genellemelerin veya kötülemelerin yapıldığını inkâr edemeyiz. Benzer şekilde bir kişinin holding patronu olması, bürokratik bir konumu talep etmesi, siyasette bir yer edinmeye çalışması da kötüleniyor. İslâmiyet acaba ideal insan tipi olarak manastırda yaşayan insanlar mı öngörüyor? Bir kişinin patron, müteahhit, genel müdür veya bakan olması doğrudan bir günah ya da noksanlık mıdır?

Şüphesiz, bir Müslümanın dinî kimliğine rağmen maddi/dünyevî hazları, çıkarları, makamları açık veya örtük şekilde hayatının amacı haline getirmesi bir problemdir ve incelenmeye değer bir konudur. Ancak bu anlamdaki dünyaya meylin sekülerleşmenin bir sonucu olduğunu kesin bir şekilde iddia edemeyiz. Nitekim İslâm Tarihi’nde, henüz sahabe neslinde, insanların kitleler halinde İslâmlaştığı dönemde de dünyaya meyil örnekleri söz konusuydu. Bu durumda, belki genellemelere gitmeden her bir dönemi kendi içsel şartları çerçevesinde incelemek gerekecektir. Acaba İslâm’ın ilk döneminden farklı

<sup>2</sup> W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburg: Edinburg University Press, 1968, s. 29.

<sup>3</sup> Ebû Hamid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’d-Din*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınları, 1989, c. 1, s. 49-51.

<sup>4</sup> Ekber Şah Ahmedî, “Sekülerleşme: Soykütüksel Bir İnceleme,” *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı:1, 2018, s. 63.

olarak günümüzde dünyaya meyli sekülerleşme ile açıklayamaz mıyız? Bugün yaşadığımız durumu sekülerleşme yani dinden arınma/dünyanın büyüünün bozulması olarak değil, öznel dindarlığın yükselmesi,<sup>5</sup> daha bireysel veya grupsal bir dinselleşme, dünyanın farklı ve çeşitli şekilde büyüselmesi olarak görüyorum. Peki, nasıl oluyor da “din” denildiğinde hâlâ Hıristiyanlık, İslâmiyet, Hinduizm anlaşılırken öznel dindarlık hızla artıyor? İşte Mehmet Akgül’ün bildirisi bize bu sorunun cevabını veriyor.

Kurulu dinler birkaç yüzyıldır kurumsal güçlerini ve toplumsal tabanlarını yavaş yavaş kaybediyor. Dinin en önemli işlevlerinden birisi, Berger’in ifadesiyle, bir anlam dünyası (sembolik evren) kurmasıdır.<sup>6</sup> Anlam dünyası içinde yaşadığımız fiziki ve kültürel evreni oluşturan her bir unsura yüklenen anlamlardan meydana gelir. Modernlik öncesi dönemde gelenek içinde bu anlam dünyasını, toplumun hemen hemen tamamını kapsayacak şekilde din oluşturuyordu. Evet, din ve gelenek, yani din adamlarının anlattığı dinle halkın din olarak telakki ettiği ve uyguladığı şeyler örtüşmeyebiliyordu. Ancak yine de din ya da din olarak anlaşılan şey genel anlamda zihniyeti belirliyordu.

Modern dönemle birlikte dinin anlam dünyası kurma işlevine rakipler çıktı: modern bilim, felsefî cereyanlar ve ideolojiler. Max Weber’in ifadesiyle artık dünyanın büyüü bozulmuştu,<sup>7</sup> insanlar içinde yaşadıkları evreni dinden bağımsız bir şekilde yeniden yorumluyorlar ve yaşıyorlardı. Modern bilimin hakikat iddiası 20. Yüzyıl’ın ilk çeyreğinde iki yeni fizik paradigmasıyla birlikte zayıflamaya başladı. İdeolojilerin kitlelere sunduğu anlam dünyaları 2. Dünya Savaşı’nda çöktü, Soğuk Savaş Dönemi’nde bir süre devam etse de 1989’da Berlin Duvarı’nın yıkılması ve hemen akabinde Sovyet Bloku’nun parçalanmasıyla son buldu. Bugün, yani post-modern dönemde anlam dünyaları çoğulcu bir yapı arz ediyor. Gelenek, din, felsefe, modern bilim ya da ideolojiler, birbirlerine rüchaniyetleri olmadan aynı toplumda farklı anlam dünyaları inşa ediyorlar. Toplumun tarihinden ve kültüründen süzölmüş bir “çekirdek anlam dünyası” söz konusu, ancak bu çekirdeğin etrafında, bazen bunu tamamen reddeden anlam dünyaları gözleniyor. Aynı ailede, ebeveyn ve çocuk veya iki kardeş birbirlerine

<sup>5</sup> Vejdî Bilgin, *Din ve Toplum: Din Sosyolojisine Giriş*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2021, s. 175-177.

<sup>6</sup> Peter, L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, İstanbul, İnsan Yayınları, 1993, s. 55.

<sup>7</sup> Max Weber, “Meslek Olarak Bilim,” *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1993, S. 150.

oldukça zıt anlam dünyalarına sahip olabiliyor ve bu durum istisna olmaktan uzak.

Bizim açımızdan burada dikkatimizi çeken nokta dinin hâlâ varlığını sürdürmesidir. Oysa tâ 1700'lerin başında deist filozof Thomas Woolston'un yaptığı ve daha sonra pek çok düşünürün inandığı bir kehanet olarak dinin yok olması gerekiyordu.<sup>8</sup> Din yaşıyor, hatta bazı yerlerde canlanıp kitleleri etkiliyor ancak yeni dinsellik kurumsal dindarlıktan farklılaşıyor. Artık mikro düzeyde, toplum içinde adacıklar halinde görülen, bazen müstakil bazen de hâkim kurumsal dinle melezlenen ve sürekli yenilenen bir dinsellikle, yani öznel dindarlıkla karşı karşıyayız. İslâmî Araştırmalar Vakfı'nın tertip ettiği şu toplantıyı takip eden bir salon dolusu insan içinde bile Müslüman olduklarını söylemelerine rağmen, örneğin dinî çoğulculuğa inanan veya bugün yaşanan sıkıntıların sebebini atalarının/akrabalarının hatalarına bağlayan (aile dizilimi) ya da insanın bedenindeki ve evrendeki enerjiye inanan kişiler görebilmemiz mümkün.

Sonuç olarak post-modern toplum evresinde din bütün toplumun anlam dünyasını inşa edemediği gibi, kendi müntesipleri arasında da insicamlı bir anlam dünyasının inşasında zorlanıyor. Dolayısıyla "dünyevileşme" olarak görülen ve genelde kötülünen yaklaşım ve pratikler artıyor. Bireylerin bir kısmı bunları bir hata/kusur olarak görse de bir kısmı tamamen normal istek ve eylemler olarak kabul ediyor, vicdanen rahat olmak için kendilerince dinî yorumlar getiriyor.

Dinin modernlik öncesindeki gücünü kazanması kısa vadede mümkün görünmediğine göre öncelikli olarak belki de yapılması gereken şey; dünya, iş, çalışma, tatil, yönetme, yönetilme vb. pek çok konuda, hocamızın ifade ettiği gibi fikri bir çaba içerisine girmek, varılan sonuçları insanlara tebliğ etmek, "Mü'mininin tatili olmaz", "İslâm'da emeklilik yoktur", "mücahit mi müteahhit mi?" gibi sloganik cümlelerin ötesine geçmektir.

---

<sup>8</sup> Rodney Stark, "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme," *Sekülerizm Sorguluyor*, Haz. Ali Köse, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, s. 34.

## XI

# DÜNYEVİLEŞ(TİR)ME ARACI(SI) VE ORTAMI OLARAK TÜRKİYE'DE MEDYA VE POPÜLER KÜLTÜR: TV DİZİLERİ ÖRNEĞİ

Mustafa MACİT<sup>1\*</sup>

### Giriş

Dünya gerçekliğinin, *ne, nasıl ve niçin* sorularına cevap veren, ilgili tanımları üreten, anlamlar ağına ve referans çerçevelerine dayalı bir bilinç bileşeni vardır. Bilinç ile dünya gerçekliği arasındaki ilişki ise diyalektiktir (Berger, Berger ve Kellner, 2000: 23-26). Gerçekliğe dair bilincin epistemolojik imleyenlerinden *hakikat*, onun *ne* olduğunu, *hikmet* ise *nasıl ve niçin* olduğunu/olması gerektiğini kavrar. Gerçekliğin olduğu/göründüğü gibi bilinmesini, bir yönüyle *sureti/göstereni* imleyen; giderek daha çok göze/görüntüye yaslanan *hakikat*, betimsel ve normatiftir. Buna mukabil içgörüden beslenen, derin bir kavrayış ile *sireti/gösterileni* anlamaya yönelen, *görmeye/görüşe* yaslanan *hikmet*, “hükmetmek ve anladığı haliyle hayata geçirmek” anlamında performatiftir.<sup>2</sup> *Hakikat* maruz bırakabilirken *hikmet* müphemliğe<sup>3</sup> çağırısı dolayısıyla her halükarda özgür kılar.

Dünyevileşmeyi diyalektik süreçte ufku daralarak aşağıya düşen bir bakış dolayımıyla *gösterilenin/siretin* (uhrevinin), *gösteren/suret* (dünyevî) lehine kaybolması; önce dünyanın *hakikati* ile uhrevî olana müteallik *hikmeti* arasındaki bağlantının kopması<sup>4</sup>, sonra *suretin*

---

\* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Sosyolojisi ABD. (macitm@atauni.edu.tr)

<sup>2</sup> Bilindiği üzere hikmet, bilgi/ilim ve davranışı/ameli aynı anda kapsar. Bu haliyle “düşünme, nesnelere mahiyetinin/hakikatin bilinmesi; hükümde, yarıda bulunmak, karar vermek” anlamına gelen (Kutluer, 20024)

<sup>3</sup> Burada müphemliği, insanların ister dille isterse başka iletişimsel edimlerle çok anlamlılık ürettikleri veya çok anlamlılıkla karşı karşıya kaldıkları her duruma şamil bir anlamda kullanıyoruz (Bauer, 2019: 23).

<sup>4</sup> *Kendilerine cennette meyve nimeti verildiğinde “Bu, daha önce de dünyada yediğimize benziyor; bunun benzeri bize verilmişti” diyecekler... Mealindeki ayetin (Bakara, 25) yörüngesinde yapısalcı bir çözümlemede dünyayı medyadaki temsillere benzer bir şekilde gösteren olarak ele alabiliriz.*

*siret, hakikatin hikmet* yerine ikame edilmesi; böylece son tahlilde bilincin, muteber olandan rağbette olana doğru bir kayma ile kusurlu hale gelmiş realitenin kusursuz temsiline dönüşmesi/aldanması olarak tanımlayabiliriz. Aynı zamanda bu, bakışın yukarıdan aşağıya kayarak<sup>5</sup> (Sheyagan, 2014: 44), bir Rönesans icadı olan perspektif örneğinde, insanı, evrenin merkezi haline getirerek (Ellul, 1998), müphemliği tahrif eden (Bauman, 2014; Bauer, 2019: 12) ortaya çıktığı tarihsel ve toplumsal bağlamlardan bağımsızlaşarak kaçmak mümkün olsa da saklanmanın imkânsız hale geldiği küresel bir dünya gerçekliğine dönüşen modernliğin ve onun başkalarınca deneyimlenme yorumlanma süreci olan modernleşmenin de tanımıdır.

Avrupa özelinde özne-nesne, değer-olgu, dini-dünyevî arasındaki ayrımın ifadesi burjuva evrenine dayalı modernlik, dünya gerçekliğini ve dünyevîleşmeyi onun çerçevesinden görenlerin bilinci, modernleşen ya da ona maruz kalanların ise bilinç dışıdır. Bu bilincin veya bilinç dışının özellikle günümüz post toplumsal düzleminde somutlaştığı alan ise hem “moda” kök anlamında ortaklaştığı hem de dilimizde karşılığı olmadığı ölçüde modern olduğu açık ve seçik, *muteber olanın değil rağbette olanın ifadesi* (Sözen, 2016) *popüler kültür*dür. Sıçrama yaptığı yer, modernitenin yelkenlerini şişiren; dünyaya bakışı ve görme biçimini, görsele doğru değiştiren, aklın araçsallaşmasının ve biçimselleşmesinin (Horkheimer, 2013: 67) ifadesi baskı devrimi<sup>6</sup> olan kitle iletişim araçları/medya ise hem modernliğin ve artık toplumun<sup>7</sup> hem de popüler kültürün dolayısıyla dünyevîleş(tir)menin ideolojik aygıtı, aracısı ve ortamıdır.<sup>8</sup> O halde dünyevîleşmeyi, modernlik-medya-popüler kültür hattında okumak, ilgili başka okuma biçimlerini yerinden etmese de onlara özgün bir katkı sunabilir.

<sup>5</sup> Modernlik bir bilinç ve paradigmanın, bir bilinç ve paradigma kaymasının ifadesidir. (Sheyagan, 2014: 44)

<sup>6</sup> Bakışı dünyanın sihriyle biçim değiştiren, gönül gözüyle gören insan, şeyleri, Gutenberg’in büyüsü bozulmuş galaksisinde yaşayan görsel insanla aynı biçimde göremez (Shayegan, 2014: 121).

<sup>7</sup> Artık imge ve gerçek, medya ve toplum hakkında konuşmak mümkün değil; bu ikilikler birbirine öyle dolandı ki aralarında bir çizgi çekmek imkânsız (Mcrobbie, 2013: 33).

<sup>8</sup> Nitekim moderniteyi doğduğu topraklardan ve özgün tarihsel bağlamından koparıp kendi başına bir hakikat olarak inşa edip küreselleştirerek aynı zamanda etkilediği toplumlara onu deneyimleme ve yorumlama imkânı veren, bu süreçte onları yerlerinden çıkarıp başka bir uzamda yeniden inşa eden medyadır.

Modernlik-medya-popüler kültür hattında dünyevîleşmeyi okuma adına analize konu edilebilecek medyalar çok sayıda ve çeşitli olmakla birlikte en uygun analitik araç televizyon olsa gerektir. Zira görsele dayanan, reel toplumsal talep ve gerçekliklerden ayak almakla birlikte izleyicinin tetikte olmasını zorlaştıran, onları katılıma ve içgüdüsel bir kavrayışa iten; bu nedenle sosyolojik alanda karşılık bulan psikolojik değişimlere yol açan, insanlarla çevreleri, benzerleri ve kültür evrenleri arasındaki ilişkilerde radikal değişimlere yol açan (Eco, 2020: 383); zevklerin ortalamasını sunarak standart bir kültür yaratmakla malul olduğu ölçüde televizyonun, kitlesel kullanım yaygınlığı ve bu nedenle modernliğin deneyim ve yorum biçimleriyle, popüler kültürle diyalektik ilişkisi tartışmasız bir gerçektir. Bu değerlendirmelerin yörüngesinde ele alınmış bu bildiri, nitel bir durum/örnek olay çalışması deseninde televizyon ve onun kitlesel alımlanmaya en fazla konu olan popüler içeriği, TV dizileri; *Huzur Sokağı* ve *Kızılıcak Şerbeti* örnekliliğinde dünyevîleş(tir)me aracı(sı) ve ortamı olarak Türkiye'de medya ve popüler kültürü sorunsallaştırmak amacındadır.

### 1. Durum Tanımı: *Huzur Sokağından Kızıl Çıkmaza Dini-Dünyevî Diyalektiğinin Televizüel Temsilleri*

21. yüzyılın başlarında, Türk televizyon dizilerinin giderek daha popüler hale geldiği bir ortamda dindar/muhafazakâr kesimler içerisinde *ana akım televizyon kanallarında yayınlanan dizilerde başörtülü, başrol oyuncularının görünür olması gerektiğine ilişkin bir talep* çok geçmeden köşe yazıları üzerinden gelişen bir kamuoyunu şekillendirmişti.

Önce Tuna Kiremitçi (10.09.2011) ...*Kadınlarımızın yarısı başörtülüysen niye dizilerde hiç başörtülü esas kız yok?* başlıklı yazısında dinî-dünyevî yaşam tarzı karşıtlığına ve etkileşimine dayalı, bir hayali sit-com örneği içerikli bir yazı kaleme aldı.<sup>9</sup> Kiremitçinin sorusuna 'ba-

<sup>9</sup> *Sadece her Türk gibi yetenekli doğduğumdan, sit-com uydurmadan edemedim: Aynı evde yaşayan iki üniversiteli kız olsun. Birinin başı açık, diğerinin kapalı. Bunlar kuzen olsunlar. Farklı yaşam tarzları yüzünden başta itişmeler de zamanla alışsınlar birbirlerine. Hatta erkek egemen dünyaya karşı omuz omuza mücadele etsinler. Kimse kimseyi yargılamasın, değiştirmeye çalışmasın. Bir nevi "Perfect Strangers" uyarlaması. Üşenmedim, yarım günümü harcaıyıp Twitter'da sonday yaptım. Tepkiler çeşit çeşitti. Mesela "Eyvah, başörtüsü dizilere de girecek!" paniği yapanlarla "Eyvah, laikler başörtülü kız dizisi yapıyor!" paniği yapanlar ışıık hızıyla belirdiler. Sonra "Süper olur, aslında fark olmadığını görür millet" diyen*

şörtülü gazeteci' Esra Elönü, *Reytingimiz yok be abi...* diyerek cevap vermiş, buna mukabil Kiremitçi, *Reyting için ne yaptınız? Siz dizilerde sadece idealize edilmiş azizeler şeklinde görmek isteyen erkek egemen kafayla hesaplaşmadınız*" (Özkök, 2011) diyerek çıkmıştı. Kiremitçi ve Elönü arasında gelişen bu diyaloga, tartışmanın derli toplu bir portesi üzerinden katılan Ertuğrul Özkök, *Dekolte bir Türban Yazısı* başlıklı köşe yazısında *meselenin sadece erkek egemen kafaya atfedilip geçiştirilemeyeceğini* ileri sürerek devamında şu ifadelere yer vermişti:

*... Yıllar boyunca, türban bizlere ne olarak sunuldu? İnancın, dürüstlüğün, ahlâkın timsali olarak. Oysa herkesin çok iyi bildiği bir sır vardı: Başa türban geçirilince, insan karakterindeki "insani şeyler" öyle hiç de değişmiyor. Gerçek öyle de; **fotografin arabında durum farklı**. Sadece erkek değil, kadın da kendisinin veya başkalarının yarattığı bu klişenin, bu "azize ikonasının" esiri haline geldi. ...aldatan, kötülük yapan, erkekle öpüşen, cinayet işleyen, hırsızlık yapan, kazık atan türbanlı kadınlar görmeye hazır mısınız?*

*... Evet, hazırız deseniz de bunları gösterecek yönetmen yok. Tabii dizilerde şöyle harikulade bir iş bölümü istiyorsanız o başka! Başta açık kadınlar arasından; aldatanı da, dalavere çevireni de çıkacak; başı örtülü kadınlar ise sadece dürüstlük timsali, namuslu, saf, temiz insanlar olacak... Böyle bir iş bölümünü, ne **televizyon ekonomisinin kanunları**, ne yapımcının ne de izleyicinin vicdanı kabul eder.*

Özkök'ün bu yazısına istinaden kaleme aldığı köşe yazısında Ahmet Kekeç (23.09.2011), Elönü'nün ifadesinin bir espiro olduğunu belirtip Özkök'ün dilaltından 'İlle de kamusal alanda türban diye tutturursanız sonuç bu olur... .. Oturun oturduğunuz yerde.' demeye getirdiğini ileri sürerek özünde mevzunun, dizilerde başörtülü görüp görmemeye bir ilgisi olmadığını aksine türbanlı kadının kamusal görünürlüğü ve başörtüsü karşıtlığı olduğunu ileri sürmüştü. Ayrıntılarına boğulmadan yapılacak yüzeysel bir okuma, TV dizilerinde başörtüsü özelinde dindar başrol temsilcilerini görmeye ilişkin bir talebin Türkiye'nin 2000'li yıllarının başlarındaki

---

*başörtülü kızlar ortaya çıktı. Tıpkı "Önemli olan insanın kafasının içi. Böyle bir sit-com bunu göstermiş olur" diyen başörtüsüzler gibi. Derken enteller geldi: "Başörtülü ve başörtüsüz iki insanın aynı evde yaşamasını, dizisi yapılacak kadar ayrıksı bir şey sanmanız cahillik" şeklinde. En nihayet kötümserler: "Karşılıklı hoşgörünün dipte olduğu böyle bir devirde bu diziyi yayınlayacak kanal bile bulamazsınız, üzgünüz." Dedğim gibi, kimin açık kimin kapalı olduğu aslında bendenizi hiç ilgilendirmiyor. Sadece "esas kızlardan" hiçbirinin başörtülü olmaması ilginç. Demek ki konu dizi olunca saçımızı rüzgâra komple bırakıyoruz."*

sosyo-politik bağlamı ile ilişkili olduğunu ve bu talebin eski ama eskimeyen dindar-seküler/laik ayrımına ve karşıtlığına dayalı bir düzlemde gündeme gelip tartışıldığını görmek için yeterli olsa gerekir.

Gazete köşelerinde sürdürülen bu tartışmaların üzerinden yaklaşık bir yıl geçmişken aşk ilişkisi dolayısıyla dini-dünyevî diyalektiğine dayalı bir temaya sahip başörtülü/dindar temsillerin başrolde olduğu, Şule Yüksel Şenler'in aynı adlı romanından mülhem *Huzur Sokağı*<sup>10</sup> dizisi muhafazakâr olarak bilinen ATV'de (Eylül 2012) yayımlanmaya başlamış reyting rekorları kırarak 2014 yılında final yapmıştır. 2012 yılından tam 10 yıl sonra bu kez sanki de Özkök'ün yıllar önce yazdıklarının kehanetimsi gerçekleşmesinin ifadesi, seküler görünümlü ana akım televizyon kanallarından biri olan Show TV ekranlarında yine aşk ilişkisi dolayısıyla dinî-dünyevî diyalektiğine dayalı ve başörtülü/dindar temsillerin başrolde olduğu *Kızılıcak Şerbeti* yayına girmiştir.

Yıllar önce Özkök'ün sorduğu soruların imlediği kadar olmasa da dizide dindar/muhafazakâr kesimlerin henüz hazır olmadığı temsillerin gösterimi nedeniyle bu kez, RTÜK'ten *Kızılıcak Şerbeti*'nin dinî ve ahlâkî değerlere aykırı içeriği nedeniyle yayından kaldırılmasına ilişkin talepler gündem olmuştur. Anlaşılan, 2020'li yılların Türkiye'sinde (Özkök'ün yazısına atfen) söz konusu içerikte bir dizi için artık yapımçı, yönetmen de yayınlayacak kanal da bulunmuş; ne var ki *fotoğrafın arabında* durum değişmiş, *televizyon ekonomisinin kanunları* çerçevesinde *iş bölümü* yeniden planlanır olmuş; böylece dindar/muhafazakâr kesimin TV ekranında *Huzur Sokağı*ndan başlayan yolculuğu kızıl çıkmazda bi-huzur temsillere konu olmuştu. Yolculuk diyoruz. Çünkü biraz yakından bakıldığında iki dizinin aşk ilişkisi dolayısıyla dini-dünyevî diyalektiği kurmaya yönelik temaları itibarıyla bir süreklilik ve kesintilik süreci içerisinde analiz edilebileceği görülmür.

Aktör temsilleri düzeyinde *Huzur Sokağı*nda yoksul ama dindar bütün bu özellikleriyle iyi, *sireti* ve *sureti* bütünlük arz eden bu haliyle güçlü/gücü *sireti*nde saklı ve ayartıcı erkek temsiline mukabil, özünde iyi olmakla birlikte *sureti*, geleneksel/dinî olan açısından 'kötü' ama

<sup>10</sup> Bir senaryo olarak tasarlanmış, sonra gazete yazısı olarak yayımlanmış 1970 yılında ise kitaba dönüşmüş, Hidayet Romanları olarak meşhur geleneğin ilk örneklerinden olup daha önce Birleşen Yollar adında sinema filmi yapılmıştır.

çekici yine de zayıf dünyevî (dünyanın temsili) kadın, *Kızılılık Şerbetinde* ise dindar, zengin ama *sireti* ve *sureti* arasındaki bütünlüğü bozuk; bu haliyle güçsüz; erkeğe mukabil orta halli eğitilmiş, *sireti* ve *sureti* kısmen daha bütünlüklü ve bu haliyle özellikle de *sureti* ile ayartıcı ve güçlü dünyevî (dünyanın temsili) kadın imajı öne çıkar.

*Huzur Sokağında* dinî olanın/dindarın mekânı, geleneksel ve huzur dolu kenar *mahalle* iken dünyevînin mekânı okul ve lüks bir kottur. *Kızılılık Şerbetinde* dindar, geniş ailede yaşamaya vurgusu itibarıyla geleneksel olanda ısrarcı gibi gözükse de artık *mahalle* ile bağı bir yönüyle yardım vb. çeşitli dinî organizasyonlar, ritüeller dolayısıyla nostaljiktir. Onun mekânsal gerçekliği, boğaza nazır yalı benzeri bir mekân ve şirket merkezi, dünyevî olanın mekânı ise denize nazır apartman dairesi ev, okul veya bir beyaz yakalı olarak çalıştığı bazıları dindarlara ait şirket merkezleridir. Bütün bunlarla birlikte *Huzur Sokağında* bakış *eril*, sübjektif ve ideolojik olmakla birlikte yukarıdan; anlatsal bir nitelikte hikmet ve teodiseden yanadır. Aksine *Kızılılık Şerbetinde* bakış *feminen*, ötekinin gözünden/dışarıdan ve gündelik; aşağıdan/*insani şeyler* düzleminden, psikolojik; bilinçaltını/*insani şeylerin* hakikatini deşifreye yönelen bir sosyodiseden yanadır. Bu bakış, aktör ve mekân temsilleri aracılığıyla gelişen kurguda asıl tema, iki dizide de aşk ilişkisi dolayısıyla dini-dünyevî/seküler karşıtlığı ve diyalektiklerinden ayak alır; bu diyalektikte *Huzur Sokağında* dünyevî olanın bahtına aşk ile İslâmîleşmek/hidayet ve huzur; *Kızılılık Şerbetinde* ise dinî olanın bahtına yine aşk ile ama ne dinî ne dünyevî, hem dinî hem dünyevî son tahlilde patolojik bir halde bi-huzur olmak düşer. İkilikler arasındaki etkileşimin ve ikilikleri aşmanın imleyeni *aşk* her ikisinde de ortak olsa da *Huzur Sokağında* dünyevî olanda başlayıp sonuçta ilahi olana uzanan bu haliyle aşkın bağlantılı ve izleyicinin gözünde kurgu dolayısıyla örtülen anlamında erotiktir. *Kızılılık Şerbetinde* ise aşk, aşkın bağlantılarından kopmuş, evlilik dışı çocuk ve aldatma temsiline özgürleşmiş boşluk bırakmadan izleyicinin gözüne sokulma anlamında pornografiktir.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Pornografi etimoloji itibarıyla aşırı olmayı ve aşırılığı ifade etmektedir. Genellikle anlaşıldığı şekilde pornografi, gösterilecek her şeyin gösterildiği, hiçbir şeyin gizlenmediği ve her şeyi kaydedip bakışımıza sunduğu varsayılan türdür (Zizek, 2005: 150).

## 1. Sokağa Çıkış: *Anti-Prometheusçu Kahramanlıktan Prometheusçu Utanca*

Genelde medya özelde ise televizyon gösteren-gösterilen ilişkisine dayalı ve bu yapısı ile aynı anda biri realiteyi temsil diğeri, uygulandığı her ne ise onun otantikliğini bozan anlamında hermeneutik (Bauman, 2017: 10)<sup>12</sup> ve ideolojik bir tarzda realiteyi inşa etmek üzere işe koşulmuş ikili işleyişe sahip bir temsil dünyasıdır. Anlamın gösterilene yakın bir yerde konumlandığı birinci işleyişte, gerçekliğin/hakikatin televizyonda temsilinden, anlamın gösterene yakın bir konumda inşa edildiği; gösterilenin gösteren lehine kaybolduğu böylece gösterenin kendinde bir gerçeklik haline ge(tiri)ldiği; izleyiciye istediğini vermek yerine istemesi veya istediğine inanması gerekenleri veren (Eco, 2020: 376) ikincisinde ise gerçekliğin/hakikatin televizüel temsillerinden bahsetmek durumunda kalırız.

Bununla birlikte *Araç mesajdır* diyen McLuhan'ın yaklaşımı, aracın genel mantığı ve izleyicinin bakışı dikkate alındığında herhangi bir gerçekliğin/*hakikat*ın olduğu gibi televizyonda temsili kuşkulu olduğu ölçüde Baudrillard'ın ifadesiyle izleyicinin gözünde ve bakışında *gösterenin*, kendinde merkezileşmesi; totolojisinin<sup>13</sup> devreye girmesi neredeyse kaçınılmazdır. Yine de Barthes'in yolunda herhangi bir televizyon temsilinin biri *dil* (anlamın birinci düzeyi) diğeri *mitik* olmak üzere (anlamın ikinci düzeyi)<sup>14</sup> iki düzeyde bir anlama gönderme yaptığını ileri sürerek hem *Huzur Sokağının* hem de *Kızılılık Şerbetinin* yayına girdiği yılların sosyal gerçekliği ile bir diyalektikten ayak aldığını; gerçeklik ile temsil arasında kurulu bir "seçmeci yakınlaşma" etkileşimini imlediğini düşünerek analize girişebiliriz.

*Huzur Sokağı*, dil düzeyinde Türkiye özelinde sosyo-politik bağlamda gelişmiş dindar-modern-dünyevî karşıtlığına dayalı ve bakış

<sup>12</sup> Hermes, uçucu ve iki anlamlıdır; bütün sanatların atasıdır ama aynı zamanda hırsızların tanrısıdır (Eco, 2017: 38).

<sup>13</sup> Eğer gösterge bir *gösteren* ve bir *gösterilenin* eklemelenmesi olarak kabul edilirse, iki tip karşıtlık tanımlanabilir. Çocukta ve "ilkel insan"da gösteren, gösterilenin yararına geride kalabilir (çocuk kendi resmini canlı bir varlık sanır. Afrikalı, televizyon izleyicileri ekrandan kaybolan insanın nereye gittiğini sorar). Bunun tersine kendinde merkezilenmiş imgede ya da koda merkezlenmiş iletide gösteren, kendisinin gösterileni haline gelir (2008: 156).

<sup>14</sup> Barthes'in meşhur, medya mit-üretim analizi Paris-Match adlı derginin ön kapağına ilişkin çözümlemesidir. (Laughey, 2010: 86).

açısına göre sübjektifleşen bir değerlemeye konu iyi ve kötünün bölünmüş mekân, hayat tarzı düzeyinde karşıtlığını aynı zamanda hayatın akışı içerisinde karşılaşmasına dayalı bir diyalektiği imler. Bu diyalektikte ilahi olana müzahir aşk dolayımıyla, *sireti* iyi olsa da *sureti* kötü kadın/Feyza temsilinde dünyevî/modern ve zayıf/ huzursuz olan, erkek/Bilal temsilinde *sireti* ve *sureti* bütünlük arz eden bu haliyle güçlü, geleneksel ve huzurlu *mahallenin* dinî hayat tarzı lehine dönüştürerek huzura, hidayete erer/İslâmîleş(tiril)ir.

*Kızılçık Şerbetinde* ise dil düzeyinde anlam, dindar / muhafazakâr ve Haenniye atıfla (2014) neoliberal dindar olarak tanımlanabilecek bununla birlikte geniş aile olma ve bir arada yaşama gibi geleneksel olana aynı zamanda dini gösterenlere vurgu yapmadaki ısrarı ile birlikte boğaza nazır lüks bir konutta yaşayan ailenin oğlu/Fatih ile dünyevî/modern yaşam tarzına ve laikçi bir ideolojiye sahip ailenin genç kızı/Doğa arasında yaşanan evlilik dışı hamilelik nedeniyle yıldırım nikâhına dönüşen; bu haliyle dünyevî bir aşk ilişkisi aracılığıyla iki karşıt yaşam tarzına sahip aile arasında gelişen bir etkileşimdir.

Dil düzeyinde artık öteki ile kesişen kavşaklarda dönüşen ve bu nedenle *sireti* ile *sureti* arasındaki bütünlüğü kaybeden, zayıf düşüp dışardan saklanılası bi-huzur haliyle güçsüz erkek temsilinde dini olan iken dönüştüren *sireti* ile *sureti* yer yer çelişse de dindar temsillere oranla daha bütünlüklü, bu haliyle (Kıvılcım, Alev ve sonradan diziyeye giren Işıl karakterlerinde) ve özellikle *sureti* ile güçlü modern/dünyevî olanın temsili kadındır. Metinler, diğer metinlerle bağlantılıdır ya da diğer metinlere göndermede bulunurlar (Mcrobbie, 2013; 34). Kaldı ki televizüel içerik ve temsiller artık geçmişte hiç olmadıkları kadar kendileri gibi olanlara gönderme yaparlar. Buradan hareketle ilişkisel bir okumada her şeyden önce *Kızılçık Şerbeti* dil düzeyinde *Huzur Sokağına* reddiye<sup>15</sup> en azından süreklilik içerisinde bir değişimin imleyeni ya da Özkök'ün iddiasıyla *herkesin çok iyi bildiği bir sırrın* ifşası, dini olanın aurasızlaş(tırıl)ması, büyü(sü)nün bozulması olarak ele alınabilir.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Gerçek dünyaya gönderme yapmak yerine, çoğu medya yapımı kendini diğer imgelere, diğer anlatılara adanmış durumdadır. Bir televizyon programı diğerinin yaratılmasını sağlayabiliyor (Mcrobbie, 2013: 33).

<sup>16</sup> Camda nesnelere aurası yoktur, cam zaten gizemin düşmanıdır (Han, 2024b).

Televizyon, gerçeğin bir modeli olduğu kadar gerçek dünya ile bağlantımızı, bize düşsel dünya görüntüleri sunarak koparan (televizyon) bir şey (Baudrillard, 2014:83) ve bu haliyle temsil ettiği her ne ise aynı zamanda onu mitik veya hipergerçek (Baudrillard, 2014) bir tarzda yeniden kurarak realiteyi inşa etmeye girişen bir araçtır. Onun bu niteliği bizi anlamın ikinci düzeyini deşifre etmeye teşvik etmekle kalmaz bütüncül bir analiz için bunu yapmaya zorlar.

Bu bağlamda yeniden Huzur Sokağına dönecek olursak “Huzur Sokağı” tamlamasında tamlayan kök anlamı itibariyle bir yandan “hazır” olmaya diğer yandan “mutluluk” ve “sükûnet”, dizideki karakterlerden birinin de adı olan “Saadet”e gönderme yapar. Edebî bir metafor olarak sokak, bir yandan geçmiş ve hali hazırdaki toplumsal değerlerin şahidi, bu değerlere, eve götüren aynı anda ve bir o kadar karşıtlığın ve karşıtlıkların karşılaşmasını, bir değişim ve dönüşümün; dinamizmin (Çopur, 2020; Tunç, 2022); evlerin ve mahallenin dışarıya insanların hep geri dönmek üzere ötekine açıldığı ve birleşmenin<sup>17</sup> olmasa da beraberliğin imleyeni olarak okunabilir. Bu haliyle Huzur Sokağı tamlamasının mekân anlamında mitik göndermesi, hidayet romanlarının ortak imgesi Asrı Saadettir. Hal böyle ise mitik anlamı ile Huzur Sokağı, muhakkak Asrı Saadete geri dönmek/döndürmek üzere dışarıya açılmayı, ileriye atılmayı imler.

Otantik senaryosu ve bağlamı itibariyle bir yandan ya o/Müslüman ya bu/modern-dünyevî olmak ikilemini dayatan modernitenin söğük yüzü karşısında öncesinde kenarda/mahallede sıkışıp kalmış dinî ve geleneksel olanın, erkek temsilinde öz nitelikleri itibariyle güçlü ve mağrur bir biçimde Türkiye özelinde sokağa çıkmasına, dışa açılmasına öte yandan ve aynı zamanda kadın temsilinde modern olanın, kendi araçları ile ve onun üretimi biçimselleşmiş akıl ile<sup>18</sup> mahalleye/Asrı Saadete dönmesine hidayetine/İslâmîleş(tiril)mesine çağrıdır.

Huzur Sokağı dizisinin yayına girdiği yıllarda Türk kamuoyundaki en şiddetli tartışmalardan biri “Türkiye Malezya’ mı oluyor” sorusu örneğinde laik-anti laik ve/veya dindar-laikçi karşıtlığıydı. Bu

<sup>17</sup> Senaryonun geçmiş yıllarda *Birleşen Yollar* adında sinemaya uyarlanması bu çerçevede anlamlı olsa gerek.

<sup>18</sup> Biçimselleşmiş akıla göre ancak herhangi bir şey, bir hareket, örneğin sağlık ya da dinlenme gibi çalışma gücünü tazeleyebilecek başka bir amaca hizmet ettiği sürece akla uygundur (Horkheimer, 2013:78).

karşıtlığa dayalı bir zıtlaşma üzerine kurulu iktidar, otorite ve güç düzeneği içerisinde, politik düzeyde AK Partinin giderek kuvvetlenen iktidarının gölgesinde laikçi kesimler, dindar/muhafazakârın kendi hayat tarzlarını tehdit etmeye, İslâmîleş(tir)meye başladığından dem vururken dindar/muhafazakâr kesimler, geçmiş yıllardan itibaren gelişen bir İslâmîleş(tir)me idealinin zaferini ilan ediyorlardı.

İlk bakışta Huzur Sokağı dizisinin yayına girmesinin temel sosyal motiflerinden olduğu anlaşılan; sosyal politik düzlemde kazanılmış zaferin, masum bir tarzda televizuel temsillerini veya reytingden payını alma güdümlü, talepler bu çerçevede manidar; Huzur Sokağı dizisi ise bu taleplere çanak tutmuş olsa gerektir. Ne var ki televizyon, izleyicilerin zevkine edilgen bir şekilde adapte olmak yerine onları belirleyebileceğini bilen bir mantıkla izleyicilerin değil sipariş sahiplerinin arz ve talep yasalarına uyar ve izleyicileri sipariş sahiplerinin niyetlerine göre eğitir (Eco, 2020: 377).

Açıkçası, ekonomi politik bir mantıkla reklam arası ve arkası yarın formatında azalan verim tekniği ile özellikle dizi filmler düzleminde televizyonun yaptığı şey sadece gerçekçi toplumsal talepleri resmetmek değildir olamaz da. Yapılması gereken, bu taleplerden ve toplumsal gerçeklik düzleminden ayak almakla birlikte permutasyona dayalı kombinasyonlar içerisinde ya da Mannheim'in (2018) Rafaello örneğindeki benzer bir tarzda bir arz üreterek hakikati veya hikmeti değil ne pahasına olursa olsun reytingi ikame etmek ve ayakta tutmaktır.

Althusserci (2014) bir yaklaşımla ideolojik bir aygıt olarak televizyonun, Huzur Sokağı örneğinde yaptığı şey, dindar kitleleri kendi talepleri doğrultusunda sözüm ona özne konumuna yerleştirirken aynı anda araç ve piyasanın taleplerinin yörüngesinde, nesne olarak kurup her iki durumda işleyen Foucault'un (2011; 2016) çözümlmelerine konu bir iktidar düzeneği içerisinde yakaladığı yerde bırakmayıp bir yerlere taşımaktır. Şenler'in diziye ilişkin röportajında dile getirdiği özellikle tesettür bağlamında endişeleri<sup>19</sup> tam da bu taşımaya ilişkin uyanık bir bilinç halinin ifadesidir. Ne var ki dizi içeriğinde bu endişeleri haklı çıkaracak aynı zamanda izleyiciler düzeyinde algoritma iktidarı ile gerçeklik kazanan kombinasyonlar da söz konusu olmuş; en

<sup>19</sup> <https://www.aydinpost.com/sule-yuksel-senler-huzur-sokagi-dizisi-icin-ne-dedi> . İslami hakikat iddialarının göstermeye müsait olup olmadığı bir yana genel mantığı itibarıyla medya, ekran ışıkları önündeki eliyle verdiğinden daha fazlasını gölgedeki eliyle geri alır ve şeyleri aşırı ışıktaki kaybeder.

basit örnekle Feyza modası olarak bilinen yeni bir tesettür formu popülerlik kazanmıştır.

Arkasındaki ekonomi-politik mantığı gereği genelde kültür endüstrisi (Adorno: 2014) özelde ise televizyon, toplumsal gerçekçi taleplere bakan yüzü itibariyle koşan ata binmek güdümlüdür. Bu haliyle yolda yorulanları, bitkin düşenleri sürmek ve artık ağırlık yapanları taşımak gibi bir derdi de olamaz; böyle bir durumda önce yük hafifletilmeye çalışılır olmadıysa ve özellikle ayak aldığı toplumsal gerçeklik zemininin ve patron-müşterilerin taleplerinin değiştiği anda yapılması gereken öncesinde taşınanları yolda bırakmaktır. Nihayetinde bir kesintilik ve süreklilik içerisinde boylamsal-panoramik bir tarihsel bakış, on yıllık bir sürede toplumsal gerçeklik düzleminde ve patron müşterilerin gerçekliğinde ve taleplerinde bir değişimin yaşandığını görmek için yeterlidir.

Mesela, politik düzlemde Gezi olayları gibi geleneksel karşıtlıkların sınır ve sinir hatlarını yoklayan toplumsal olayların akabinde özellikle 15 Temmuz darbe girişimiyle birlikte bir yandan geleneksel İslamcı idealler kusurlu temsillere dönüşürken aynı zamanda geçmişin geleneksel ve muhafazakâr çevreleri dünyevî olanla neoliberal dünya aklının yörüngesinde hiç olmadığı kadar alengirli bir diyalektiğe girmişlerdir. Bir yönüyle bunun ifadesi olarak 2018 yılında kadınlar üzerinden başlayan bir tartışmanın sonucu “dinde güncelleme” bile gündeme gelmiştir. Böyle bir toplumsal gerçeklik zeminin etkisi ile olsa gerek on yıllık süre içerisinde önceleri patlama yapmış Haenni'nin (2014) “son moda vaizler” dediği yüzler, yavaş yavaş ekrandan çekilmiş, yok olmasalar da Perşembe geceleri geç saatlere ve ramazan ayına sığ(ın)mak durumunda kalmışlardır.

Öte yandan Huzur Sokağının mitik anlamına şerik dizilerin yerini ana akım televizyon kanallarında hatta ATV'de bile dinî olan bir yana geleneksel hatta toplumsal olanla oldukça çelişkili içerikleri gösteren dizi filmler ve programlar yer almaya/reyting almaya başlamıştır. 2022 yılında yine ana akım ama dünyevî/seküler sayılabilecek Show TV ekranlarında yayına girmiş Kızılıcak Şerbetinin mitik anlamı itibariyle böyle bir toplumsal ve televizüel ortamdan ayak aldığı gayet açıktır.

Adı düzeyinde Kızılıcak Şerbetinin mitik anlamı, siret ile suret arasındaki karşıtlığa, bu çerçevede dile getiren aktörün iç huzursuzluğuna aynı zamanda bu huzursuzluğun göz önünde (s)aklanmasına gönderme yapan Kan kusup kızılıcak şerbeti içtim demek şeklindeki deyim

üzerinden kurulur. Bu anlamı itibariyle dizi, kusma temsilinde gerçekliğin içerinin/mahremine aşıkâr hale geldiğini, herkesin bildiği sır olduğunu ama buna rağmen aktörün bir yanlış bilinç hali ile kusurlu realitesini başkalarının gözünde kusursuzmuş gibi göstermeye çalıştığını imler. Belki de artık onun gerçekliği, hem içeride hem de dışarıda bir simülasyon; ama gerçekten daha gerçekçi bir “mış gibi” halidir (Baudrillard, 2014).

Dinî-dünyevî ikiliği bağlamında her iki tarafı da huzursuz eden bir diyalektik etkileşimde özellikle dindarın sireti oldukça patolojik, suretiyle tutarsız olduğu ölçüde saklandığı yerde ifşaya konudur. Bu anlam üretimi ile özellikle dindar/muhafazakârın para/servet ve yine artık aşkın ve ilahi bağlantısından özgürleşmiş hazza dönük aşk dolayısıyla öteki ile, dünyevî olanla girdiği ilişkide yaşadığı iç huzursuzluğu, sireti ile sureti arasındaki tutarsızlık kısaca, (s)aklanılası ve utanca konu bir değişim yaşadığı gösterilir.

Huzur Sokağı ile olan süreksizliği, karşıtlığı içerisinde bakılınca Kızılıcak Şerbetinde dinî olana/görünene bakış dışarıdan, aşağıdan, dünyevî ve insani şeyler düzlemindedir. Bir süreklilik içinde değişim bağlamında okunduğunda, karşıtlıklar arasında aşk ilişkisi dolayımıyla kurulan bir diyalektiğe yaslanmakla ortaklaştığı Huzur Sokağının mitik anlamına adeta Ne hale geldiğinizi, neyi kusup kustüğünüz şeyi göz önünde (s)aklamaya çalıştığınızı biliyoruz; Külahıma anlatın der.

Mitik anlamı ile dünyevî olana da dokundursa da kurgusu ile daha çok dindar/muhafazakârı resmeden Kızılıcak Şerbetinde ana tema dünyevîleşme olarak gözükse de bu tema, değer ile olgular dünyası arasındaki sıkışma(ma)nın ifadesi patolojik bir çarpıklık içerisinden okunur. Bu okumada artık geçmişin mahallesinden çıkmış, Haenni'nin Piyasa İslâmı (2014) adlı çalışmasına konu değerlendirmelerin tipik örneği haline gelmiş, bununla birlikte yine değer dünyasına aykırı bir olgusal gerçekliğe gebe dünyevî hazza müzahir aşk ilişkisi aracılığıyla kesişen kavşaklarda daha çok muhafazakâr kesimin değer dünyası aleyhine kurulu bir diyalektik gündemdedir. Çünkü yaratılan mitte geçmişin mağrur ve güçlü kahramanı, artık zenginlik ve aşk dolayımıyla ilişkiye girdiği kadın temsilinde dünya karşısında zayıf, geçmişteki sığınağı, sokağı, mahallesi ve evi ise oldukça kasvetli ve itici; Ramazanın ilk günlerinde yayınlanan bir bölümünde gece metresinin

odasında sahur yapıp akşam evindeki iftar sofrasında ahkâm kesen Abdullah bey örneğinde hane reisinin ise yarık beyin sendromu<sup>20</sup> olarak tanımlanabilecek bir şekilde ve Horkheimer'in ifadeleriyle “modernite ile kurumsallaşmış çelişkinin artık hiç kimseyi kandıramayan ikiyüzlülüğün” ifadesi olacak biçimde bilinç bütünlüğü bozuk ve çarpıktır.<sup>21</sup>

Buna mukabil, dünyevî olanın dünyası ışıltılı ve çekici, bu dünyanın aklı başında temsilcisi Sönmez hanımın evi ise oldukça kucaklayıcıdır. Nitekim dizide muhafazakâr temsilindeki genç kadın ve erkeklerin evden kaçınca ya da kovulunca sığındıkları yer hep Sönmez hanımın evi ve bu ev örneğinde onun dünyasıdır. Artık güçlü, sınımlı ve aynı zamanda değiştirici ve dönüştürücü olan dünyevî kadın imgesi ve onun dolayısıyla dünyevî olandır.

Genel kadın imgesi ve özellikle muhafazakâr ailenin başkaldıran kızı Nursema karakteri ile dizi aynı zamanda sanki de Tuna Kiremitçinin Siz, dizilerde sadece idealize edilmiş azizeler şeklinde görmek isteyen erkek egemen kafayla hesaplaşmadınız şeklindeki ifadesine atfen erkek egemen kafayla hesaplaşmanın temsillerini sunar. Nitekim aşk ve evlilik ilişkileri nedeniyle ailesi tarafından her azar yediğinde Nursema abisi Fatih'e aynı durumlarda tanınan toleransı ve babası Abdullah beyin evlilik dışı ilişkisini örnek vererek çıkarır.

Hesaplaşma demişken, bu noktada yürütülecek bir çağrışımsal düşünce veya belki aşırı ama kötü olmayan bir yorum (Eco, 2017) ile dizinin, aynı zamanda “dinde güncelleme” tartışmalarına zemin hazır-

---

<sup>20</sup> Yarık beyin sendromu, ileri düzeyde sara hastalarının tedavisi için kullanılan, beynin her iki lobu arasındaki ilişkiyi koparmaya yönelik bir cerrahi müdahale sonucu ortaya çıkar (Yılmaz, 2022). Bu müdahale her ne kadar hastanın sara nöbetlerini ortadan kaldırırsa da bir el ile pantolon giyerken diğer elin onu çıkarmaya zorlaması vb. algılama, tutum ve davranış düzeyinde ikilik örneği durumlar yaratır. Her ne kadar beyin ile bilinç arasında ontolojik ilişki oldukça kuşkuyla olsa da Sheyagan'ın yaralı (2014) ve melez bilinç (2013) tanımlarından ayak alarak dindarin güncel en azından popüler kültürel gerçekliğini yarık bilinç sendromu olarak tanımlayabiliriz.

<sup>21</sup> Düşünsel açıdan, modern insan, toplumun maddeci uygulamalarını idealizmle ilgili lakırdılarla örtbas eden on dokuzuncu yüzyıl insanından daha az iki yüzlüdür. Bugün böyle bir iki yüzlülük hiç kimseyi kandırmaz. Ama bunun nedeni, parlıtlı sözlerle gerçeklik arasındaki çelişkinin giderilmiş olması değildir. Çelişki kurumsallaşmıştır o kadar. ... Sanat, arkadaşlık ya da din gibi şeylerden bahseden bir sesin birkaç saniye sonra bir sabun reklamı yaptığı işitilmektedir (Horkheimer, 2013: 125).

lamakla birlikte biri sivil diğeri siyasi resmi dinî otoriteler arasında kurulan bir iktidar otorite düzeneği içerisinde bir süre sonra söylem içerisinde serbest dolaşımına izin verilmeyen kadının popüler kültürel temsiller aracılığıyla yeniden başkaldırısının imleyeni olarak da okunması işten bile değildir. Nitekim özellikle hidayet romanları geleneği içerisinde ve Huzur Sokağı dizisinde eril bakış dolayımıyla ve edilgen bir temsile konu kadının Kızılılık Şerbetinde muhafazakâr eril temsillerin bilincini bozan, özellikle henüz gösterimde olan ve hem dil hem de mitik anlamıyla kadın hareketine gönderme yapan Kızıl Goncalar dizisinde ise açıkça yapısal dönüşümü zorlayan temsiller olarak karşımıza çıkması manidardır.

Dil ve mitik düzeyde göndermeleri ile Kızılılık Şerbetinin verdiği mesajı almış, geçmişte kendi temsillerini başrolde görmek isteyen kitleler, dizi yayınlanır yayınlanmaz neredeyse dizinin adı bağlamında yaptığı göndermeyi, Özkök'ün yıllar önce yazdıklarını haklı çıkaracak tarzda belki de kendi ayna imgelerini görmüş olmanın stresi ile modernitenin ürünü kurumsal düzeneklerin ifadesi olmakla dünyevînin imleyeni RTÜK'ten, aslında paradoksal bir biçimde yapma ve kurmaca olana bir hakikat kisvesi giydirecek tarzda eman dilemeye başlamışlardır. Hal böyle ise Huzur Sokağı'nın otantik metni ve bağlamından bugüne, dindar/muhafazakâr taleplerin temel motivasyonu, ilahi olana müzahir ve edebi literatürde ikilikleri aşmanın ifadesi bir aşk ilişkisinde, anti-Prometheusçu bir kahramanlıkla sözüm ona aşkın olandan/tanrı katından çalınan ateşi yerine iade etmekle modernliği/dünyayı ve dünyevî olan her şeyi İslâmileştirerek huzura varmak ya da çıkmak için güdülenmiş olsa da gelinen noktada yine ikiliği aşmanın ifadesi olsa da artık dünyevî hazza dönük bir aşk ilişkisinde Prometheusçu bir utançla (Forster, 2002) yüzleşmektir.

Utanma ve buna dayalı saklama insani/İslâmî bir şeye gönderme yapar. Kan kusup kızılılık şerbeti içtim deyiminden mülhem anlamına atfen beyaz camdaki temsiller yolu ile Ne kustuğunuzu biliyoruz demeye getirmek, “mahremiyet sonrası denen bir ideoloji ile şeffaflık adına mahrem alanın tümüyle elden çıkarılmasını talep etmek ve bunun içi görülebilir bir iletişime yol açacağını” (Chu Han, 2020: 17) iddia etmek demektir. Bu şeffaflık zorlaması Goffman'ın (2014) değerlendirmelerine konu bir tarzda damgalanmayı ve giderek aktif bir şekilde damgayı kabullenmeyi beraberinde getirebilir en azından insanlar arasındaki ilişkilerdeki canlılığı, karşıdakine saygı ve sorgulama hakkını gizlilik hakkıyla sınırlayan inceliği koşullandıran yarığı kapatır, utanç sermayesini yok eder (Chul Han, 2020: 18). Dizi yayına girer girmez alevlenen yayından kaldırılma talebinin ateşinin artık sönmüş

olması bu iddianın altını doldurabilir. Hal böyle olmasa da reytinge konu gerçekliği ile izlenmeye değer bulunuyorsa bu dinî olan için “şü-yuu vukuundan beter” bir durumdur.

Reddit, Düldül ve Havuç: Popüler Kültürel Alanda Teodiseden Sosyodiseye Anlatının Sonuna Doğru

Huzur Sokağı romanının nasıl ortaya çıktığına ilişkin bir değerlendirmesinde sanki Horkheimer'in modernite ve onun üretimi biçimsel akla ilişkin eleştirilerine açık ve seçik bir örnek olacak şekilde<sup>22</sup> Şenler, kendi evinden mülhem bir anlayışla dönemin şartları itibariyle ideal ve İslâmî olanın medyatik, sinema vb. alandaki temsillerinin neden olmadığı, olması gerektiği şeklinde bir motivasyondan hareketle metni bir senaryo olarak kaleme aldığını sonra gazetede yayımlandığını ve derken kitaba dönüştüğünü, başlangıçta hayalini dahi kuramadığı bir süreçte sinemaya ve televizyona uyarlandığını belirtmektedir.<sup>23</sup> Anlaşılan, 20. yüzyılın ortalarına kadar Müslüman kalmak ile modern/dünyevî olmak arasında bir olumsuzlukta oyalanan dindar tin, Şenler örneğinde, bu oyalanma içerisinde ürettiği güç ile olumlu da hız yapmak üzere<sup>24</sup> ileri atılmıştı. Bu atılımda ideal İslâmîleş(tir)mek, bunun bir aracı medya, görünürlük ve gerçeklik kazandığı yer ise medya dolayısıyla popüler kültür olacaktı. Kaldı ki 2012 yılında yeniden televizyon dizisi olarak uyarlanmasında etkin motiflerden biri ilgili talepler doğrultusunda ve Reytingimiz yok abi! çıkışının göndermesiyle espri ile karışık veya dil altından da olsa değişen sosyo-politik şartlarda popüler kültürel gerçeklik talebiydi.

Son tahlilde popüler kültür, kapitalist ekonomi-politik mantıkla kültür endüstrisi aracılığıyla üretilip yayılarak kitlesel gerçeklik kazanan geç modern çağın, Kur'ân-ı Kerimden mülhem ifadelerle ... ancak bir oyun, eğlence, süs ve gösterişten, bir öğünme ve yarıştan ibaret;

<sup>22</sup> Bir yerde Horkheimer (2013: 125) ... Bu modeller, bir dereceye kadar kitle kültürünün öteki parçalarının, özellikle de film sanayisinin gerekleriyle eş güdümlenmişlerdir. Bir roman yazılırken sinema olasılıkları da göz önünde tutulmakta, bir şiir yazılmasında ya da bir senfoninin bestelenmesinde başlıca amaçlardan biri yapıtın propaganda işlevi olabilmektedir. Bir zamanlar sanatın, edebiyatın felsefenin amacı, varlıkların ve hayatın anlamını açıklamak, dilsiz olan her şeyin sesi olmaktı... der.

<sup>23</sup> <https://www.genconculer.com/yazilar/sule-yuksel-senler-ile-roportaj>

<sup>24</sup> Hegel'ci anlamıyla olumsuzluk gerilimi tını canlı tutar. Onunla oyalandığına güçtür. Tin olumsuzda oyalandığı ve onu kendisine göre işlediği için yavaştır. Hızlanmak her türlü olumsuzluğu ortadan kaldırır. Olumsuzda oyalanmak yerini olumlu da hız yapmaya bırakır (Chul Han, 2020: 20).

bitirdiği ekinler çiftçilerin hoşuna giden, sonra kuruyup sararan ardından çerçöp haline gelen (Hadid, 20); aldatma metaından başka bir şey olmayan (Al-i İmran, 185) dünya hayatının ifadesi; dünyevînin kültürüdür.

Üreticisi kültür endüstrisi, kendisine sadece uygun olanları değil en aykırı ve katı ideolojileri de bünyesine katıp eritmekle meşhur neo-liberal dünya aklının<sup>25</sup> yörüngesinde gelişen e-bilirsin diyerek olumluluk yanılgısı yaratan psikopolitik (Chul Han, 2019) mekanizmaları dolayısıyla popüler kültürün, diğer dünya gerçekliği alanlarıyla, otantik olanla hatta en fazla eleştiriye konu edildiği bilimsel ve dinî düşünce ile paradoksal bir şekilde diyalektiğe girip bozarak kendi ideolojisini onlar aracılığıyla gerçekliğe dönüştürme gibi bir özelliği vardır.<sup>26</sup> Popüler kültür, aynı anda ve paradoksal bir tarzda hem dünya gerçekliğine direnenler hem de uyum sağlamak isteyenler için adeta Ne vereyim abime? diyen garson edasıyla herkes için oldukça ayartıcıdır.

Nitekim onun replikçi menüsünde Arabesk örneğinde “Batsın bu dünya” diyene de pop müzik temsilinde “Anı yaşa” diyene de yer vardır. Tabi ki patron müşterileri, örgütlediği tutumlar çeşitli olsa da dil kipi, grameri ve retoriği tektir; popüler kültürelidir. Onunla yolculuğa çıkanlara düşen, sahiplik içinde yokluktur (Sözen, 2016): Kazanacak olan, onun retoriği dolayısıyla dünyaya direnen ya da uyum sağlayanlar değil neoliberal kültür endüstrisi ve onun aracılığıyla yaratılıp realite olarak inşa edilen dünya gerçekliğidir. Bu uğurda popüler kültürün yaptığı şey, bir bölümünde istediği yere gitmekte gönülsüz davranan Döldüle, Redkit’in yaptığıdır. Hareket etmek konusunda isteksiz Döldülü harekete geçirmek için Redkit, uzun bir sopa ucuna Döldülün çok sevdiği havucu asıp aynı zamanda üstüne binerek Döldülün başının üzerinden ileriye doğru uzatır. Derken Döldül havuçtan

<sup>25</sup> Neoliberalizm artık en farklı ideolojileri bile mükemmel bir şekilde uyum sağlayabilmek hatta onu fiilen desteklemek üzere kendine katma kudretine sahip, sermayenin mantığını hayat biçimimizin ta kendisi yapacak kadar toplumsal ilişkilerin bütününe yayan ve dayatan bir “dünya aklı”dır. Bunun bir anlamı, İslam’ın ona uygunluğu değil onun en farklı katı ideolojileri bile kendi içerisinde eritme kabiliyetidir (Dardot, Laval, 2022: 37-38).

<sup>26</sup> Nitekim 90’lı yıllarda feminist hareketin yükseldiği bir ortamda bir yandan anne sütünün neredeyse çocuk için zararlı olduğunu ileri süren sözüm ona bilimsel çalışmalar gündeme gelirken aynı anda İlahiyat Fakültelerinde ve İslami kamuoyunda annenin, çocuğunu emzirme zorunluluğu olmadığını ileri süren dini açıklamalar gündeme taşınmıştı. Bu dönemde en çok reklamı yapılan şeylerden birinin bebek maması olması herhalde tesadüf değildi.

ısırik almak üzere dötrnala koşmaya başlar, bir iki ısırik da alır lakin sonuçta Dldln değil Retkitin istediği Şey olur.

Gerek dil gerekse mitik anlamları düzeyinde ve otantik konteks-tinde Huzur Sokağı özelinde dindar/muhafazakâr kitleler Dldl, neo-liberal psikopolitik kültür endüstrisi Redkit, havuç ise reyting veya popülerlik kazanmak ve bu ereve de İslâmîleş(tir)mek olsa gerektir. İslâmîleş(tir)mek örtük bir Şekilde Avrupa'da modernliğin en önemli koşulu sayılan, dünyevî-dinî arasındaki ayrımaya daha doğrusu, dünyevî olanın dinî olanın tahakkümünden kurtarılmasına; buna mukabil İslâm tarihinde bu ayrımın olmadığı hatta İslâm'ın özüne yabancı olduğu, bu nedenle İslâm'ın modernliğe uyum sağlayamayacağı varsayımından ilham alır (Bauer, 2019: 185).

Modern olanın perspektife dayalı aşağıdan, insani ve dünyevî olandan bakışına mukabil özellikle Minyatür rneğinde Doğu ve İslâm tarihinde bakışın yukarıdan olduğu bu ereve de bütünlüklü bir dünya imajı sunduğu ileri sürülebilir. Ancak İslâm tarihinde dini-dünyevî ayrımı çerçevesinde herhangi birisinin diğerine tahakkümünden ziyade bir müphemliğin tarihsel gerçeklikle daha uyumlu olduğu özellikle Bauer'in (2019) İslâm'ın İslmleştirilmesi başlığındaki değerlendirmeleri örneğinde daha gerçekçi bir iddia gibi durmaktadır. Bu durumda İslâmîleş(tir)me, mphemlikle müsemma bir kültürün, müphemliği tahrip eden modernite ile karşılaşması çerçevesinde bilinç dışı, kendisini arzulanması gereken bir Şey olarak dayatan; modernlik olan bir idealdir. Bu idealin yörüngesinde geleneksel anlatıdaki dünyaya karşı Hegel'e atfen Chul Han'ın (2020: 20) dediği gibi olumsuzluk gerilimine, tini besleyen, canlı tutan; yavaşlatıp onu kendisine göre işlemeye sevk eden diyalektiğin yerini hız yapma yönelimli olumluluk diyalektiği geçer.

Bilinçli bir Şekilde Batılılaşmanın aksine bu, bir yönüyle kendisinden sonra gelen bir dünya zemini üzerine modernlik öncesi bir epistemenin içeriğini, bilinç dışı ve çok yönlü bir Şekilde epistemolojik, psikolojik ve estetik düzeyde çarpık bir halde yamamaktı. Bu yamama biçiminde aslında gerçekleşen, modern olanın dinî söylemin çatlaklarına nüfuz etmesi, farkında olmadan bulaşması; ithal malı fikirlerle İslm=demokrasi, abdest=sağlık vb. seklarizasyona giden özdeşleşmeler yaratılmasıydı (Shayegan, 2014: 106-107).

20. yüzyılın ikinci yarısında görünürlük kazanıp bu yarının ortalarında neoliberal rüzgarla yolu keşişerek kuvvetlenen İslâmîleş(tir)me uğruna "aşk"ın, "para"nın, "bira"nın hatta Avrupa'da bir sanat müzesinde üzerinde İslâmî Őarap kadehi yazan (Bauer, 2019)

tuhaf İslâmîleştiririnin yerli versiyonları türeyip çeşitlenmiştir. Bu noktada örneğimize geri dönerek belirtmek gerekirse görünürde dindar/muhafazakâr kitleler dünyevîleş(tiril)mek istemeseler de havuca meftun olmuşlardır. Yol boyunca İslâmîleş(tir)me adına uzatılan havuçtan bir değil birçok ısırik almış olsalar da son tahlilde Kızılıcak Şerbeti temsilinde gelinen yer, modernliğin; Retkitin/neoliberal akıllı psikopolitik kültür endüstrisinin istediği olsa gerektir. Hal böyle ise örnek durumumuz bağlamında yaşanan, ... Sakın bu dünya hayatı sizi aldatmasın, ... Allah ile de aldatmasın (Fâtır, 35/5) şeklindeki Kur’ân ayetinin uyarısına rağmen Allah ile, Allah adına dünyaya aldanmaktır. Öyle ya Retkit için düldülün ne istediği önemli değildi, başörtülü, açık, dindar ve dünyevî olanın bir önemi ve değer farkı yoktu. Asıl olan reytingdi. Bu uğurda üzerine binenin kim olduğuna bakmadan, olumluluk yanılışı ile yorumbilgisini terk etmiş halde<sup>27</sup> havuca odaklanıp hatta onu bir an önce yakalamak için aktör/özne olmak isteyenlerin payına düşen; hediye edilen, yeni ve pahalı sabahlığı dolayısıyla bütün odasını değiştirip sonunda eski sabahlığına pişmanlık kaleme alan Diderot’un kaderini paylaşmak<sup>28</sup> oyuncu/nesne olmak, metalaşmak, şeyleşmektir.<sup>29</sup> Nesneleşmenin, metalaşmanın sadece temsil düzeyinde kaldığını düşünmek ise son derece nahifliktir. Nihayetinde televizyonun aracılık ettiği şey, Lacancı<sup>30</sup> bir çözümleme ile kamera dolayımıyla izleyicinin bakışını merkeze alıp özneleştirme; dolayımlayan aracı/kamerayı onun gözünde devreden çıkararak böylece bakışını içerimleyip özdeşleşme imkânı sunmasıdır. Tabi ki özneleştirdiği, özdeşleşme imkânı sunduğu yerde aynı anda mitik anlam düzeyi ile hem içeriği hem de

<sup>27</sup> Olumluluk toplumu diyalektiği yorumbilgisini terk eder. Diyalektik olumsuzluğa dayanır. Hegel’in “tin”i olumsuz olana sırtını dönmez, ona katlanır ve varlığını onun içinde sürdürür. Olumsuzluk tinin hayatını besler (Chul Han, 2020).

<sup>28</sup> Rivayete göre Fransız düşünür Diderot’a yeni ve pahalı bir sabahlık hediye edilir. Bu sabahlığı içerisinde çalışma odasında otururken çalışma masasının artık eskidiğini ve üzerindeki sabahlığa uymadığını düşünerek yeni bir masa satın almaya karar verir ve alır. Derken bilinç bütünlüğünün bozulduğu bir zincirleme reaksiyon sürecinde eski sandalyesinin yeni masaya, eski halısının yeni sandalye ve masaya, perdesinin eski halısına uyumsuz olduğunu düşünerek bütün odasını değiştirir. Sonuçta eski sabahlığına pişmanlık içerikli bir deneme kaleme alır. Modernlik-medya-popüler kültür hattı üzerinden yapılacak bir dünyevîleşme okumasında Diderot olayı dünyevîleşmenin ne ve nasıl olduğunun hali pürmelalidir.

<sup>29</sup> Bu şeyleşme, aklın öznelleşmesinin biçimselleşmesinin doğal sonucudur (Horkheimer, 2013).

<sup>30</sup> Örnek bir değerlendirme için bkz (Elliott, 2021: 148-149).

izleyiciyi nesneleştirerek dönüştürmesi kaçınılmaz bir durumdur. Bu hüküm hem Huzur Sokağı hem de Kızılılık Şerbeti için geçerlidir. Ancak arada bir fark vardır: Huzur Sokağında yaratılan mit anlatsal, geleneksel ve öte dünyacı bir teodiseye, nitekim iyi ile kötünün, dinî ile dünyevînin birbirini tamamlayıcı ve hikmetli diyalektiğine yaslanır. Son tahlilde bazı şeyler, aşk ile kavuşma/birleşme vs. yarım kalır; hikâyede en azından öte dünyacı geleneksel teodise çerçevesinde anlamlandırılıp doldurulacak boşluklar söz konusudur.

Buna mukabil Kızılılık Şerbeti özellikle güçlü seküler kadın karakterlerin dizideki Sönmez, Kıvılcım, Doğa, Işıl vb. isimleri örneğinde bu dünyacı ve hem insanın hem de dünyanın doğallığına atıfla iyi ve kötüyü, dinî olanla dünyevînin ortak doğasına gönderme yapan hakikat inşası çerçevesinde kurulu bir diyalektik ile sosyodise inşa eder. Bu inşa içerisinde özellikle sakın ha dünyaya aldanma diyen anlatının muhatabı<sup>31</sup> dindar muhafazakârın bu anlatısı dolayımıyla dini-dünyevî gerilimi çerçevesindeki tinini besleyen olumsuzluk diyalektiğine dayalı anlatıya son verir ya da son vermeye çağırır.

Yeşilçam sineması örneğinde açmak gerekirse bilindiği üzere orada da irite edici, sireti ile sureti örtüşmeyen hatta her ikisi de bozuk dinî temsiller konu edilirdi. Ne var ki orada bu temsillerin sunum biçimi izleyiciye Ya sen de mi? dedirtir; her halükarda dini-meta anlatıyı hem temsil hem de izleyici gözünde ayakta tutardı. Buna mukabil bahse konu dizide dinî temsillerin sunum biçimi hem temsil hem de izleyici gözünde Başka ne beklenirdi ki? diyerek anlatıyı yerle bir eder. Görsel olana dayalı yapısı ile gözün inandırıcılık aurasına yaslanıp gösterenin totolojisini devreye soktuğu ölçüde otoriter bir tarzda<sup>32</sup> biliş sürecini bozup bilişi bilinç düzeyinde değil, bakışı zayıflatıp gözü keskinleştirerek hakikati, normalde bir alt birimi olduğu hikmetin yerine inşa ederek gözde ikame eder: Ellul'dan (1998) mülhem ifadeyle

<sup>31</sup> Her şeyden önce din, içsel hakikat anına sahip tipik, hayatın dört cephesini kuşatan ve onu varlığa demirleyen, bir topluluk yaratan, olumsuzluğu da içeren bir *meta anlatı*dır (Han, 2024). Anlatmak birbirine bağlar. Anlatmak ve dinlemek birbirini besler. Anlatı topluluğu dikkatli dinleyicilerden oluşan bir topluluktur. İnsanları bireysel tüketiciler olarak tecrit eden, ayıran dijital ekranlar karşısında onlar artık topluluk değildir (Han, 2024).

<sup>32</sup> İmgeler yoluyla eğitimin, eski Mısırdan Ortaçağa tüm mutlakiyetçi veya paternalist toplumlara özgü olduğunu unutmayalım. İmge, kültürel gelişmeler yoluyla ulaştığımız bir dizi sonucun tartışma götürmez görsel özetidir: yazılı olarak aktarılan kelimelerden faydalanan kültürel gelişmeler yönetici seçkin sınıfa özgüdür, nihai simge ise tabi olan sınıf için üretilir (Eco, 2020: 394).

sözü/kelamı düşürür. Böylece temsili realitenin makul ve hakikat olarak agnotolojik (bilginin değil cehaletin) inşası gerçekleş(tiril)ir.

Bununla ilgili birçok örnek vermek mümkün olmakla birlikte (izleyenler hak verecektir) dindar izleyici bir erkek, dizideki eşi Pempe karakterine mukabil Alev'e veya Işıl'a gitmesin de Abdullah ne yapsın, kadın izleyici ise baba evinde her haliyle kontrol ve denetime hatta baskıya konu, başlangıcından bugüne ve görünüşte problemlü dördüncü evliliğini yapmak üzere olan Nursema ne yapsın demekten; Lacancı tabirle bir ayna imaj olarak arz edilmiş temsillerle özdeşleşmekten kendini alamaz alsa da ötekinin gözünde damgalanmış olmaktan kaçamaz. Böyle bir söylemsel düzenek içerisinde Foucault'un cinsel özgürleşme için söylediğine benzer bir tarzda realite inşa edilerek<sup>33</sup> kartezyan düalizmle yelkenleri şişmiş, yolu Frued'dan geçerken psikolojikleşerek insanın üstü açılması, ontolojik gerçekliği haline getirilmiş ikilikleri; hatta buna dayalı çarpıklıkları izleyen gözünde boşluksuz ve kusursuz bir hakikat haline getirerek; aslında hem insani hem de İslâmî açıdan patolojik olanı insani şeyler şeklinde hakikat olarak meşrulaştırır.

**Sonuç Yerine:** Dünyevîleş(tirme)nin Yolu İslâmîleş(tir)mekten (mi) Geçer

Dünyaya yukarıdan bakan, onu gönül gözü ile gören; 'Sakın ha aldanma!' tembihî örneğinde dünyaya karşı sırt çevirmeyen ancak olumsuzluk temelli bir diyalektiği öneren bir anlatının muhatapları, dünya gerçekliğini kutsal ve profan olarak ikiye bölen gözü, bakışın yerine ikame ederek, profanı/sureti, hakikat olarak inşa edip yayan, dünya ile olumsuzluk diyalektiği üreten modernlikle zorunlu bir diyalektiğe girmiştir. Bu diyalektikte doğal olarak önce bilinci bulanıklaştırmış derken bilinç dışı, modernlik olan bir tavırla dünya gerçekliğine/modernliğe karşı ideolojik tepkiler üretmiştir.

<sup>33</sup> Foucault'un (2007) iddiasıyla cinsellik, Hristiyan doktrini tövbe olarak günah çıkarmanın, yerini bir soruşturma olarak günah çıkarmanın almasıyla birlikte 18. yüzyılda ortaya çıkmış modern bir tanım ve icattır. Geleneksel kültür ve uygarlıklar tarafından yaratılmış erotik duyarlıktan, üreme gibi aşkın amacından doğal bağlantısının koparılmasıyla haz temelli tanımlanması, doğum kontrol teknolojilerinin, hamileliğin suni üretimi vb. gelişmeler ile birlikte cinsellik, özerkleşmiş ve bunun sonucu cinsel özgürleşme ortaya çıkmış; cinsel çeşitlilik gelişmiş ve "cinsel sapıklık" çökmüştür.

Önceleri ya o/Müslüman ya bu/moderndünyevî olmayı dayatan modernitenin soğuk yüzü karşısında anti modernleşmeci bir tavır takınmış derken 20. yüzyılın ikinci yarısında agorafobik bir tavırla dışarıya çıkmış, dünyaya karşı sakınma yerine kahramanlığa soyunmuş, ileriye atılmış neoliberal dünya aklının yörüngesinde para-servet ile tanışmış, buradan devşirdiği bir güç ile modernitenin araçsal aklını ve araçlarını kullanarak/onlar tarafından kullanılarak, modernliği/dünyayı İslâmîleştirmeye yönelmiştir. Göz, havuçta/İslâmîleş(tir)mekte olduğu için aslında üste binenin, o koşarken duranın/havucu tutanın kim olduğuna bakmadan bir iki ısırık alma ümidiyle metastas etkisi yaparak her alana sıçrayan bir İslâmîleş(tir)me peşinde yol alırken 21. yüzyılın ilk yıllarında özellikle sosyo-politik düzlemde kazanılmış iktidarın verdiği özgüvenle olsa gerek akışkan, meta anlatıların sonunu ilan ederek her şeye yer açan post-modern ortamda medya ve popüler kültür alanında da aktör olmaya girişilmiştir.

Modernlik-medya-popüler kültür hattında dünyevîleşmeye dair buraya kadar yaptığımız değerlendirmeler bizi yanıltmıyorsa özellikle medya ve popüler gerçeklik düzeyinde yaşanan, İslâmîleş(tir)elim derken giderek dünyevîleş(tir)mehtir. Hal böyle ise artık dünyevîleşme terimini, yerine realiteyi kavrayıcı başka bir terim bulamadığımız sürece üstünü karalamadan ama çizerek kullanmak durumunda olduğumuzu belirtmeliyiz. Kaldı ki nasıl tanımlanırsa tanımlansın dünyevîleşme, bilinçli ya da bilinç dışı bir şekilde ama her halükarda bilişsel, duyuşsal ve davranışsal düzlemde bütünlüklü bir kaymayı, dünyevî olanda huzur bulmayı imler. Halbuki Kızılıcak Şerbeti temsilleri örneğinde yaşanan, bi-huzur olmaktır. Gerçek bir hayat hikâyesinden uyarlandığı doğru ve televizyon bir yönü ile realiteye paralel temsil dünyası ise o halde hem o/dindar, hem bu/modern-dünyevî; ne o/dindar, ne bu/modern-dünyevî diyebileceğimiz tarzda temsillerin çeşitliliği ve yaygınlığı içerisinde durum aslında yukarıdan postmodern toplumsal zemin üzerine düşmüşlük halidir. Yok, eğer televizyon realiteden ayak almakla birlikte hermeneutik ve ideolojik işleviyle yarattığı temsiller dolayısıyla mitik anlamlar üretip bu anlamlar çerçevesinde realiteyi ve bakışı yeniden inşa ediyorsa o zaman da bu aşağıdan/post modern insani şeyler zemininden yukarıya/dinî olana yükselmek olabilir. İkinci durumda, dünyevî gerçeklik her ne ise o, aynı zamanda teleolojik bir süreçle teolojik/dinî olanın çatlaklarına sızıp onu bozarak çarpık veya kusurlu realitenin kusursuz temsiline dönüş(ütürülü)yor; teolojikleşiyor demektir. İster yaralı, ister melez, ister yarıksun her hâlükârda bulanık olduğu kesin bir bilinç hali ile hareket edildiği için

daha muhtemel gözükün bu durumda Sakın ha aldanma! diyen söz/ke-lam görünüşte halen yukarıda olsa da çoktan yere düşmüş, dün-yevîleşme=Allah adına veya adıyla aldanmak olmuştur.

Din sosyolojik açıdan bu, gayet normal ve anlaşılabilir bir du-rumdur. Ne var ki anlatı sonrası toplum diye tanımlanan post-modern ortamda din adına hareketlenenlerin dikkate alması gereken tehlike, özellikle Judeo-Hristiyan bir teolojistiği olduğu aşikâr olmasa da mo-dernliğin yörüngesinde kendine özgü bir teolojisi olan medya ve kitle iletişim araçlarını otantik anlatı lehine kör bir cesaretle kullanmanın Frenkeştayn kompleksine doğru yol almak anlamına geldiğidir. Bu uyarı tarihin ve dünya gerçekliğinin akışına ters ve anokronik bulunabilir. Ama unutmayalım ki Ashabı Kehf örneğinde Kur'ân bazen ve özellikle tarihin akışının, başkası gibi olmak dışında bir şans tanımadığı durumda anokronik kalmayı olumlar ve yeniden dünya gerçekliği ile irtibata geçildiğinde, geçilmesi gerektiğinde telattuf, bir yönüyle diplomatik veya incelikli bir ilişkiyi önerir. Kim bilir belki de onun muhatapları açısından dünyevîleşme, dünya hayatı ile olması gereken bu diplomatik/incelikli ilişkinin kaybedilmesidir.

Son tahlilde, dünyevîleş(tir)menin ne ve nasıl olduğunu konuş-manın zamanı çoktan geçmiş olsa gerektir. Artık bir söylem haline geldiği ölçüde onu konuşmak herhangi bir gerçeği açığa çıkarmaz tersine örtük bir işlevle gerçekliği gizler veya olup olmadığı yerde onu hakikat haline getirip varsa bir hikmeti onu da yok eder. Kaldı ki bir meta anlatı olarak onun da sonu gelmiştir. O halde artık mesele ne yapılacağıdır. Ne yapılabileceğine ilişkin bir yol haritası inşa etme adına; niha-yetinde dünyanın birbiri üzerine binen bir ontolojisi, epistemolojisi ve metodolojisi vardır. Kur'ân'ın ifadesiyle onun ontosu, oyun ve eğlence olmak, gelip geçicilik; tıpkı bir medya içeriği gibi öte dünyanın göste-reni olmaktır. Epistemolojik bileşeni bu haliyle bir hakikat ve özellikle hikmettir, metodolojisi her halükarda aldatmaya çalışmaktır. Aldatılacak olan ise bilinç, dolayısıyla insandır. Bu nedenle uzun vadede yapılması gereken, insanı konuşmak ve onu dünya gerçekliğinin bu bileşenlerine aldanmamak üzere ontolojik, epistemolojik ve metodolojik düzeyde yeniden kurmaktır. Bu uğurda atılacak ilk adım dünyevîleş-meye götüren ya da onun ürünü düalist insan tanımının üzerinden geriye doğru atlayıp insanı tarihselliği ve tinselliği içinde kaybettiğimiz yerde yeniden yakalayıp bugüne çağırmasıdır. Böyle bir arayışı olanlara başka herhangi bir dilde mota mot karşılığı olmadığı oranda bize özgü Türkçe insan/gönüle doğru gitmeyi önerebiliriz. Kısa vadede ise yapılması gereken, havuca bakıp hız yapmak yerine biraz yavaşlayıp ha-vuca değil onu tutana ve durana bakmaktır.

## MÜZAKERE

Asım YAPICI\*

### **Modern ve Postmodern Sekülerlik Biçimleri: Dünyevîleşme Sürecinde Din ve Yeni İnsan**

Pozitivist paradigmadan beslenen sosyal değişme ve farklılaşma kuramcılarında göre toplumlar sırasıyla avcılık-toplayıcılıktan tarıma dayalı geleneksel yapıya, oradan da sanayi toplumuna doğru evrilmiştir. Günümüzde ise *dijital toplum*, *bilgi toplumu*, *küresel toplum* ve *risk toplumu* isimleriyle adlandırılan sanayi sonrası toplum tipine geçiş yapıldığından bahsedilmektedir. Bu anlamda modernitenin ötesine geçildiği ve adına postmodern denilen yeni bir çağın yaşandığı söylenmektedir (Harvey, 1997; Yapıcı ve Yıldırım, 2003). Tam da bu noktada toplumsal yapının tarıma, sanayiye veya teknolojiye dayalı olmasının sadece sosyoekonomik yapıyı değil, bununla birlikte insanların değer tercihlerini, din anlayışlarını ve dinî yaşama biçimlerini de etkilediğini söylemek gerekir. Bu nedenle sekülerleşme olgunu “modern sekülerleşme” ve “postmodern sekülerleşme” şeklinde ikiye ayırarak incelemek işlevsel olabilir. Aksi halde dünyevîleşmenin modern ve postmodern biçimlerini tanımlamak ve tahlil edebilmek zorlaşır. Bu nedenle “dünyevîleşme” ile ilgili tartışmaları modernlik ve postmodernlik üzerinden tartışmanın daha anlamlı olacağı kanaatindeyiz.

### **Modern Sekülerleşme: Metafiziksiz Dünyevîleşme**

Avrupa’da başlayan Rönesans ve Reform hareketleri, coğrafi keşifler, Aydınlanma felsefesi, pozitivist dünya görüşünün gelişmesi ve Sanayi Devrimi; insanların sadece günlük hayatlarını etkilemekle kalmamış aynı zamanda onların din anlayışlarını, dinî yaşama biçimlerini ve geleneksel değerlere bağlılıklarını da derinden ve köklü biçimde sarsıntıya uğratmış ve dönüştürmüştür. Bu süreçte bir yandan geleneksel Katolikliğe karşı Protestan dünya görüşü ortaya çıkarken bir yandan da din olgusu ciddi biçimde sorgulanmış, eleştirilmiş hatta modern hayatta geleneksel dinin yer alamayacağı şeklinde görüşler

---

\* Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

ileri sürülmüştür. Diğer bir ifadeyle Protestanlık dünyayı kutsallıktan arındırıp seküler bir düzen kurmaya çalışırken “Tanrı’yı bir başka gezegene tatile gönderme” ihtiyacı hissetmiş; materyalizm ve pozitivizmden beslenenler ise Tanrı’yı ve O’nunla ilişkili kurumları reddetmeyi tercih etmiştir (Yapıcı, 2007).

Sanayi toplumuna geçiş; şehirli nüfusun artışı, din dışı yaşamın yüceltilmesini, kadın hareketlerini ve bireyciliği beraberinde getirmiştir. Tüm bunlar, Hıristiyanlığın temel inanç esaslarının ve ahlâkî değerlerinin akıl ve bilim öncülüğünde eleştirilmesine sebep olmuştur. Hıristiyanlık, bu sancılı süreçle baş etmeye çalışırken Weber’in (1964) “dünyaya dönük zahit” diye isimlendirdiği dindar tiplmesi, makul ve makbul bir tip olarak kabul edilmiştir. İşte bu noktada din anlayışlarının ve dinî yaşama biçimlerinin sosyokültürel yapıda ortaya çıkan değişimlere bağlı olarak farklılaştığı görülmektedir. Çünkü zihniyet itibarıyla akıl-kalp, ruh-beden, fizik-metafizik, bilim-din vahdeti üstüne kurulu geleneksel toplumlarda her şeyin ölçüsü Tanrı/tanrılar ya da kutsal kitap/kitaplarken modernite ile birlikte her şeyin ölçüsü akıl ve bilim olmuştur (Yapıcı, 2018a). Geleneksel toplumlarda fiziksel ve sosyal tüm hadiseler dinî imgeler, simgeler ve kıssalar üzerinden yorumlanırken modernite açık, nesnel, bilimsel ve somut olanın peşine düştüğü için dinî olan unsurları ya reddetmiş ya da en azından görmezden gelmiştir. Hatta dinin modern gündelik yaşama uygun olmadığı, bu nedenle onun öncelikle toplum daha sonra da birey üzerindeki etkisinin zamanla azalacağı, nihayet tamamen yok olacağı iddia edilmiştir (Özay, 2007; Yapıcı, 2012). Bu nedenle modernlik bilinci yükselip yaygınlaştıkça din ve gelenek yoğun biçimde eleştirilmiş, böylece Orta Çağ dinsel bilincinden farklı yeni bir bilinç durumu ortaya çıkmıştır. Buna göre dogmatik düşünceye karşı akıl ve bilimle savaşılan, din ve geleneğin etkili olduğu alanlarda akıl ve bilim, yeni bakış açıları ve çözüm önerileri üretecektir. Neticede insanın gerçekliği algılamasında bilimsel bilgiler ve makul kabuller dışında kalan bütün geleneksel bakış açılarının reddedildiği bir dünya kurulmuştur. Bauman (1998, s. 245) bu durumu; “*Hedef, yeryüzünde aşkın ya da doğüstü hiçbir desteğin olmadığı, özgürlük ve mutluluğun egemen olduğu insani bir düzen kurmaktı.*” diye ifade eder. Wagner’e (1996, s. 29) göre bu yeni düzende din ve Tanrı kaynaklı iyi, doğru ve hakikat gibi kavramlar önemini yitirmeye başlamıştır.

Evrenin kutsaldan arındırılması süreci olarak gündeme gelen modern sekülerleşme olgusu ve bunun yol açtığı modernlik bilinci, yaklaşık iki yüzyıl hem toplumsal yapıları hem de bireysel bilinçleri

örselemiştir. Bu bağlamda katı sekülerleşme kuramcıları, modernleşme ile birlikte dinin önce siyasal ve sosyal etkinliğini kaybedeceğini, daha sonra bireysel bilinçten de tamamen silinip gideceğini; ılımlı sekülerleşme yorumcuları ise sosyal ve siyasal hayattan çekilen dinin asıl yeri olan vicdanda ikamet edeceğini hatta etmesi gerektiğini savunmuştur (Yapıcı, 2012; Yapıcı, 2018a; Köse, 2002). Bilimsel ve teknolojik ilerlemelerin yol açtığı olağanüstü başarılar, insanın ve onun akılcı potansiyelinin tanrılaştırılmasına neden olurken dine ve geleneksel değerlere bağlılığı zayıflatmıştır. Öyle ki modern dönemde müntesiplerine sağlam bir dünya tasavvuru sunamayan dinsel inanç ve pratikler, en iyi ihtimalle zayıf bir kimlik referansına dönüşmüştür (Turner, 2003). Metafiziğin toplum ve birey üzerindeki etkinliğinin gittikçe azalarak yok olacağı varsayımına dayanan bu süreci *modern sekülerleşme* şeklinde tanımlamak isabetlidir.

### **Postmodern Sekülerleşme: Metafiziğe İnançla Birlikte Dönüşüm**

Modern düşünce ve kültüre radikal bir eleştiri olarak ortaya çıktığı varsayılan postmodernite, kimilerine göre modernizmden köklü bir kopuş, kimilerine göre modernizmin rafine edilmiş ileri bir halidir (Fukuyama, 1989). Postmodernite teriminde geçen “post” yani “sonrası” ya da “ötesi” ifadesi önemli bir vurgudur. Çünkü “post” ile her şeyin sona erdiğine atıf yapılmaktadır. Bu süreçte tarihin, toplumun, ideolojilerin hatta dinin sona erdiği bile iddia edilmektedir (Giddens, 2000, s. 559). Postmodernliği en iyi vurgulayan ikinci kavram ise “self” yani “öz” ya da “kendilik”tir.

Harvey (1997) dahil pek çok araştırmacı modernlik ve postmodernlik arasında “parçalanma”, “gelip geçicilik”, “kaotik değişim”, “kuralsızlık”, “belirsizlik”, “süreksizlik”, “melezleşme” ve “çeşitlilik” gibi konularda önemli farklılıklar olduğu kanaatinde. Bu nedenle postmodernlik, hakikati kendi bütünlüğü ve özerkliği içinde kavramaya çalışır. Bu ise tek bir hakikatin olmadığı, bakış açısına göre farklı hakikatlerin olabileceği düşüncesini doğurmaktadır. Postmodernliğe göre herkes aynı anda haklı olabilir. Çünkü gerçek(ler) karmaşık olduğu için nesnel ve mükemmel bilgi aramak hem anlamsız hem de işlevsizdir. Gelecek önceden bilinemez ve kestirilemez olduğundan dolayı bilimde ve gündelik yaşamda neden-sonuç ilişkisi aramak da gereksizdir.

Modernlik olması gereken üzerine temellenirken postmodernlik, olanı kendi otantikliği içinde olduğu gibi kabul etme eğilimindedir (Bauman, 2000; Lyotard, 1994). Bu nedenle modern dönemde felsefe, etik, sanat, siyaset ve din dâhil hemen her alanda rasyonel bir çerçeve ve büyük boy kuramlar geliştirilirken postmodernliğin otoriter yapı arz eden kuramlardan hoşlanmadığını, dahası birey ve yerellik üzerinden her türlü farklılığın korunmasını talep ettiğini görmekteyiz. Bununla birlikte postmodern yapıda birey ve toplumun edilgen olduğunu söylemek gerekir. Zira her şeyi yöneten ve yönlendiren asıl unsur, teknoloji ve medyadır. Baudrillard (2011) süreci *simulakrların istilası* olarak tanımlamaktadır. Bununla şu kastedilmektedir: Özgün olan gitgide silikleşir, önemini yitirir ve zamanla yok olur. Sonuçta ortaya çıkan kopya, gerçekliğin yerini alır; hatta ileri teknoloji sayesinde bu kopya, özgün olana o denli yaklaşır ki, orijinalin anlamı ve değeri neredeyse tamamen ortadan kalkar. Bu bağlamda, adeta bir “bilinç üretim sanayisi” gibi işlev gören dijital medya araçları, toplumu yönlendirirken aslında bilinçsizleştirir. Avcı’nın (2020) ifadesiyle “enformatik cehalet” hali tezahür eder yani insanlar, bilgili gibi görünen cahillere dönüşür.

Bauman’ın da (1998, s. 46) vurguladığı üzere modernlik dünyayı büyüden kurtarıırken postmodernlik onu eski gizemine kavuşturarak yeniden büyüyle hale getirmektedir. Bu nedenle modernliğin ilkesellik, açıklık, seçiklik, sayılarla ifade edilebilirlik, hesaplanabilirlik, mantıklılık ve tutarlılık takıntısına karşı çıkan postmodernlik, belirsiz ve rastlantısal olanı önceler. Esasen “dinsellikte artış” ve “maneviyata dönüş” şeklinde ifade edilen kavramlaştırmalar bu bağlamda dikkat çekicidir. Hatta modernliğin parçaladığı (ya da en azından kırılğan hale getirdiği) bireysel ve toplumsal gerçekliği, postmodernliğin din ile onarmaya çalıştığı bile iddia edilmektedir (Murphy, 1995). Kanaatimizce modernlik, açık seçik düşman bellediği ve bunu alenen ilan ettiği din ve metafizik karşısında kesin bir galibiyet alamamıştır. Berger’in de (2001) haklı olarak vurguladığı gibi İran gibi dinin lehinde olan yerler bir yana SSCB gibi dinin aleyhinde politikalar üretilen coğrafyalarda bile din yok olmamış hatta bireysel boyutlarıyla daha fazla etkileyici, fakat tamamen geleneksel olmayan bir tarzda varlığını olanca gücüyle hissettirmeye başlamıştır (Hervieu-Léger, 1996; Had-den, 2002). Buna “dinin krizinden sekülerizmin krizine” (Berger, 2002) diyenler olduğu gibi “Tanrı’nın intikamı-rövanşı” (Kepel, 1992) adını verenlere bile rastlanmaktadır.

Altını çizmek gerekir ki hem modernite hem de postmodernite, özünde seküler bir dünya görüşünü temsil etmektedir. Bununla birlikte *modern sekülerlik*, dine açıkça karşıtlık içerirken *postmodern sekülerlik* “kuzu kılığına bürünmüş kurt” gibi örtük bir şekilde insanların Tanrı tasavvurlarını, dinî algı ve yaşayışlarını dönüştürmektedir. Postmodern düşünürlere göre Tanrı ve vahyin gerçekliği yoktur. Postmodernliğe göre din, bireysel ve sosyal hayatta işe yarıyorsa yani pragmatik bir tarafı varsa değerlidir. İşte burada dinin özsel açıdan değil sadece işlevsel açıdan ele alındığını görmekteyiz. Zira Tanrı; insana, topluma, yaratılışa ve dünyaya anlam ve yön veren nihai hakikat olma özelliğini kaybetmiştir. Dinselliğin beraberinde getirdiği varsayılan sevgi, yardımlaşma ve adalet duygusu da temelde Tanrı tarafından vahyedilen faziletler değil aksine özneler arası ilişkilerden mülhem erdemlere dönüşmüştür (Murphy, 1995; Perşembe, 2003).

Bunun anlamı şudur: Dinî değerler, seküler ahlâkı korumak için vardır. Ancak gerek bilinç sekülerleştikçe gerekse bireysellik egoizme dönüştükçe ahlâkî temelleri kuvvetli dinî algı ve yaşayış kaybolmaya; bunların yerine erdemleri göz ardı eden psikolojik dinsellikler ve bireysel maneviyatçı (spirituel) eğilimler öne çıkmaya başlamıştır. Çünkü postmodernliğin her şeyi metalaştırma sürecinden din ve maneviyat da nasibini almaktadır (Turner, 2003, s. 27). Son tahlilde modernite dini dışlarken postmodernite onu tüketim kültürünün bir parçası haline getirmektedir. Bu dönemde insanlar, inançları aklî temeller üzerinden kabul ya da reddetmemekte, aksine bunları gündelik ihtiyaç ve kaygılara cevap verdiği yahut veremediği ölçüde benimsemekte ya da benimsememektedir. Bu hususu Roy (2003, s. 75) *dinin bireyselleşmesi* olarak kavramsallaştırmaktadır. Bunun anlamı şudur: Temelde vicdani bir hal alan dinin sosyal hayata yansıyan etki boyutu zayıflamaya yüz tutacaktır. Bununla birlikte içsel manevi arayışlar, tüketim kültürünün bir parçası olarak artarak var olmaya devam edecektir.

Tüketim kültürünün temelini oluşturan hedonizm hem günlük hayatı hem de dinî yaşantıyı derinden etkileyecek (Turner, 1996; Sarıbay, 1998), dahası küresel bütüne doğru çekilen din, geçmişte özdeşleştiği tarihten ve gelenekten uzaklaşacak, böylece otantikliğini kaybedecektir. Bu durum doğal olarak dinî kimliklere de yansımakta yani dinî kimlikler de otantikliğini kaybetmektedir (Yapıcı – Yıldırım, 2003). Postmodern dönemde çokça görülen yeni dinimsi/ruhsal/manevî/şifacı hareketleri ve cemaatleri, bu bağlamda değerlendirmek ilginç sonuçlar verebilir. Ayrıca medyada dinsel anlayışların tartışılması

da söz konusu metalaştırmayı sürekli beslemektedir (Aktay, 1998, s. 310). Bu yeni dünyanın en önemli amacı; özgürleşme ve kendilik adına din, tanrı ve gelenek dâhil bireysel gelişimin önündeki tüm engellerin kaldırılmasıdır. Bu bağlamda günümüzde pek çok şeyin başına “self” (öz/kendilik) ön ekinin getirilmesini tekrar vurgulamak gerekir.

### **Postmodern Dünyevîleşme: Din Başka Dünya Başka Anlayışı**

Din ile ahlâkın, dünya ile ahiretin, madde ile mananın, fizik ile metafiziğin, şekil ile özün birbirinden farklı olgular olarak algılanması yeni bir insan modelini beraberinde getirmiştir. Söz konusu yeni insan ya dinden ve metafizikten tamamen uzaklaşarak katı bir şekilde sekülerleşme eğilimi göstermiş (modern sekülerleşme) ya da din ve inancı sadece ahirete tahsis ederek dünyevî yaşantısını dinî ve ahlâkî değerlerden bağımsızlaştırarak yaşamayı önclemiştir (postmodern sekülerleşme). Neoliberal kapitalizme eklenilen yeni insan yaşadığı ruhsal boşluğu birincisi *kısmen dine dayanan maneviyatçı akımlarla*, ikincisi *dinden tamamen soyutlanmış ruhsal şifa arayışlarıyla*, üçüncüsü ise *sadece uhrevî kaygılardan beslenen geleneksel dindarlık biçimleriyle* doldurmaya çalışmıştır. Birinci grupta yani kısmen dine dayanan maneviyatçı akımlarda, zayıflatılmış hümanist bir Tanrı tasavvuru mevcuttur. Tanrı'nın bu şekilde tasavvuru, ister istemez ahiret bilincini de zayıflatmıştır. İkinci grupta yani dinden tamamen soyutlanmış şifacı akımlara yönelenlerde kadir-i mutlak bir Tanrı fikri ve ahiret bilinci genellikle mevcut değildir.

Üçüncü grup yani dini sadece ahiret için yaşayan bireyler ise görünürde ahiret bilincini güçlü bir şekilde hissetmekte ancak onlar bu hislerini dünyevî yaşantılarına yansıtılmamaktadır. Bunların din algısı, inanmak ve ibadet etmek üstüne kuruludur. Çünkü onlar için din, dünyayı düzenleyen kurallar sistemi ve anlam kaynağı değildir. Dahası bu grubun din anlayışı ve ibadet davranışı sadece cehennemden korunmaya matuftur (Yapıcı, 2024a). Anlaşılabacağı üzere dünya ve ahiret ayrımı neticesinde ahiret bilinci sadece uhrevî kaygılarla ilişkilendirilmektedir. Fakat bu durum dinlerin arzuladığı “insanı kâmil” arayışının filizlenmesine ve gelişmesine yetmemektedir. Kuşkusuz ahiret bilinci güçlü olan ve bu bilinci gündelik hayatlarına az ya da çok yansıtan bireyler de mevcuttur. Bunlar, inandıkları dinin taleplerine riayet ederek yani mensup oldukları dinin beklediği insan modeline uygun tutum ve davranışlar sergileyerek adeta karıncayı bile incitmekten sakınan şahsiyetlerdir. Dünyayı geçici bir konak olarak algılayan bu tür insanlar için hayatın anlamı; dertliye derman olmak, zorlanan insana omuz

vermek, muhtaçları gözetmek, mütebessim yüzleriyle kalplere refahlık sunmak, helal haram sınırlarına riayet etmek dahası öfke, cinsellik, makam ve para gibi insanı hataya sürükleyen olumsuz duyguları (şehvetleri) kontrol edebilmekle eşdeğerdir. Anlaşılacağı üzere bunlar, sadece hesap verme arzusuyla değil Allah'ın istediği insan olma bilinciyle sonsuzluğa taliptir. Hayatlarına çok özel bir anlam arama peşinde olmadıkları gibi anlamsızlık çılgınlıkları da atmamaktadırlar. Zira anlam kaygısı, mutsuzluk ve huzursuzluğun beslediği anlamsızlık idrakiyle yakından ilişkilidir (Yapıcı, 2024a).

Malum olduğu üzere Müslüman alimlerinin din tanımında “dünya ve ahirette saadete ulaştırın” ifadesi geçer. Dikkat edilecek olursa burada dünya ve ahiret ayrışmamakta, vahdet bilinci öne çıkmaktadır. Aşikârdır ki İslâmiyet, ahireti değil dünyayı tanzim etme iddiasındadır. Zira ahirette saadete ulaşabilmek, inanan insanın dünyevî yaşantısına göre gerçekleşebilir. Ancak din ve ahlâkın ayrıştığı noktada ahiret bilinci, bireyin dünyevî yaşantısını yeterince tanzim edemez. Dünyevî arzularından feragat ve fedakârlık yapmak istemeyen yeni insanın ahiret inancı, artık onun dünyevî yaşantısını dönüştüren bir olgu olmaktan çıkar. Postmodern insan; helal haram sınırlarını pek gözetmeksizin haz merkezli yaşamayı, bununla birlikte az ya da çok dua ve ibadet ederek cennete ulaşmayı arzular. Bu durumu, Allah'ın her yerde bizi gördüğü bilincini bastırarak ahlâkî sorumluluk hissetmeden ve hesap verme endişesi yaşamadan ahirette sonsuz bir hayatı arzulamak şeklinde nitelendirebiliriz. Esasen tam da bu noktada postmodern sekülerleşme denilen olgunun inanan insanlara yansıma şekli olan dünyevîleşmeyi bulabilmek mümkündür. Zira dinî ve ahlâkî değerlerin hassas bir sorumluluk hissiyle yaşanması (takva) unutulmuş gibidir. Çünkü takva; bireyin dünyevî yaşantısına belirli sınırlar getiren, onu erdemli davranmaya, yaşanabilir bir dünyaya ve ruhsal kemale davet eden ilahî talebin inanan insanın bilincinde kökleşmesinden ibarettir. Şu hususu açıkça vurgulamak gerekir ki takva hali sadece fikhî kurallara sıkı sıkıya uymakla ilişkili değildir. Zira ahlâkî erdemleri dikkate almayan bir Müslümanın takvalı davrandığı söylenemez.

Ahiret bilincinin zayıfladığı bireylerin zihinlerindeki Tanrı tasavvuru da farklılaşmaktadır. Öyle ki artık Tanrı'nın istediği insan anlayışından insanın istediği Tanrı anlayışına doğru hızlı bir dönüşüm yaşanır (Yapıcı, 2024b). Tanrı'nın talep ettiği insan; cinsellik, saldırganlık, öfke, haksız kazanç, yalan, iftira ve gıybet gibi olumsuz duygu,

düşünce ve davranışlarını kontrol edebilen bir varlıktır. Böyle bir insan, ahlâk ve değerleri Tanrı'nın talep ettiği davranış kalıpları olarak görme eğilimindedir (Vergote, 1999). Ancak günümüzde hedonik arzuları tatmine müsaade eden, bencilliği önemsemeyen, her halükârda seven ve affeden bir yaratıcı (Tanrı) tasavvuru inşa edilmeye çalışılmaktadır. Bir defa gelinen bu dünyayı mümkün olduğu ölçüde doyusya yaşamak gerekir düşüncesi; helal ve haram, sevap ve günah, caiz ve caiz değil şeklinde kural koyan, böylece hazları ve şehvetleri -meşru ölçüler dışında- sınırlayan Tanrı inancının zayıflamasına zemin hazırlamaktadır. “Kayboluyor içimde Tanrı'nın titrek sesi” (Yapıcı, 2018c, s. 57) dizesinde geçtiği gibi, Tanrı'nın içimizdeki sesi olan vicdan her geçen gün yitip gitmektedir. Böyle bir Allah tasavvurunun ahiret bilincinin zayıflamasına neden olması, yadırganacak bir durum değildir. Keza zayıflayan ahiret bilinci de Allah tasavvurunun insanî taleplere göre yeniden şekillenmesini beraberinde getirmektedir. Hakikatin ölçüsünün din ve vahiyden insanın beklentilerine göre şekillenmeye başladığı postmodern dünyada, ahiret bilincinin önce zayıflaması sonra da kaybolmaya yüz tutması, aslında beklenen bir değişimdir. Çünkü ahirette hesap verme bilinci, meşru zeminde yaşanmayan her türlü arzu ve hazzın önünde koruyucu faktör (manevî kalkan) vazifesi görür. Dinî şuur yükseldikçe daha da kuvvetlenen bu faktör/kalkan, dinî şuur zayıfladıkça koruyucu özelliğini kaybederek kırılğan bir hal alır.

“Ertelenen haz, haz değildir.” anlayışının her geçen gün yaygınlaştığı dünyada birey açısından hiç yaşanmamış ya da yarım kaldığı için tamamlanamamış arzular, yoğun bir kaygı ve mutsuzluk kaynağı haline gelmektedir. Doyusya yaşamak için gelinen bu hayatta hazların önündeki en küçük aksaklık, yoksunluk ve çaresizlik duyguları içinde bocalamaya bu da anlamsızlığa neden olmaktadır. Yaşamak için aranan temel gerekçe, hazlarla yaşamak olduğu zaman hayatın anlamı üst amaçlara değil geçici heveslere göre şekillenmektedir. Geçici hevesler elde edildikçe de anlam kaybına bağlı olarak mutsuzluk çılgınlıkları duyulmaktadır. Aslına burada çift yönlü bir besleme yaşanmakta; anlamsızlık mutsuzluğu, mutsuzluk da anlamsızlığı harekete geçirmektedir.

### **Yeni Medyada Din ve Dindarlık: Dünyevîleşmenin Postmodern Yansımaları**

Medya tarafından beslenen *üç kamusal din alanı* vardır. Lundby'a (2017, s. 241) göre bu alanlar; “dine, din dışı bakışın gerçekleştiği seküler *gazetecilik* alanı”, “dinî unsurların, popüler söyle-

min bir parçası haline geldiği *kültürel alan*” ve “dinî kurumlar tarafından yönetilen *dinî medya alanı*” şeklinde ifade edilebilir. Gerek Hjarvard (2008; 2012) gerek Lövheim ve Axner (2015) kamusal dini, söz konusu üç alanda vuku bulan medyatikleşme süreciyle ilişkilendirmektedir. Esasen Lundby'nin de (2017, s. 259) vurguladığı üzere, bahsi geçen her üç alandaki kurumsal değişiklikleri anlayabilmek için medyatikleşme sürecine odaklanmak gerekir. Lövheim ve Axner (2015, s. 49) kamusal dinin gazetecilik, kültür ve medya alanlarına dördüncü olarak *dijital alanı* eklemektedir. Zira Rasmussen'in (2014, s. 1319) belirttiği gibi, internetle birlikte kamusal alan, her zamankinden daha fazla etkileşim odaklı, kapsayıcı ve karmaşık hale gelmiştir. Bu tespit, kamusal siyaset alanını kapsadığı kadar kamusal dinî alan için de geçerlidir. Aslına bakılırsa her iki alan sarmaş dolaş bir biçimde iç içe girmiştir.

### **Gazetecilik Üzerinden Din: Dinin Sorgulanması ve Sekülerleşme**

Gazetecilik alanında dinin ele alınması genellikle siyasî bir anlam taşır. Zira gazetecilik alanı, dini ele alırken haber gazeteciliğinin atıfta bulunduğu seküler normlara uygun hareket etmeye çalışır. Dini, kamusal siyaset alanına sokan bu durumu Hjarvard (2012, s. 31) gazeteciliğin olgusalılık ve sorumluluk paradigmalarına dayanarak “din üzerine gazetecilik” diye adlandırır. Lövheim ve Axner'a (2015, s. 48) göre bu alanda faaliyet gösteren medya türleri, özellikle haber gazeteciliği ve başyazılar, dinî içeriği şekillendirmekte hatta dinî haberlerin eleştirel sorgulama kriterlerine uygun olması için yoğun bir baskı uygulamaktadır. Çünkü dinî kurumlar, medyada genellikle eleştirel haberlerin nesnesi haline gelebilmektedir. Lundby'nin (2017, s. 259) ifadesiyle söylenecek olursa seküler gazetecilik alanı üzerinden sunulan çarpıtılmış dinî temsiller, halk arasında kamusal din anlayışlarının dönüşümüne zemin hazırlamaktadır. Hjarvard'a (2011; 2015) göre medya aracılığıyla hem toplum yeniden kutsallaştırılmakta hem dinî yapılar kurumsal otoritesini yitirmekte hem de kurumsal temeli olmayan seküler ritüeller teşvik edilmektedir. Dahası laik medya açık ya da örtük biçimde eleştirdiği kurumsal din ile çıkar çatışmasına girmektedir. Bu tür çatışmalar bilhassa düğün, cenaze vb. ritüellerin güncellenmesi ve yeniden yaratılmasında etkin bir rol oynamaktadır. Seküler gazetecilik alanındaki dinî söylemler, yer yer paranormal düşünceleri, bireysel maneviyatçılığı ve New Age şifacılığını besleyici olsa da son

tahlilde kurumsal geleneksel dine karşı bir duruş sergilemekte, bu da postmodern sekülerleşmenin önünü açmaktadır.

### **Kültürel Kamusal Alanda Medyatikleşen Din: Banal Dinin Doğuşu**

Temelde haberler ve siyasî tartışmalarla meşgul olmayan; fikirlerin, değerlerin, duyguların ve hazzın odak noktası haline gelen kültürel kamusal alanı kapsayan medya, doğaüstü veya dünyevî unsurları kullanarak dinî olguları ve dinî gelenekleri popülerleştirmektedir (Lövhheim ve Axner, 2015; Lundby, 2017). Hjarvard (2012, s. 35) medyatikleşen dinin en azından üç temel hususta dönüşüme uğrayabileceğinden bahseder:

a) Medya, toplumdaki dinî konular hakkında birincil bilgi kaynağı haline gelir. Bu durum, dinin toplumdaki anlamını ve önemini tanımlama ve çerçeveleme bakımından dinî kurumların ve dinî şahsiyetlerin otoritesine meydan okur.

b) Medya, dinî sembolleri ve inançları kendi amaçlarına ve anlatılarına göre şekillendirerek yeni dinî içerikler üretir. Böylece Hjarvard'ın (2008; 2012) “banal din” olarak adlandırdığı durum yani dinî temsillerin melezleşmiş bir karışımı tezahür eder. Bu anlamda banal din, kurumsallaşmış dinden alınan birtakım unsurların sihrî-mitik öğelerle bezendiği eklektik ve senkretik halk dindarlığı şeklinde tanımlanabilir. Bu tarz bir din ve dindarlığın popülerleşerek yayılmasına zemin hazırlayan medya, kurumsal dinin dönüşümüne katkı sağlar. Bununla birlikte şu hususu vurgulamak gerekir: Kurumsal ve kitabî dinin temel doktrinlerinden görece uzaklaşma yaşansa da medya, sosyokültürel yapıda dinin kamusal varlığını dolaylı olarak, belki de istemeyerek güçlendirmektedir. Esasen “banal din” medyatikleşme sürecinde bir yandan melezleşirken öte yandan güçlenen bir yapı ve muhteva arz etmektedir.

c) Kurumsal dinlerin birçok işlevini üstlenen medya, ahlâkî ve manevî rehberlik hizmeti üreten sosyokültürel bir ortam haline gelmekte; daha açık ifadeyle kurumsal dinin işlevleri medya tarafından üstlenilmektedir. Bu durum kurumsal dinin işlevsel boyutunun görece zayıfladığı şeklinde değerlendirilebilir.

Kamusal dinin medyatikleşmesi, gazetecilik alanından ziyade kültürel alanda ortaya çıkar. Eğlence medyasında dinî geleneklere ve

maneviyata yapılan atıflara ya göz yumulur ya da şiddetli tepki gösterilir. Mesela Norveç gibi seküler toplumlarda dinin bir mizah ve eğlenceye dönüşmesi ilgi ve sempatiyle karşılanabilmektedir (Lundby, 2016; 2017). İster seküler ister dindar olsun Türk halkının büyük çoğunluğu “Oflu Hoca” gibi sinema filmlerini keyif alarak izlemektedir. Kemal Sunal filmlerindeki (örneğin Kibar Feyzo, Üç Kâğıtçı, Şark Bülbülü vs.) şeyhler, cinci hocalar, aldatıcı dindarlar ve dinî kıyafetler de eğlence unsuruna dönüşmektedir. Popüler kültür alanda dinin medyatikleşmesi denilen durum, tam da bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Keza “Sırlar Dünyası”, “Kalp Gözü”, “Gizli Dünyalar”, “6. His” ve “Beşinci Boyut” gibi dizilerde paranormal ve doğaüstü alana yapılan atıflar melezleşen banal dinin Türk toplumunda artış göstermesine sebebiyet vermiştir. Kitabî dine uygun olmayan, bu anlamda çarpık bir ilahî adalet anlayışını yansıtan mistik motifli Türk dizileri bir yandan ezoterik bir din anlayışını yansıtırken öte yandan insanların ruh sağlığının bozulmasına zemin hazırlamıştır (Hürriyet, 2004, 24 Ekim). Söz konusu dizilerde meşru dinî otoritelere (müftü, vaiz, imam, ilahiyat hocaları vs.) birkaç istisna dışında neredeyse hiç yer verilmemesi, yer verildiği sahnelerde din görevlilerinin pasif konumda olması dikkat çekicidir. Ayrıca cemaatle ibadet vurgusu ya da din görevlilerinin cemaate yönelik öğüt, bilgilendirme ve telkinlerinin de dizilerde hemen hemen hiç yer almamıştır (Yapıcı, 2022). Bununla birlikte söz konusu dizilerde içkin adalet anlayışının hâkim olduğu teslimiyetçi, maneviyatçı ve mistik tipler alt mesaj olarak övüldüğü görülmektedir (Akkaya, 2015). Bu tür dizilerin hem banal din anlayışının hem de post-modern sekülerleşmenin şekillenmesinde etkin bir işlev üstlendiğini söyleyebiliriz. Mesela Türk televizyonlarında “Popstar Alaturka” ve “O Ses Türkiye” gibi güzel şarkı okuma yarışmalarından mülhem 2017 yılında TRT 1’de yayınlanmaya başlanan “Kur’ân-ı Kerim-i Güzel Okuma Yarışması” söz konusu dönüşümün izini sürebilmek için ziyadesiyle işlevseldir.

### **Dinî Medya Alanında Din: Kurumsal Dinin Varlık Mücadelesi**

Genellikle grup içi kısmen gruplar arası iletişimi önceleyen dinî medya alanı, dinî kurumların uzantısı kabul edilebilir. “Kurum içi kamusal alan” şeklinde ifade edilen bu alan; dinî kitap, dergi ve gazeteleri, dinî radyo ve televizyon kanallarını, dinî web sayfalarını ve dinî kurumların sosyal medya hesaplarını ve paylaşımlarını kapsayabilir. Her ne kadar dinî medya alanının nihai amacı tek tek her bireyi nihayet tüm insanlığı hakikate davet etmek olsa da somut amacı kendi inanç

topluluklarının dinî kimliklerini sıkı tutmasını sağlamaktır (Lövheim ve Axner, 2015; Lundby, 2017). “Dinî medya” olarak adlandırılan bu alanın temel özelliği, dinî aktörler tarafından kontrol edilmesidir (Hjarvard, 2012). Dinî medya alanı bir yandan modern toplumda seküler değerleri ve normları sorgulayan kamusal alanın kuruluşuna öncülük ederken bir yandan da din karşıtı söylemlerin gelişmesine zemin hazırlar (Lövheim ve Axner, 2015, s. 47). Bununla birlikte dijital medya teknolojileri ve ulus ötesi medya ağları daha geniş kitlelere açıldıkça, dinî medya alanı aşınmaya başlar. Zira medya teknolojisinin hızla gelişmesi, ulusal medya ekonomisinde yaşanan liberalleşme ve ulusötesi medya alanlarının büyümesi, kamusal dinin medyalaştıklaşmış dine evrilmesiyle doğrudan ilişkilidir. Bu süreçte din bir yandan daha görünür bir vaziyet alırken diğer yandan kamusal alanda hem onaylanma hem de eleştiri için daha elverişli bir hale gelmektedir (Herbert, 2011, s. 627). Tam da bu noktada şu hususu vurgulamak gerekir: Dinin, dinî kurumlar üzerinden medyatikleşmesi aslında kurumsal dinî otoritenin değişen rolü ve etkisiyle birlikte din dilindeki dönüşümlerle, bu anlamda dinî ve seküler argümanların değişen arayüzü ile yakından ilgilidir. Buna göre dinî medya alanında yaşanan kurumsal değişimler, dinî kurumların sekülerleşen rolü içinde gerçekleşir (Hjarvard, 2015; Lundby, 2016; Lövheim ve Lundby, 2013).

Bununla birlikte dinî kamusal alanın medyatikleşmesinin iki zıt yönde gerçekleştiğini söylemek gerekir: Birincisi, dinî kurumlar tarafından yürütülen geleneksel ve yeni medya vasıtasıyla kamusal din, iç grup odaklı bir hal alır. Hatta dinî kurumlar eliyle üretilen dinî içeriklerde ve yapılan dinî programlarda (örneğin Diyanet TV) daha geniş bir kitleyle iletişim kurmak için ılımlı ve kapsayıcı bir dil benimsenir. Dinî kurumlar internet üzerinden özellikle YouTube kanalıyla kendi mesajlarını halka iletmeğe ister. İkincisi, internet dinî kurumlar için her anlamda bir meydan okuma içermektedir (Yapıcı, 2022). Bu nedenle dijital dinî medya platformlarının oluşturulması ve içeriklerin de meydana okumalara göre yenilenmesi en azından iç grubu kontrol edebilmek için zaruri hale gelir.

### **Dijital Mecrada Din: Bireysel Din ve Maneviyatın Oluşumu**

Özgürlük anlamına gelen internet, dinî kurumlarla ya hiç bağlantısı olmayan ya da çok zayıf bağlantıları olan “bireyselci bir alan”ın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hatta bu bireyselci alanda dinî kurumların görüşlerini beğenmeyen, onlara kafa tutmak isteyen ve kendi din anlayışını savunan insanlar adeta “Don Kişot” misali, yel

değirmenleri olarak algıladıkları kurumsal dine saldırabilmektedir (Yapıcı, 2022). Dinin dijital mecralarda sunulmasıyla ortaya çıkan medyatikleşme, onu çağımıza özgü yeni bir gerçeklik hâline getirmektedir. Başka bir deyişle dijitalleşme arttıkça kurumsal dinî medya alanının yanına bireyselleşmiş dinî medya alanı eklenmiştir. Artık her sosyal medya kullanıcısı dinin lehinde ya da aleyhinde istedikleri paylaşımları yapabilmektedir. Dijitalleşen insan, cep telefonlarından başka donanıma sahip olmayan, “vatandaş gazeteciliği” aracılığıyla haber medyasına katkıda bulunabilen yapımıcılar haline gelmiştir (Lundby, 2017). Herkesin kendi medyasının yapımıcısı ve içerik üreticisi olduğu bu medya türünde alınan beğenilere göre içerik ve şekil (form) değişebilmektedir. Spiritüel şifacılık, dinî ve spiritüel yaşam koçluğu, şahsi din yorumları ve fetvalar hem taraftar ve ekonomik kazanç sağlayıcı hem de postmodern sekülerleştirici bir işlev üstlenmektedir.

Bireylerin kişiselleştirilmiş dijital medya aracılığıyla her türlü bilgi alışverişine ve tartışmaya kolaylıkla katılabilmesi, kamusal dinin söz konusu dört alanı arasındaki sınırları giderek bulanıklaştırmaktadır. Özellikle gençler, merak ettikleri dinî konularda dijital medya üzerinden bilgi edinmeye daha fazla eğilimlidir. Resmi dinî kurumlar, nüfusun geneli için dinî bilgiye ulaşmada sınırlı kaynaklara dönüşmüştür (Lundby, 2017). Bu nedenle kamusal dinde yaşanan kurumsal dönüşümlerde medyanın etkisi yadsınmaz.

\* \* \*

### **Müzakere: Türk Dizilerinde Sunulan Din ve Dindarlık Bicimleri: Dünyevîleşen Müslümanlık**

Prof. Dr. Mustafa Macit tarafından hazırlanan “Dünyevîleş(tir)me Aracı(sı) olarak Türkiye’de Medya ve Popüler Kültür: TV Dizileri Örneği” isimli bildiri, sekülerleşme ve dünyevîleşme sürecini “Huzur Sokağı” ve Kızılıcak Şerbeti” dizileri üzerinden isabetli bir şekilde tahlil etmektedir.

Bildiride dünyevîleşme bağlamında “hakikat ve hikmet” ile “suret ve siret” arasında kurulan ilişkinin ziyadesiyle dikkat çekici olduğunu vurgulamak isterim. Bildirinin “Giriş” kısmı, keyifli olduğu kadar düşündürücüdür. Bununla birlikte zaman zaman kullanılan kavramları sorguladığımı ifade etmeliyim. Anlaşılan o ki, bilhassa “haki-

kat” ve “gerçeklik” konusunda, bildiri sahibiyle kısmen farklı düşünüyor gibiyiz. Kanaatimce semantik bakımdan “gerçek” ve “hakikat” şu şekilde tefrik edilebilir: Bilinçten bağımsız bir şekilde somut ve nesnel olarak var olanı gerçek (fiilî, réel, real); gerçeğin bilinçteki yansımalarını ise hakikat (hakiki, vérité, truth) olarak tanımlamak mümkündür. Daha açık bir ifadeyle “hakikî” ifadesi hakikat olanı ve hakikatle ilgili olanı dile getirir. Buna göre “gerçek” sözcüğü nesnel gerçekliklerin ürününe, “hakikat” ise gerçeğin bilinçteki yansımalarına atıf yapar. Mesela elimizde tuttuğumuz bir kalem gerçek, onun zihnimizdeki yansıması hakikattir. Hakikat, gerçeğin kendisi değil yansımasıdır. Bu nedenle o, düşünceyle nesnesi arasındaki uygunluğu dile getirir. Mecaz olarak “hakikatli insan” denildiğinde “siret” mi yoksa “suret” mi kast edilmektedir? Bu konular üzerinde ayrıca düşünmek gerekir.

Şule Yüksel Şenler’in “Huzur Sokağı” isimli romanını ergenlik yıllarında okumuş ve ziyadesiyle etkilenmişim. TV’ye aktarılan şeklini maalesef seyredemedim. Fakat gerek izleyenlerden duyduklarım gerek yeni medyadan takip ettiğim kadarıyla roman ile senaryo arasında uyumsuzluklar mevcuttur. Maalesef “Kızılıçık Şerbeti” adlı TV dizisini de -bir kaç bölüm dışında- izlemedim. Dolayısıyla tebliğ sahibinin yapılan analizleri ve karşılaştırmaları eleştirecek veya “Acaba şöyle de yorumlanamaz mı?” diye sorgulayacak durumda değilim. Zira tebliğ sahibinin aktardığı pasajlar ve yaptığı yorumlar ile fikir sahibi olmaya çalıştım.

Ertit’in (2013; 2024) “sekülerleşme” tanımı modern sekülerleşmeye dayalıdır. Bu tanım, bireyin ve toplumun doğaüstü (metafizik) ile bağının kopması üstüne kuruludur. Ertit, yayınlarında bu tanımın yani *modern sekülerleşmenin* dışına çıkmak istemez. Dolayısıyla sekülerleşme ile dünyevileşmeyi eş anlamlı kullanmaz. Bununla birlikte Türkiye’de sekülerleşmeyi ilişkisel sosyoloji bağlamında ilk araştıran akademisyenlerden Kirman’ın (2005) tespitlerine göre birey ve toplum doğaüstü (metafizik) ile bağını koparmadan da sekülerleşebilir. Kirman’ın bu yaklaşımına da *postmodern sekülerleşme* diyebiliriz. Bu husus önemlidir. Zira hem metafizik varlık/varlıklarla az ya da çok ilişki (bağlantı) olacak hem de metafizik varlık/varlıkların bireyi ve toplumu etkileme gücü her geçen gün zayıflayacak, neticede inançlı ancak dünyayı önceleyen insan/birey anlayışı öne çıkacak. Daha sarıh bir dille; inandığı halde Tanrı’yı hayatına müdahale ettirmeyen, hazlarından taviz vermeyen ve kendisini dinî kurullarla kısıtlamak istemeyen yeni bir insan ile karşı karşıyayız. Bu bağlamda inanç ve ibadetler sadece

uhrevi bir mahiyet kazanacak, dolayısıyla bireyin dünyevî hayatını etkileyen bir faktöre dönüşmeyecektir. Tanrı tasavvuru da kutsal kitaplarda sunulanın ötesine geçecek, Tanrı'nın istediği insandan insanın istediği Tanrı'ya tasavvuruna geçiş yapılacaktır. Din, çoğu kere bireysel ve toplumsal işlevleriyle değerli olacak, ancak dine ve Tanrı'ya karşı kayıtsız bağlanma gerçekleşecek. Bu yeni durumu, postmodern sekülerleşme ya da postmodern dünyevîleşme olarak tanımlamak mümkündür.

Huzur Sokağı'nda katı sekülerleşmeye yani din ve metafiziğe karşı İslâm'a davet (ihtida) ile huzur bulma arzu ve arayışı öne çıkmaktadır. *Kızılılık Şerbeti*'nde ise huzursuzluk ön plandadır. Tebliğde bu durum daha detaylı olarak şöyle izah edilmektedir: “Aktör temsilleri düzeyinde *Huzur Sokağı*nda yoksul ama dindar bütün bu özellikleriyle iyi, *sireti* ve *sureti* bütünlük arz eden bu haliyle güçlü/gücü *sireti*nde saklı ve ayartıcı erkek temsiline mukabil, özünde iyi olmakla birlikte *sureti*, geleneksel/dinî olan açısından ‘kötü’ ama çekici yine de zayıf dünyevî (dünyanın temsili) kadın; *Kızılılık Şerbeti*nde ise dindar, zengin ama *sireti* ve *sureti* arasındaki bütünlüğü bozuk, bu haliyle güçsüz, erkeğe mukabil orta halli eğitilmiş, *sireti* ve *sureti* kısmen daha bütünlüklü ve bu haliyle özellikle de *sureti* ile ayartıcı ve güçlü dünyevî (dünyanın temsili) kadın imajı öne çıkar. *Huzur Sokağı*nda dinî olanın/dindarın mekânı, geleneksel ve huzur dolu kenar *mahalle* iken dünyevînin mekânı okul ve lüks bir konuttur. *Kızılılık Şerbeti*nde dindar, geniş ailede yaşama vurgusu itibarıyla geleneksel olanda ısrarcı gibi gözükse de artık *mahalle* ile bağı bir yönüyle yardım vb. çeşitli dinî organizasyonlar, ritüeller dolayısıyla nostaljiktir. Onun mekânsal gerçekliği, boğaza nazır yalı benzeri bir mekân ve şirket merkezi, dünyevî olanın mekânı ise denize nazır apartman dairesi ev, okul veya bir beyaz yakalı olarak çalıştığı dindarlara ait şirket merkezleridir.

Bütün bunlarla birlikte *Huzur Sokağı*nda bakış *eril*, sübjektif ve ideolojik olmakla birlikte yukarıdan; anlatısal bir nitelikte hikmet ve teodiseden yanadır. Aksine *Kızılılık Şerbeti*nde bakış *feminen*, ötekinin gözünden/dışarıdan ve gündelik; aşağıdan/*insani şeyler* düzleminden, psikolojik; bilinç altını/*insani şeylerin* hakikatini deşifreye yönelik bir sosyodiseden yanadır. Bu bakış, aktör ve mekân temsilleri aracılığıyla gelişen kurguda asıl tema, iki dizide de aşk ilişkisi dolayısıyla dini-dünyevî/seküler karşıtlığı ve diyalektiğinden ayak alır; bu diyalektikte *Huzur Sokağı*nda dünyevî olanın bahtına aşk ile İslâmîleşmek/hidayet ve huzur; *Kızılılık Şerbeti*nde ise dinî olanın bahtına yine aşk ile ama

ne dinî ne dünyevî, hem dinî hem dünyevî son tahlilde patolojik bir halde bi-huzur olmak düşer.” “*Kızılılık Şerbeti* dil düzeyinde *Huzur Sokağına* reddiye, en azından süreklilik içerisinde bir değişimin imleyeni ya da Özkök’ün iddiasıyla *herkesin çok iyi bildiği bir sırrın* ifşası, dinî olanın aurasızlaş(tırıl)ması, büyü(sü)nün bozulması olarak ele alınabilir.”

Kanaatimizce Huzur Sokağı’nda modern sekülerleşme ile mücadeleye nihayet dinsel değişim (ihtida), *Kızılılık Şerbeti*’nde ise olanca ruhsal gerilimleriyle birlikte postmodern sekülerleşme söz konusudur. Kuşkusuz bu durum, devrin ruhuyla doğrudan ilişkilidir. Devrin ruhunu hem besleyen hem de ondan beslenen özellikleri anlamak için Bronfenbrenner’in (1989) Ekolojik Sistemler Kuramını ziyadesiyle işlevsel olabilir. Çünkü bu kuram, bireysel gelişimin mikrosistem, mezosistem, ekzosistem, makrosistem ve kronosistem arasındaki ilişkilerle şekillendiğini varsayar. İsmet Özel’in (1998, s. 202) “Doların dalgalanmasına bırakıldı bu çağda ölüm” dizesi bu durumu izah edicidir. Bronfenbrenner’in (1989) fikirleri özellikle teknoloji, çevrimiçi etkileşimler ve büyük toplumsal değişimlerin kalkınma üzerinde yeni çevresel etkiler yarattığı günümüzde de büyük ölçüde güncelliğini korumaktadır. Bireyin kişilik özellikleri de devrin ruhuyla bağlantılıdır. Nitekim “Büyük Beşli Kişilik Özellikleri” ile sekülerleşme arasındaki ilişkiye odaklanan çalışmalarda “yeni deneyimlere açıklık” özelliği arttıkça sekülerleşme düzeyinin de yükseldiği ifade edilmektedir. Mesela ABD’de yaklaşık yirmi yıl içinde üç farklı zaman diliminde gerçekleştirilen Midlife (MIDUS) verilerini kullanılan Joshanloo (2023) dindarlık ile Büyük Beşli arasındaki ilişkiyi sorguladığı çalışması şu şekilde planlanmıştır:

Araştırmada dindarlığı ölçmek için “özel dindarlık”, “dine önem verme”, “çocuklara din eğitimi vermenin gerekliliği”, “mensup olunan dinî grupla özdeşleşme düzeyi”, “aynı dinden insanlarla birlikte olmayı tercih etme” ve “aynı dinden bireylerle evlenmenin önemi” şeklinde özetleyebileceğimiz altı değişken kullanılmıştır. Bu değişkenlerden ilk ikisi özel (birey içi) dindarlığa, geri kalan dördü ise ilişkisel (bireylerarası) dindarlığa yöneliktir. Ulaşılan bulgulara göre hem özel dindarlık hem de ilişkisel dindarlık; “dışadönüklük”, “uyumluluk” ve “sorumluluk” ile pozitif; “deneyime açıklık” ile negatif ilişkilidir. Bu kapsamda bireyler arası dindarlık ile “nevrotiklik” arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Çalışmanın en önemli bulgusu şudur: “Deneyime açıklık” arttıkça dindarlık azalmaktadır. Deneyime açık bir birey, dindarlaştıkça deneyime kapalı hale gelmekte ya da en

azından ihtiyatlı davranma eğilimi göstermektedir. Bu husus bireyin sekülerleşmesiyle de doğrudan ilişkilidir. Çünkü deneyime açıklıktaki artışlar, dindarlığın gelecekte azalmasını beraberinde getirebilir. Anlaşıldığı kadarıyla “deneyime açıklık” bir yönüyle dünyevîleşmedir (Sain – Yapıcı, 2024). Aslında postmodern sekülerleşme denen durum tam da budur.

Şu hususu da vurgulamak gerekir: Henüz sinema filmi veya TV dizisine dönüşmeyen dinî romanlar üzerinde Kenan Çayır'ın (2008) araştırmasını da bilhassa anmak gerekir: Eserin alt başlığı da oldukça dikkat çekicidir. “Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlara.” Bu eserde Şerife Katırcı Turhal'ın “Müslüman Kadının Adı Var” (1988) ile Ahmet Günbay Yıldız'ın “Boşluk” (1975) adlı yapıtları yani insanları İslâmî yaşam biçimine dolayısıyla huzura davet içeren ihtida (hidayet) romanları incelenmektedir. Daha sonra özeleştiri romanları incelenmektedir: Bu çerçevede Halime Toros'un “Halkaların Ezgisi” (1997) ve Ahmet Kekeç'in “Yağmurdan Sonra” (1999) isimli romanlarında yeni Müslüman tipi resmedilmeye başlar. Burada iki temel figür karşımıza çıkar: Birincisi “Dinî inancı” ve “yasak aşkı” arasına sıkışan Müslüman erkek; ikincisi “İslâmî kutsallaştırma” ile “laik dışlanma” arasında tesettürlü kadın. Son noktada huzur İslâm'da diye çıkılan yolda bir müddet sonra “Hangi İslâm?” tartışması belirginleşir. Aslında bu romanlarda gözlenen de İslâmcı ideolojiden dünyevîleşmeye geçiştir. Üstelik bu romanlar yazıldığı zaman henüz dijital medya cebe girmemiştir. Postmodernitenin etkileri de sınırlıdır. Şimdi ise sekülerleşen dindardan bahsedilmektedir. *Dünyevîleşme* olarak da adlandırılan bu durum aslında *postmodern sekülerleşmeden* ibarettir.

## Kaynaklar

Akkaya, Ümit Harun. “Din Sosyolojisi Perspektifinden Sır Dizileri.” *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/21 (2015), 39-61.

Aktay, Yasin. “Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı Tanrı'nın İntikamı mı?” *Din Sosyolojisi*. ed. Yasin Aktay ve Mehmet Emin Köktaş. 299-313. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

Avcı, Nabi. *Enformatik Cehalet*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.

Baudrillard, Jean. *Simülakrlar ve Simülasyon*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011.

Bauman, Zygmunt. *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*. çev. Nilgün Demirdöven. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Bauman, Zygmunt. *Postmodern Etik*. çev. A. Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Bauman, Zygmunt. *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Berger, Peter L. “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine.” çev. Ali Köse. *Sekülerizm Sorgulanıyor*, ed. Ali Köse. 75-93. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002,

Berger, Peter L. “La Desécularisation du Monde: Un Point de Vue Global.” *Le Réenchantement du Monde*. ed. Peter L. Berger. 13-36. Paris: Bayard, 2001,

Bronfenbrenner, Urie. “Ecological Systems Theory.” *Annals of Child Development* 6 (1989) 187–249.

Çayır, Kenan. *Türkiye’de İslâmcılık ve İslâmî Edebiyat: Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlara*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Ertit, Volkan. “Sekülerleşme Teorisi.” *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 10/37 (2013) 207-229.

Ertit, Volkan. *Sekülerleşme Teorisi*. Ankara: Liberte Yayınları, 2024.

Fukuyama, Francis. *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. çev. Zülfü Dicleli. İstanbul: Simavi Yayınları, 1989.

Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. çev. Hüseyin Özel - Cemal Güzel. Ankara: Ayrıntı Yayınevi, 2000.

Hadden, Jeffrey K. “Sekülerizmden Dönüş.” çev. Ali Köse. *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, 123-159. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2002.

Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*. çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları, 1997.

Herbert, David E. J. “Theorizing Religion and Media in Contemporary Societies: An Account of Religious ‘Publicization.’” *European Journal of Cultural Studies* 14 (2011) 626-648.

Hervieu-Léger, Danièle. “La Religion des Européens: Modernité, Religion, Sécularisation.” *Identités Religieuses en Europe*. ed. Danièle Hervieu-Léger. 9-23. Paris: La Découverte, 1996.

Hjarvard, Stig ve Mia Lövheim. "Introduction." *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*, ed. Stig Hjarvard ve Mia Lövheim. 9-17. Göteborg: Nordicom, University of Gothenburg, 2012.

Hjarvard, Stig. "Mediatization and the Changing Authority of Religion." *Media, Culture and Society* 38/1 (2015), 8-17.

Hjarvard, Stig. "The Mediatization of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change." *Culture and Religion* 12/2 (2011) 119-135. <https://doi.org/10.1080/14755610.2011.579719>

Hjarvard, Stig. "The Mediatization of Religion: A Theory of the Media as Agents of Religious Change." *Northern Lights* 6 (2008) 9-26.

Hjarvard, Stig. "Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion." *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*. ed. Stig Hjarvard ve Mia Lövheim, 21-44. Göteborg: Nordicom, University of Gothenburg, 2012.

Hürriyet, 24 Ekim 2004. "Televizyonun Sırlı Programları Almış Başını Gidiyor." <https://www.hurriyet.com.tr/kelebek/televizyonun-sirli-programlari-almis-basini-gidiyor-38659409> [erişim 19.09.2022].

Joshanloo, Mohsen. "Reciprocal Relationships between Personality Traits and Psychological Well-Being." *British Journal of Psychology* 11/1 (2023) 54–69. <https://doi.org/10.1111/bjop.12596>

Kepel, Gilles. *Tanrının İntikamı: Din Dünyayı Yeniden Fethediyor*. çev. Selma Kırmızı. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.

Kirman, Mehmet Ali. *Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerinde Sosyolojik Bir Araştırma*. Adana: Karahan Yayınları, 2005.

Köse, Ali. "Sekülerden Kutsala Yolculuk." *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*. 203-222. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2002.

Lövheim, Mia ve Knut Lundby. "Mediated Religion across Time and Space: A Case Study of Norwegian Newspapers." *Nordic Journal of Religion and Society* 26/1 (2013) 25-44.

Lövheim, Mia ve Marta Axner. "Mediatized Religion and Public Spheres: Current Approaches and New Questions." *Religion, Media, and Social Change*. ed. Kim Granholm, Marcus Moberg ve Sofia Sjö, 38-53. London: Routledge, 2015.

Lundby, Knut. "Mediatization and Secularization: Transformations of Public Service Institutions – The Case of Norway." *Media, Culture and Society* 38/1 (2016), 28-36.

Lundby, Knut. "Public Religion in Mediatized Transformations." *Institutional Change in the Public Sphere: Views on the Nordic Model*, ed. Fredrik Engelstad vd., 241-263. Berlin: De Gruyter, 2017. <http://www.jstor.org/stable/j.ctvbkk05k.15>

Lyotard, Jean-François. *Postmodern Durum*. çev. Ahmet Çiğdem. Ankara: Vadi Yayınları, 1994.

Murphy, John W. *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Eti Kitapları, 1995.

Özay, Mehmet. *Sekülerleşme ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Özel, İsmet. *Erbain*. İstanbul: Tiyo Yayınları, 1988.

Perşembe, Erkan. "Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi." *On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14-15 (Haziran 2003) 159-181. <https://doi.org/10.17120/omuifd.38325>

Rasmussen, Terje. "Internet and the Political Public Sphere." *Sociology Compass* 8/12 (2014): 1315-1329.

Roy, Oliver. *Küreselleşen İslâm*. çev. H. Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

Sain, Mehmet - Asım Yapıcı. "Dinî Yönelim Biçimlerinin Beş Faktör Kişilik Özellikleri ile İlişkisi: Hatay İli Din Görevlileri Örneği." *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 2/2 (2024): 408-430. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14289881>

Sarıbay, Ali Yaşar. "Küreselleşme Postmodern Uluslaşma ve İslâm." *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslâm*. ed. Fuat Keyman - Ali Yaşar Sarıbay, 14-33. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

Turner, Bryan S. "Oryantalizm, Postmodernizm ve Din." çev. Yasin Aktay ve Ahmet Topçuoğlu. *Postmodernizm ve İslâm: Küreselleşme ve Oryantalizm*. 35-56. Ankara: Vadi Yayınları, 1996.

Turner, Bryan S. *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. Ankara: Anka Yayınları, 2003.

Vergote, Antoine. *Din İnanç ve İnançsızlık*. çev. Veysel Uysal. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.

Wagner, Peter. *Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük ve Cezalandırma*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Sarmal Yayınları, 1996.

Weber, Max. *The Sociology of Religion*. trans. Ephraim Fischhoff. Boston: Beacon Press, 1964.

Yapıcı, Asım - Münir Yıldırım. "Küreselleşme Sürecinin Dinî Kimliklere Etkisi: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme." *Dinî Araştırmalar* 6/17 (2003) 117-138.

Yapıcı, Asım. "Bireyselleşen İnsan." *Sabite* 5 (2024b). <https://sabite.org/bireysellesen-insan>

Yapıcı, Asım. "Değerler ve Dindarlık Algısında Değişim ve Süreklilik: Değerlerin Bireyselleşmesinden Bireysel Değerlere." *Öğretmenliğin Mesleki Değerleri ve Etik*. ed. Mustafa Ergün vd. 57-90. Ankara: Anı Yayıncılık, 2018b.

Yapıcı, Asım. "Geleneksellik ile Modernlik Arasında Sıkışan Din Anlayışları ve Dindarlık." *DEM Dergi* 1/2 (2007), 24-29.

Yapıcı, Asım. "İnsanın Ruhsal Olgunluk ve Anlam Arayışında Ahiret İnancının Değeri: Kaybolan Bir Bilincin İzini Sürmek." *Diyanet Aylık Dergi* 399 (Mart 2024a) 14-17.

Yapıcı, Asım. "Kamusal Alan Olarak Yeni Medyada Din: Dijital Etkileşim Sürecinde Dönüşen Dindarlıklar." *Yeni Medya Toplum ve Kamusal Alan*, ed. Himmet Hülür ve Cem Yaşın, 203-238. Ankara: Ütopya Yayınları, 2022.

Yapıcı, Asım. "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme." *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012) 1-40.

Yapıcı, Asım. "Postmodern Dönemde Din, Kimlik ve Anlam Problemi." *Dinin Kaderi: Çağdaş Sorunların Kıskaçında Din*. ed. Abdüllatif Tüzer. 117-174. Ankara: Elis Yayınları, 2017.

Yapıcı, Asım. "Zihniyet ve Bilim: Noktayı Nazara Göre Değişen Manzara Algısı." *Zihniyet ve Din: Disiplinler Arası Zihniyet Çözümlemesi*. ed. Abdullah Özbolat - Asım Yapıcı. 25-52. Adana: Karahan Kitabevi, 2018a.

Yapıcı, Asım. *Deliliğe Hicret*. Ankara: Maarif Yayınları, 2018c.



# TÜRKİYE’DE DÜNYEVİLEŞME ALGISI

## XII

### TÜRK TOPLUMUNDA

### DÜNYEVİLEŞME/SEKÜLERLEŞME TARTIŞMALARI

Mehmet Ali KIRMAN\*

#### Giriş

Günümüzde çok hızlı bir gelişme gösteren değişmelerin, özellikle iletişim ve teknoloji alanındaki yeniliklerin etkisiyle yüzyıllardır süre gelen yaşam biçimleri giderek önemini kaybetmeye başlamıştır. Dinin geleneksel toplum tiplerinde son derece etkin olmasına karşın, modern toplum kutsal ile kutsal-dışı arasında açık bir ayrımı gerektirdiğinden ortaya çıkan yapısal farklılaşma sonucu, gündelik hayatın büyük bir bölümünün dinî otoriteden ayrılarak diğer kurumlara devredilmesi gündeme gelmiştir. En genel tanımıyla sekülerleşme olarak adlandırılan bu süreçte toplumsal etkinliğini yitiren din, bireyselleşerek kendi öz alanına çekilmiş, kişilerin özel yaşantılarıyla ilgili bir mesele, bir vicdan ve şahsî tercih meselesi halini almıştır. Ancak zamanla yaşanan değişim tecrübeleri, dinin modern toplumlarda yok olmadığını, her ne kadar biçim değiştirmiş olsa da varlığını sürdürmekte olduğunu açık bir şekilde göstermiştir. Bir diğer ifadeyle sekülerleşme eğilimi, etkisini hala güçlü bir şekilde sürdürmekte ise de ona yüklenen aşırı beklentilerin gerçekleşmediği ortadadır. Yapılan bilimsel araştırmalara (Kirman, 2005) göre din ve sekülerleşme ilişkisinin gözlenebileceği en açık alanlardan biri ekonomi, bir diğeri siyaset ise de eğitim, din ve aile üzerinde de etkili olduğu gözlenmektedir.

Batı toplumlarında sekülerleşme tartışmalarının tarihini 16. yüzyıla kadar götürmek mümkün ise de 19. yüzyıldan itibaren bilimsel çevrelerde tartışılır olduğundan söz edilebilir. 1950’li yıllardan itibaren tüm dünyada “yeni dinî hareketler”in (Kirman, 2010) ortaya çık-

---

\* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (makirman@mku.edu.tr).

maya başlamasıyla bir “dinî canlanma” veya “kutsalın dönüşü” olgusundan söz edilir olmuştur. Bu bağlamda klasik sekülerleşme tezinin tartışılmaya başlanmasıyla birlikte sekülerleşme tartışmalarının 1970’li yıllardan itibaren ‘desekülerleşme’ olarak adlandırılan yeni bir aşamaya geçtiği söylenebilir. Dolayısıyla 20. yüzyılın ikinci yarısında din sosyologlarının sekülerleşmenin ne olduğuna ve ne olmadığına dair yaptıkları uzun tartışmalar sonucu kapsamlı bir literatür ortaya çıkmıştır.

Türk toplumunda ise sekülerleşme tartışmalarının (Kirman, 2023; Akyol, 2023) başlangıç noktası olarak her ne kadar Osmanlı’nın son döneminde 18. yüzyılda başlayan yenileşme hareketleri ve 1839 tarihli Tanzimat Fermanı ifade edilse de bu tartışmaların ‘sekülerleşme’ altında başlangıç noktası olarak 2000’li yılların başları olarak belirtmek uygun olacaktır. Ancak bu süreçte ilk andan itibaren oldukça sıkıntılı olduğu söylenebilir. Zira “Sekülerleşme Öldü” (Stark, 1999) “Sekülerizm Sorgulanıyor” (Köse, 2002), “Sekülerizm Yargılanıyor” (Kemerli, 2005) başlıklı kitap ve makalelerin yayınlandığı bilinmektedir. Ancak bütün bu pejoratif yayınların yanı sıra meseleye tamamen tarafsız bakan, yani sekülerleşme olgusunu ve sürecini anlamaya çalışan bazı bilimsel çalışmaların varlığından da söz etmemiz gerekir. Fakat Türk toplumunda bu bilimsel çalışmaların da önyargılı bakışlar için araçsallaştırıldığı, hatta dinsizlikle itham edildiği ve itibarsızlığa mahkûm edildiği açıktır.

Bu bağlamda sekülerleşme konusuna münhasır ilk alan araştırmasının “Din ve Sekülerleşme: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma” adlı çalışma (Kirman, 2005) olduğu belirtilmelidir. Literatürde bu boşluğu doldurma gayretinin bir sonucu olarak uzun ve yorucu bir çalışmanın sonucu olarak yaklaşık 20 yıl önce yayınlanan bu çalışmanın Türk toplumunda daha ziyade modernite ve laiklik ekseninde siyasi ve ideolojik tartışmaların daha bilimsel bir zeminde yapılmasına katkı sağlamanın yanı sıra sekülerleşme tartışmalarına gecikmeli katılan Türk toplumunda gerek akademinin içinde gerekse dışında olanların sekülerleşmeyi bir olgu ya da bir süreç olarak anlamasını zorunlu kıldığını belirtmek gerekmektedir.

Çeyrek asırlık bir zaman diliminde oldukça popüler hale gelmiş olan sekülerleşme olgusu ve/veya süreci hakkında yapılan tartışmalar göz önüne alındığında, Türk toplumunda sekülerleşme sürecinin veya olgusunu ya da bir diğer ifadeyle din ve sekülerleşme ilişkisini anlamak için sorulması ve cevaplanması gereken bazı soruları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Modernlik ve modern olmak sadece Batı toplumlarına mı özgüdür? “Çoklu modernlikler” veya “Batı dışı modernlikler” kavramlarını nasıl anlamalıyız?

2. Sekülerlik veya seküler olmak sadece Batı toplumlarına mı özgüdür?

3. Batı toplumlarında yaşanan bir süreci veya olguyu nitelerek üzere ileri sürülen bir kavram sadece Batı toplumlarına mı özgüdür?

4. İslâm toplumlarında sekülerleşme tecrübesi yaşanması mümkün müdür?

5. Müslüman ülkelerin çoğu, ulus inşa ederken, niçin büyük ölçüde Batılı fikirleri ve kurumları (anayasa, parlamenter sistem, demokrasi, laiklik vb.) ödünç alırlar ve Batılı eğitim almış seçkinlere ve danışmanlara itibar ederler?

6. Çoğu zaman ileri sürüldüğü gibi, sekülerizm sömürgeci güçler tarafından İslâm dünyasına dayatılan tamamen yabancı bir doktrin midir?

7. Sekülerleşme dinsizlik midir?

8. Sekülerleşme dünyevîleşme olarak tanımlanabilir mi?

9. Kutsal olan ve olmayan ayrımı her dinî gelenek için elverişli midir?

## 1. Kavramsal Sorunlar

Sekülerleşme, sosyal bilimler, felsefe, ilahiyat ve hukuk gibi çok çeşitli alanlarda birbirinden farklı anlamlarda kullanılan tartışmalı bir kavramdır. Özellikle dinî durumla ilgili yapılan çeşitli analizlerde birbirinden oldukça farklı tanımlandığı ve değerlendirildiği görülür. Bir diğer ifadeyle kavramsal sorunun kavramın kendinden ziyade yanlış kullanımdan kaynaklandığı söylenebilir. Şu halde kavramsal sorunları aşmak için her şeyden önce bazı açıklamalar yapmak adeta bir zorunluluk halini almıştır.

### 1.1. Kavramlar Tanımlayıcıdır, Fail Değildir

Türk toplumunda sekülerleşme ile ilgili tartışmalarda öncelikle bir hususun altını çizmek önemlidir: Sosyolojik kavramlar bir olguyu veya bir süreci tanımlamak için üretilirler ve kullanılırlar. Tam tersine olgunun veya sürecinin meydana gelmesine etki eden bir faktör veya sebep değildir. Modernleşme bir süreci nitelerken, modernlik bir durumu ifade eden bir kavramdır ama sadece bir kavram. Aynı şekilde sekülerleşme de bir süreci nitelerken sekülerlik bir durumu ifade eder. Bir kez daha hatırlatmakta yarar vardır. Kavramlar bir olayı ve süreci

anlamamıza yarayan analitik araçlardır, sebepler değildir. “Modernleşme geldi bütün değerlerimizi aşındırdı” ya da “sekülerleşme dinî inançlarımızı zayıflattı” gibi söylemler gerçekçi değildir. Bu tür söylemlere yönelenler yaşanan olgunun veya sürecin meydana gelmesindeki sorumluluğu üzerinden atmak için adeta bir “günah keçisi” arayan varlıklardır. Zira söz konusu kavramlar, belirtilen duruma sebep olmamış, yaşanan durumu nitelerek üzere üretilmiştir.

## 1.2. Kavramsal Karışıklık ve Anlaşmazlıklar

Türk toplumunda sekülerleşme tartışmaları bağlamında seküler, sekülerleşme, sekülerizm, sekularizasyon, sekularite, sekülerlik, laiklik, laik, dindışı, dünyevîleşme ve çağdaşlaşma gibi birbirine yakın anlamları olan pek çok kavramın son derece özensiz kullanıldığı gözlenmektedir. Oysa kavramları toplumsal, kültürel ve tarihsel arka planları çerçevesinde ve kendi bağlamlarında değerlendirmek gerekmektedir. Nitekim yapılan bir araştırmada (Kirman, 2023) sekülerleşme konusunda kavramsal bir bilgi kirliliği olduğu tespit edilmiştir. Sosyal medyada sekülerleşme konusu ele alan 20 adet ses ve görüntü kaydının incelenmesi neticesinde yapılan söylem analizi neticesinde sekülerleşmenin ne olduğunu anlama konusunda ciddi bir gayret ve çaba gösterilmediği izlenimi uyandırmaktadır.

Bu kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla herhangi bir araştırma yapılmadığı, dolayısıyla konunun neredeyse hiç anlaşılardan harciâlem bilgilerle ele alındığı görülür. Ayrıca sekülerleşme literatürüne atıf yapılmadığı, konuyla ilgili herhangi bir sınırlandırmanın da söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır (Kirman, 2023). Bir diğer ifadeyle Türk toplumunda her geçen gün zenginleşen sekülerleşme literatürü dikkate alınmadığı gibi analitik bakışın da yeteri kadar güçlü olmadığı göz önüne alındığında sekülerleşme ile ilgili tartışmalarda kavram kargaşasının halen devam ettiği görülmektedir.

## 1.3. Türkçe Karşılık Sorunu: ‘Dünyevîleşme’ veya ‘Çağdaşlaşma’

Türkçe literatürde sekülerleşme zaman zaman ‘dünyevîleşme’ veya ‘çağdaşlaşma’ kavramlarıyla karşılanmaktadır. Bu kavramların her ikisi de bilimsellikten uzak değer yargıları içerdiği gibi pejoratif bir anlamda kullanıldığı da söylenebilir. Öte yandan her iki kavram da eksik tanım içermektedir. Zira Latince ‘seaculum’ sözcüğünden türetilen sekülerleşme, ‘zaman’ ve ‘mekân’ çağrışımlarını birlikte veren bir anlama sahiptir. Zaman, şimdi ve hazır oluşu; mekân ise dünyada

ve dünyevî oluşu anlatır (Attas, 2003:40-1). Dolayısıyla ‘dünyevîleşme’ mekân boyutuna, ‘çağdaşlaşma’ ise zaman boyutuna gönderme yapmaktadır (Kirman, 2005).

Türkiye’de dünyevîleşme ve sekülerleşme kavramları hem akademik metinlerde hem de medyada birbirinin yerine kullanıldığını belirten Ertit’e göre böyle bir kullanım indirgemecedir. Zira sekülerleşme ile dünyevîleşme kavramları iki farklı süreci ifade eder. Sekülerleşme doğüstü alanın toplumsal gücünün azalmasını ifade ederken dünyevîleşme ise dünya nimetlerine yönelme anlamına gelmektedir. Bir bireyin sekülerleşmesi onun dünyevîleşmesi ile sonuçlanmak zorunda olmadığı gibi, dünyevîleşen her bireyin sekülerleşme zorunluluğu da yoktur (Ertit, 2014; Ertit, Çifçi, 2021).

#### 1.4. Sekülerleşme ve Din İlişkisi

Sekülerleşme “dinin yok olması” veya ‘dinsizlik’ demek de değildir (Ertit, 2019). Böyle bir tanımlama sekülerleşmeyi son yüzyılın en önemli teorilerinden biri olduğu gerçeğini göz ardı eder ve onu bir ideoloji olarak tanımlar. Oysa böyle bir yaklaşımın ideolojik olduğu ve ilgili literatürde ‘sekülerleşme’ olarak değil, ‘sekülerizm’ ile ifade edildiği bilinmektedir.

Sekülerleşme dinsizlik olmayıp, dinin toplumsal önemini ve konumu ile ilgilidir. Bir diğer ifadeyle din ve sekülerleşme birbirini etkileyen, birbirini besleyen ve karşılıklı ilişki halinde olan olgulardır. Dinin olmadığı yerde değil, dinin olduğu yerde sekülerleşmeden söz edilebilir. Bilindiği gibi din insanlık tarihi kadar kadim ve köklü bir olgudur. Bununla birlikte dinin dünyaya ve insana teması, yani hiyerofani (Eliade, 2003: 20) anlamında dindışı ile bağlantılı olarak seküler ve sekülerleşme de modern zamanlara özgü olmayan, insanlık tarihi boyunca izi sürülebilir olgulardır (Durkheim, 2008). Bir diğer ifadeyle, ‘seküler’, din kadar kadim bir meseledir ve “dinin olduğu yerde sekülerlik hep vardır” (Kirman, 2008).

Bir diğer ifadeyle, ancak dinin belli bir kapsama alanının olduğu, dindarların var olduğu ve hüküm sürdüğü yerde veya toplumda sekülerlikten söz edebiliriz (Dellaloğlu, 2019:36). Dolayısıyla dinin yer kaplamadığı veya dinin insanlara bir şey söylemediği bir toplumda zaten sekülerlik diye bir kavrama ihtiyaç olmaz. Din, hiyerofanik anlamında kutsalın gündelik hayata nüfuz etmiş halidir. Şu halde dinin olmadığı yerde yani her ne kadar muhal olsa da dinsizlik durumunda sekülerleşmeden söz edilemez (Kirman, 2023).

## 2. Kutsal Profan Ayırımı

Sekülerleşme tartışmalarında en temel karakteristiklerden biri, kutsal olan ve olmayan ayrımıdır. Ancak kavram Batıda ortaya çıktığı için bu ayrımın sadece oraya özgü olduğu ifade edilir. Batı düşüncesinde düalist bir karakteri olduğu, dolayısıyla din-dindışı, kutsal-seküler, ruh-beden vd. dikotomik yaklaşımların önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir. Bu tür yaklaşımlardan biri de Tanrı'nın eseri olan "Tanrı Krallığı" (Tanrı Şehri) ve insan yapımı olan ve bu dünya içindeki "seküler şehir"dir (Cox, 1990: 95-6). İslâm düşüncesinde veya kültüründe tevhit anlayışı, inancı gereği bu tür dikotomilerin olmadığı, hatta bu tür ayrımların tevhit inancına zarar vereceği iddia edilir (Çevik, 2007: 137; Kirman, Özbolat, 2017:30, 38). Oysa dinler tarihine bakıldığında, hemen her dinde bir kutsal ve kutsallık anlayışına rastlamak mümkündür.

İslâm dininin kutsallık ve sekülerlik hususundaki bakışını belirleyebilmek için temel kaynakları açısından bir değerlendirme yapmak yararlı olacaktır. İslâm dininin temel kaynakları yakından incelendiğinde görülür ki, bir takım kutsal ve/veya mukaddes zaman, mekân, varlık ve eşyalardan söz edilmektedir. Bir diğer ifadeyle, Yüce Yaratıcı'nın bizzat kendisi kutsal kabul edildiği gibi, kendisiyle ilişkisi bulunan bir kısım eşya ve yerlere, hatta belli zamanlara da kutsallık atfedilmektedir. Anlaşılan din dışı gibi görünen pek çok şeyin kutsalın nüfuz edici özelliğinden dolayı kültür içerisinde dinî olarak kavramsallaştırılması durumu söz konusu olabilmektedir (Yapıcı 2010:203).

Nitekim İslâmî gelenekte kutsala saygı anlayışı arasında kıbleye karşı ayak uzatmama ve abdest bozmama, yere düşen ekmeği alıp yükseğe koyma, büyüğe karşı saygılı olma, bir işe başlarken besmele çekme, her işi Allah adına yapma, yapılan işin hayırlı ve bereketli olması için dua ve niyazda bulunma, hatta adak adama, ezan okunurken susma vb. davranışlar insanın her anının sıradan olmadığı gibi, bir şekilde kutsalla da ilişki halinde olabildiğinin birer göstergesi olmaktadır (Kirman, Özbolat, 2017: 24-5). Şu halde her yeri ve her şeyi kutsallaştırmanın, her şeyden önce analitik olmayan, totalci bir yaklaşım ürünü olmanın yanı sıra kendi içinde çelişkiler de barındırdığı gibi, kritik ve analitik bakışı her vesileyle vurgulayan İslâm dininin temelini oluşturan Tevhit anlayışı da maniple ettiği açıktır. Her yerin ve her şeyin kutsal addedilmesi, insana hareket alanı bırakmayacağı, dolayısıyla insan aklını ve sorumluluğunu, dünya hayatını anlamsız kılacağı için reddedilmesi kaçınılmazdır (Kirman, Özbolat, 2017: 38-9).

## Sonuç ve Öneriler

Türk toplumunda sekülerleşme tartışmalarında her şeyden önce kavramsal bir anlaşmazlık vardır. Ancak Türk toplumunda sekülerleşme tartışmalarının başladığı ilk birkaç yıl içerisinde Kirman (2005) ve Ertit (2019) tarafından önemli ölçüde kavramsal açıklamalar yapılmış olmasına rağmen her geçen gün zenginleşen Türkçe sekülerleşme literatürü dikkate alınmadığı gibi analitik bakışın da yeteri kadar güçlü olmadığı göz önüne alındığında sekülerleşme ile ilgili tartışmalarda kavram kargaşasının halen devam ettiği görülmektedir. Bununla birlikte kavramsal anlaşmazlık sebebiyle bugüne kadar Türk toplumuna özgü ‘yerli’ bir kavram da üretilebilmiş değildir.

Türk toplumunda dinin konumu veya din ve sekülerleşme ilişkisi anlaşılması için bir paradigma değişimi kaçınılmazdır. Şu halde Türk toplumunda modernleşme sürecinde yaşanan toplumsal dönüşümlerin anlaşılması için baskın ve yaygın olan “teolojik yaklaşım” yerine daha bilimsel ve açıklayıcı “sosyolojik bir yaklaşım” sergilenmesi gerekmektedir. “Sosyolojik paradigma”nın üstünlüğü, nesnel ve betimleyici olması, yani sekülerleşmeyi ele alırken sekülerizm, deizm, ateizm, din karşıtlığı, dinsizlik gibi sekülerist ve ideolojik yaklaşımlardan ve hatta dinî radikalizm, dinî partikülarizm, dinidarlık, tekfircilik gibi dinî ideolojilerden de ayırmakta oluşudur.

Paradigma değişikliğinden sonra yapılması gereken ise yeni bir kavramsallaştırma ve yeni bir tipoloji geliştirmektir. Zira kendilerini ‘dindar’ veya ‘seküler’ olarak tanımlayan kişilerin de kültürel sermayeleri itibariyle aslında birbirinden çok da farklı olmadıkları söylenebilir. Bir diğer ifadeyle Türk toplumunda kendilerini ‘dindar’ olarak tanımlayanların pekâlâ modern ve seküler, tam tersine kendilerini ‘modern’ veya ‘seküler’ olarak tanımlayan kişilerin de dinî bir takım tutum ve davranışlar sergilediği, sözler ve ifadeler kullandığı gözlenmektedir. Anlaşılan toplumsal yapının reel pratiği çok fazla saf olmaya izin vermediği gibi son derece karmaşık bir karakter sergilemektedir. Şu halde Türk toplumunu anlamak için ‘dini’ ve ‘seküler’ formları birbirine karşıt olarak konumlandırmak yerine bunların birlikteliğine, bir aradalığına vurgu yapan bir modele veya tipolojiye ihtiyaç vardır (Kirman, 2023). Bu bağlamda konunun uzmanları tarafından sıklıkla belirtildiği gibi (Marty, 2003, 2014; Kirman, 2005, 2008, 2010, 2015; Kirman, Çapçoğlu, 2015; Kirman, Özbolat, 2017; Ertit 2017, 2019; Kirman, 2019; Aktay, 2021), din ve sekülerleşme ilişkisini, birinin diğerine üstünlüğünü savunan yanlı yaklaşımlardan, dinî ve seküler fundamentalizmlerden (Kirman, 2008) uzaklaşarak diyalojik bir

tarzda inceleme gerekmektedir. Zira sekülerleşme modern zamanlara özgü olmayan, insanlık tarihi boyunca izi sürülebilir bir süreçtir; hatta denebilir ki, din kadar kadim bir meseledir. Bir diğer ifadeyle, “sekülerlik dinin veya kutsalın dünya ile temas etmesiyle başlar”, yani “dinin olduğu yerde sekülerlik vardır”. (Kirman, Özbolat, 2017).

### Kaynaklar

Aktay, Y. (2021). Arkaik Bir İdeolojinin Modern Anlatısı: Sekülerizm, *Tezkire 77*: 13-32.

Akyol, A. (2023). Sekülerizm, Laiklik ve Din Tartışmaları. TESAM Strateji Sekülerizm ve Din Özel Sayısı.

Attas, S. N. (2003). *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. M.E. Kılıç, 3. baskı, İstanbul, İnsan Yay.

Cox, H. (1990). *The Secular City*. New York: Macmillan Publishing.

Çevik, M. (2007). Kutsalın Anlam Alanı, *YYÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 13: 131-3.

Dellaloğlu, B. (2019). ‘Laik’ ve ‘Seküler’in Politik Teolojisi, *Sekülerleşme Tartışmaları* (ed. Kirman, M. A. - V. Ertit), Ankara, Kadim Yay.

Eliade, M. (2003). *Dinler Tarihine Giriş*, çev. L. Arslan, İstanbul, Kambalçı Yay.

Ertit, V. (2013). Sekülerleşme Teorisi. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 10(37): 207-229.

Ertit, V. (2014). Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik. *Akademik İncelemeler Dergisi* 9(1): 103-124.

Ertit, V. (2017). Din (İslâm) Merkezli Sekülerleşme Kavramı Yerine Metafizik Merkezli Sekülerleşme Kavramı. *Mütefekkir* 4(8): 297-312.

Ertit, V. (2019). *Sekülerleşme Teorisi*. Ankara: Liberte Yay.

Ertit, V. - Çifçi, O. Z. (2021). Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Dünyevileşme ve Sekülerleşme. *Bilimname* 44: 279-312.

Kemerli, A. (2005). Sekülerizm Yargılanıyor, *Zaman Gazetesi*, 24 Nisan 2005.

Kirman, M. A. (2005). *Din ve Sekülerleşme*, Adana: Karahan Kitabevi.

Kirman, M. A. (2010). *Yeni Dinî Hareketler Sosyolojisi*, Ankara: Birleşik Kitabevi.

Kirman, M. A. (2008). Sekülerleşme Perspektifinden Dinî ve Seküler Fundamentalizmler. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1(2): 274-291.

Kirman, M. A. (2023). Türk Toplumunda Sosyal Medya ve Sekülerleşme. *TESAM Strateji Sekülerizm ve Din Özel Sayısı*.

Kirman, M. A. - Çapçioğlu, İ. (2015). *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. Ankara: Otto Yay.

Kirman, M. A. - Özbolat, A. (2017). İslâm, Kutsal ve Seküler. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17(2): 19-41.

Kirman, M. A. - Ertit, V. (2019). *Sekülerleşme Tartışmaları*, Ankara: Kadim Yay.

Köse, A. (2002). *Sekülerizm Sorgulanyor*, İstanbul: Ufuk Yay.

Marty, M. E. (2003). Our Religio-Secular World, *Daedalus* 132: 42-48 (Türkçesi: Marty, M. E. Dinî-Seküler Dünyamız, çev. M. A. Kirman, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2014, V(10): 131-138).

Stark, R. (1999). Secularization: R.I.P., *Sociology of Religion*, 60(3): 249-273.

Yapıcı, A. (2010), “Allah ve Kutsal Kavramlarının Çağrıştırdıkları Anlamlara Sosyo-Psikolojik Bir Bakış: Çukurova Üniversitesi Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 8(20): 169-206.



# XIII

## GÜNÜMÜZ MÜSLÜMAN GENÇLİĞİNDE

### SEKÜLERLEŞME/DÜNYEVİLEŞME

Salih AYDEMİR\*

#### Giriş

Sekülerleşme, kavram olarak bireylerin ve toplumların dinî otoritelerden bağımsız bir biçimde değer sistemlerini oluşturabilmelerine imkân tanıyan bir süreç olarak tanımlandığında, modernleşme, bireyselleşme ve toplumsal çeşitlilik, sekülerleşmenin temel unsurları olarak sıralanmaktadır (Bruce, 2011). Sekülerleşmenin, özellikle eğitim ve bilimsel düşünce içinde kullanılması bireyin bilimsel gelişimini teşvik ederek daha yenilikçi ve sorgulayıcı yaklaşımlar benimsemelerine katkı sağlayacağı düşünülmektedir (Berger, 1993).

Sekülerleşme, modernleşme sürecinin bir parçası olarak sosyolojik tartışmalarda sıklıkla ele alınan bir kavramdır. Sekülerleşme sürecinde dinin bireyselleşmesi ve özel alana çekilmesi eğilimi, (Kirman, 2005) modernleşmenin kaçınılmaz bir sonucu olarak değerlendirilmiştir. Modernleşme süreci, dinin toplumsal düzen üzerindeki etkisinin azalarak bireysel anlam arayışına yönelmesine yol açmaktadır. Bu bağlamda, bireylerin dinî pratikleri daha kişisel ve öznel bir çerçevede ele aldığı gözlemlenmektedir.

Sekülerleşme genel anlamda, dinî kurumların, sembollerin ve inançların bireysel ve toplumsal yaşam üzerindeki etkisinin azalması sürecini ifade eder. Bryan Wilson, sekülerleşmenin modern toplumlarda dinin sosyal rolünün zayıflamasıyla doğrudan bağlantılı olduğunu savunurken, Peter Berger bu süreci toplum ve kültür katmanlarının dinî otoritenin etkisinden uzaklaşması olarak tanımlamıştır (Özalp ve Özer, 2024).

Modernleşme ile birlikte, özellikle Avrupa'da, dinin toplumsal ve siyasal alanlardaki etkisinin azaldığı gözlemlenmiştir. 17. yüzyılda, kilise mallarının kamulaştırılması (secularization of church property),

---

\* Doç. Dr., Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

sekülerleşme sürecinin somut bir örneğidir. Bu dönemde, kilise yalnızca bir dinî otorite değil, aynı zamanda devasa bir ekonomik güçtü. Malların kamulaştırılması ve dinî otoritenin sınırlandırılması, modern ulus devletlerin ortaya çıkışıyla ilişkilendirilmiştir.

Toplum düzeyinde, sekülerleşme eğilimleri farklı dinî ve kültürel grupların bir arada yaşayabileceği bir düzen için gerekli görülmektedir. Türkiye bağlamında, sekülerleşme bireysel özgürlüklerin artmasını ve toplumsal barışın güçlenmesini destekleyen bir mekanizma olarak değerlendirilmektedir (Göle, 2017).

İslâm dünyasında sekülerleşme, özellikle modernleşme süreçleri ve toplumsal değişimle paralel bir gelişim göstermektedir. Bu bağlamda, sekülerleşmenin dinamiklerini anlamak için belirli başlıklar altında incelemek faydalı olacaktır.

Sekülerleşme, toplumsal yapılar, kültürel normlar ve bireysel inançlar arasındaki ilişkilerin değişmesiyle şekillenen, dinin toplumsal ve kültürel alandaki etkisinin azalması sürecidir. Bu süreç, modernleşme, küreselleşme, bilimsel ilerleme, bireyselleşme ve toplumsal çeşitlilik gibi faktörlerle şekillenir. Sekülerleşmenin dinamiklerini anlamak, bu faktörlerin toplumsal yapılar üzerindeki etkilerini analiz etmek anlamına gelir. Aşağıda, sekülerleşme sürecinin dinamiklerini etkileyen başlıca faktörler ve bu faktörlerin toplumsal hayatta nasıl bir değişim yarattığı açıklanmaktadır.

### **Sekülerleşmenin Dinamikleri**

1. Modernleşme
2. Rasyonalizasyon
3. Bireyselleşme
4. Küreselleşme

Bazı yaklaşımlar, sekülerleşmenin toplumsal düzeyde farklı biçimlerde ve çeşitli hiyerarşik düzeylerde geliştiğini savunur. Bu yaklaşımlar, sekülerleşmenin sadece dinî kurumların zayıflamasıyla ilgili olmadığını, aynı zamanda toplumsal yapının çeşitli boyutlarında (örneğin bireysel, kültürel, politik) değişimlere yol açtığını öne sürer. Nitekim sekülerleşme çalışmaları ile bu alanda önemli otoritelerden birisi olan David Martin, özel olarak sekülerleşmenin toplumsal ve kültürel düzeylerdeki etkilerini de analiz etmiştir (Martin, 2005).

Sekülerleşme tek bir süreç olarak ele alınamaz; farklı toplumlarda ve bağlamlarda farklı görünüşler sergiler. Bu çeşitlilik, dinin toplumsal, bireysel ve kültürel düzeyde değişen etkilerini anlamak açısından önemlidir. Toplumsal düzeyde sekülerleşme, dinî kurumların

kamusal yaşamdan çekilmesi ve laik devlet düzeninin güçlenmesiyle ilişkilendirilir. Mesela, Türkiye’de laik hukuk sistemine geçiş ve dinî eğitim kurumlarının reform edilmesi bu sürecin bir parçasıdır. Bireysel sekülerleşme ise dinin bireysel düzeydeki etkisinin azalması anlamına gelir. Bu, bireylerin dinî ritüellerden uzaklaşmasını veya inançlarını daha kişisel bir şekilde yorumlamasını içerir. Mesela, genç nesiller arasında dinî pratiklere olan ilginin azalması buna işaret edebilir. Kültürel sekülerleşme ise dinî sembollerin ve ritüellerin kültürel bağlamda bir anlam taşımaya devam ettiği ancak bu anlamın artık dinî olmaktan çok seküler olduğu durumunu ifade eder. Türkiye’de bayram kutlamalarının dinî bir ritüel olmaktan ziyade toplumsal bir dayanışma aracı olarak algılanması bu duruma örnek olarak verilebilir ((Ertit, 2013).

Toplumsal değişim ve sosyal hareketler, sekülerleşme sürecinde önemli bir rol oynamaktadır. Özellikle feminizm, insan hakları ve çevre hareketleri gibi sosyal hareketler, dinin toplumsal hayattaki etkisini sorgulamakta ve seküler değerlerin benimsenmesini teşvik etmektedir. Bu hareketler, dinin belirli alanlarda (özellikle kadın hakları ve sosyal adalet) etkisini azaltmayı

Türkiye gibi modernleşme sürecini devlet eliyle deneyimleyen toplumlarda, sekülerleşme süreci Batı’dan farklı bir şekilde ilerlemiştir. Cumhuriyet’in kuruluşu ile beraber laiklik, devlet politikalarının merkezine yerleştirilmiş, eğitim ve hukuk gibi alanlarda dinî etkiler azaltılmaya çalışılmıştır. Ancak bu süreç her zaman doğrusal olmamış, özellikle 1980’lerden sonra dinî değerlere dönüş hareketleri gözlemlenmiştir. Bu durum, toplumsal değişim süreçlerinin her zaman sekülerleşmeyi hızlandırmadığını, bazen tersine etkiler yaratabileceğini göstermektedir (Demirezen, 2020).

Cumhuriyet döneminde dinin toplumun hangi kesimlere kaldığını Ufuk Güldemir meşhur haber analizinde şöyle ifade eder: “*Atatürk devrimleri ile birlikte burjuvazi ile din arasındaki ilişki kopunca, din köylülere kalmıştır. Oysa din köylülere bırakılmayacak kadar mühim bir şeydir*”<sup>1</sup> Güldemirin bu tespitinin 90’lı yıllardan sonra yön değiştirmeye başlamıştır Başörtülü öğrencilerin üniversitede görünür olmasından sonra bir araştırma yapan Nilüfer Göle süreci başörtüsünün üniversite öğrencilerinde bir dönüşüm sonucu olmaktan çok köylü ve muhafazakâr kesimin kentlileşmesi, modernleşmeye başlaması olarak değerlendirir(Göle, 91). Göle tespitinin devamında şehirli dindarlığının

<sup>1</sup> Ölümsüz bir analiz olarak: Büfeci İslamı - Ufuk Güldemir.

daha bilinçli ve daha hassas bir dindarlık türü olduğunu da ekler. Bu iki değerlendirme analogik olarak ele alındığında kentlileşmenin modernleşmeye, modernleşmenin sekülerleşmeye doğru evrilirdiği sonucuna ulaştırır. Bu sonuç ise günümüz gençliğinin az veya çok sekülerleşme/dünyevileşme sürecine maruz kalmak zorunda olduğu anlamına gelmektedir.

Öte yandan şehirleşme de, dinî pratiklerin ve toplu ibadetlerin azalmasına neden olan önemli bir faktördür. Kırsal toplumlarda dinî inançlar sosyal düzenin temelini oluştururken, şehirlerde farklı kültürel ve dinî grupların bir arada bulunması dinî otoritenin etkisini azaltmıştır. Sosyal hareketlilik, bireylerin farklı inanç sistemleriyle tanışmasını ve geleneksel dinî bağlılıkların sorgulanmasını sağlamıştır.

Türkiye'de sekülerleşmeyle ilgili tartışmalar genel anlamda laiklik ekseninde dönmektedir. Aslında bu kadar hararetle yapılan tüm tartışmalar temelde cumhuriyet rejiminin habitusu ile İslâmî habitus yani kültürel kodlar ve yaşam tarzları arasındaki bir iktidar mücadelesinden kaynaklanmaktadır. (Ökten, 2018, s. 503)

Dünyevileşmenin karşıtı dinileşme/uhrevileşme olarak alındığında dinileşme veya dindarlaşmanın en temel dinamiği din eğitiminin verilmesidir ve Türkiye'de din eğitiminin yaklaşık bir asırdır merkezinde yer alan kurum, ilk derecede imam hatipler ikinci aşama olarak yüksek eğitimde İlahiyat/İslâmî ilimler fakülteleridir. İmam hatipleri diğer din eğitimi kurumlarından ayıran en temel özellik ise geleneksel din eğitimi veren kurumların aksine, müfredatında dinî dersler ile seküler derslerin bir arada bulunmasıdır (Aşlamacı, 2014, s. 270). Bu açıdan bakıldığında imam hatipleri dinî olanla seküler olanın devlet desteğinde bir eğitim kurumu eliyle uzlaştırılması olarak değerlendirilmek de yanlış olmayacaktır.

Modern toplumda dinî sembollerin inandırıcılığının azalmasının kurumsal açıdan en bariz sonucu dinin sadece bireysel vicdanlara sığdırılmaya çalışılması olmuştur. Özellikle modern toplumlarda sosyal yaşamın kamusal ve özel alanlara ayrıştırılması ve dinin kamusal alandan tecrit edilip sadece özel alan ile sınırlandırılmaya çalışılması, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması ve benzeri durumlar dinin sadece bir vicdan meselesine indirgenmeye çalışıldığını göstermektedir (Ökten, 3).

Giddens'a göre, seküleritenin gücü dini tümüyle ortadan kaldırmaya yetmese de, gündelik yaşam üzerinde dinî etkinliği oldukça zayıflamıştır. Ona göre din, artık meşruiyetini deneysel gözlem ve mantıksal düşünceden almaktadır (Giddens, 1990: 107).

Sekülerleşme, bireyin dinî yaşayışından aile yapısına, eğitime, kültüre, sanata, iş hayatına, siyasete vb. hemen her alanda ortaya çıkmaktadır. Bireyin dinî yaşayışın belli düzeyde zayıflama, ibadetlerin vs. azalması dikkat çekmeye başlar. Aile hayatında daha kuruluş aşaması olan nikâh ve diğer törenlerde dinî formların yerini daha dünyevî formlar almaya başlar. Eğitim alanında din eğitimin etkisinin azaldığı, dinî düşüncenin yerini bilimsel düşüncenin aldığı görülür. Kültür, sanat, iş hayatı siyaset gibi alanlarda din referanslı tüm yönelimlerin geri plana itilmekte olduğu görülür. Hatta öyle ki, dinî bayram gibi özel günler büyüklüğü, hastaları ziyaret edip bayramlaşmak gibi geleneksel, manevi içerikli bayram kutlamalarının yerini tatil programları alır. Öte yandan giyim kuşamda, dinî referansların yerine moda benimsenir.

### **Türkiye’de Son Dönemlerde Dindar Kesimlerde Yaşanan Sekülerleşme**

Sekülerleşme, Batıda Reform, Rönesans, Aydınlanma, Modernleşme gibi toplumsal ve düşünsel hareketlerin neticesinde ortaya çıkmıştır. 20. Yüzyıldan sonra Batı dışı toplumlar da tedricen sekülerleşmenin etkisi altına girdiği görülmektedir. Türkiye’de de bu süreç hem yukardan aşağıya devlet eliyle, hem de toplumun her kesiminde yaşanan değişimin zorunlu sonucu olarak kendiliğinden etkisini göstermiştir. Toplumun genelinin bu sürecin etkisine girmesi normal görülebilir. Ancak gelinen noktada temel işlevi dinin bireyin ve toplumun hayatında etkin olması temel misyonu olan kesimler de bu süreçten uzak kalamamıştır. Nitekim yapılan bazı alan çalışmalarında bu gerçek somut olarak tespit edilmiştir.

Dinî cemaatlerde yaşanan sekülerleşme üzerine yürütülen bir çalışmada elde edilen bulgularda bu durum farklı şekiller ve boyutları ile dile getirilmiştir.

Mesela yapılan bir görüşmede dinî bir cemaatin mensubu olan kişi bu süreci şu ifadelerle dile getirmektedir.

*...durgun olduğuna inandığımız bir sudaki kayığa binmişiz ve hiç farkına varmadan o suyun ortalarına doğru gidiyoruz. Yani tepkimiz var. Bunu kabul etmiyoruz, istemiyoruz da ama yaşantımızla biz onun ortasındayız. Onun içerisi-ne düşmüşüz, istemiyoruz tamam mı? Bu ilerlemenin getirdiği safahatı bu durumu kabul etmiyoruz. Ama yaşantımızı gerek ona göre ayarlayamadığımız gerekse isteyerek ayarlamadığımız dünyevî şeyler, bu argümanlar hoşumuza gidiyor. Bu sebeplerden titiz bir çalışmamız olmadığı için dikkat edemiyoruz.*

*Bunda muvaffak olamıyoruz, biz gittikçe dünyevîleşiyoruz. Yani mesela sohbetlerin eski ahengi kalmıyor. İnsanların eski teveccühü kalmıyor. Güçleniyoruz, kuvvetleniyoruz. Zenginleşiyoruz ama İslâmiyet'ten uzaklaşıyoruz Bize zenginlikle beraber gelen yenilikler, argümanlar, bizi aslında İslâmî hassasiyetten, hatta vicdandan, insanlıktan uzaklaştırıyorlar. (7. Görüşmeci, Meşveret, Şanlıurfa). (Ökten, 2018, s. 507)*

Görüşme yapılan bir başka dini, cemaat mensubu ise;

*“ ... Şartların değişmesiyle bütün Nurcular değil de, çoğu Nurcu aynı şu anki medeniyetin yaptığıнын birçoğunu yapıyorlar. Bana göre şu anda normal ehli dünya dediğimiz, yani Nurculuğun dışında kimler ne yapıyorlarsa Nurcular da aynısını yapmaya çalışıyor. Çok etkilediler. Eskiden insanlığın zaruri ihtiyaçları dört iken bu ‘mimsiz’ medeniyetten dolayı bu ihtiyaçlar yirmiye çıktı. Şimdi yirmiye çıkınca insanlar bu defa onu kazanmak için hırs gösteriyor. Hırs gösterince para kazanması gerekiyor. Meşru olamayan yollara tevessül ediyor. Ha bunu Nurcular, kanaat edenler yapmaması lazım. Ben iktisatlı, tutumlu olmaya çalışsam bile karım izin vermiyor. Karım komşuda bir şey görüyor. Aynısını istiyor ..... Aslında Nurculuk mevcut duruma bir reddiyedir. Bu reddiyeyi yapamıyorlar aynen öyle” (5. Görüşmeci-Yeni Asya, Şanlıurfa).*

İfadeleri ile bir yandan dünyevîleşmede kaçınılmaz olarak gelişen noktayı, bir yandan da cemaati bile etkisi altına aldığı dile getirmektedir.

Nur cemaati mensubu gençlerin sekülerleşmesi(dünyevîleşme) üzerine bu önemli çalışmayı yürüten araştırmacı durumu şöyle değerlendirmektedir;

Banka kredisi kullandıklarını belirten görüşmecilerden bazıları- nın aldıkları banka kredisini faizle kredi/borç veren bankalardan değil; şeriata uygun olduğunu söyledikleri ‘murabaha’ denilen yöntemle katılım bankalarından aldıklarını ifade etmişlerdir. Bunun modern kapitalist sistemin dindarların nazarında meşruiyet sorununu aşmak için kendini dinî forma sokarak, dindar bireylerin kendisiyle uzlaşmasını sağlayarak sisteme dâhil ettiğini de söyleyebiliriz.

Aynı araştırmada sekülerleşme sürecini dinledikleri müzik türündeki değişimi üzerinden takip ederken değişim, görüşmeciler tarafından şu ifadelerle dile getirilmektedir.

Ben geçmişimden gelen işte rap dinliyorum mesela Sagopa Kajmer'i çok severim' (39. Görüşmeci, Yeni Asya'dan Ayrılmış, İstanbul).

Bir başka görüşmeci;

Biraz karışık geniş bir skalada metal seviyorum. Takip ettiğim sanatçılar çok yok. Yüksek müzik seviyorum. Daha böyle hareketli müzik seviyorum. Ama aynı zamanda mesela klasik Türküğü de Türk musikisinden de çok hoşlanıyorum aynı zamanda. Ruh halime göre değişiyor ilgi alanım' (40. Görüşmeci, Yeni Asya İstanbul).

Bir dinî cemat mensubu genç grubunun dünyevîleşme sürecini dinlediği müzik türündeki değişim üzerinden takip eden araştırmacı sonuç olarak şu tespiti yapmaktadır;

Görüşülen Nurcuların azımsanamayacak bir kesiminin kendilerini ilahi ve tasavvuf müziğiyle sınırlandırmamaktadırlar. Seküler denebilecek, dinle pek ilgisi olmayan popüler olan müziklerinde dinlediği ifade edilmektedir. Bu durum cemaat mensuplarının seküler modern hayat tarzıyla bir uzlaş-maya gittikleri söylenebilir (Ökten, 2018, s. 513,514).

Dindar gençlik veya din eğitimi görmekte olan genç kesimin sekülerleşme sürecine yönelik Ankara'da bulunan 4 İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerine yapılan bir başka çalışma da elde edilen bazı verilerin istatistikî göstergeleri de şöyle çıkmıştır.

Tablo: 1

Restaurant, cafe gibi işletmelerden alkol­süz olanını tercih ederim.		
	Frekans	%
Kesinlikle Katılmıyorum	4	1,1
Katılıyorum	5	2,5
Karasızım	16	6,9
Katılıyorum	94	32,9
Kesinlikle Katılıyorum	243	67,1
Toplam	362	100,0

Türkiye'de alkol, dindarlarla laik-seküler kesim arasında süregelen çatışmanın önemli ayrıçlarından birisi olmuştur. Hatırlanacağı gibi 28 Şubat sürecin Devletin en tepesindeki insanların katıldığı toplantı ve seyahatlerde protokol kurallarını altüst edecek ilişki ve diyaloglara neden olmuştu. Alkol İslâm'ın önemli haramlarından birisidir. Zira sarhoş edici şeyler Kur'ân-ı Kerimde doğrudan yasak edilmiştir. Bu nedenle de İslâmî hassasiyeti olan kesimler alkol kullanmak şöyle

dursun tüketildiği mekânlardan da uzak dururlar. Hatta alışveriş yaparken alkol satan ticarethanelerden alışveriş yapmamaya çalışmak gibi davranışlar da gösterirler.

Tablo:1’de de görüldüğü gibi Ankara’da bulunan İlahiyat Fakültelerinde eğitim gören öğrencilerin böyle bir tercihte % 90 böle bir mekânı tercih etmeyeceğini ifade etmişlerdir. Geri kalan %10 oranındaki katılımcının %3.6 sı böylesi mekânları tercih edebileceğini ifade etmiştir. Kararsızlar ve tercih edebileceğini ifade edenlerin %10 gibi bir düzeyde olması oransal olarak çok yüksek olmamakla birlikte İlahiyat fakültesi öğrencilerinde sekülerleşmenin geliştiğini gözlemlemek açısından önemli bir göstergedir.

Tablo: 2

Benim için eş seçiminde karşı tarafın dindar olması önemli bir kriterdir.		
	Frekans	%
Kesinlikle Katılmıyorum	6	1,7
Katılmıyorum	10	2,8
Kararsızım	35	9,7
Katılıyorum	110	30,4
Kesinlikle Katılıyorum	201	55,5
Toplam	362	100,0

Evlenirken eş seçiminde belli kriterler doğrultusunda hareket etmek hemen hemen her çevrede geçerli ve yaygın bir davranıştır. Bu davranış dindar kesimlerde de vardır hatta daha yaygındır denilse yeridir. Dindar kesimlerin evlilik tercihlerinde öncelikleri kriterlerin başında dindarlık gelir. Zira Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: **“Bir kadınla dört şeyden dolayı evlenilir: Malı, soyu, güzelliği ve dini için. Sen dindar olanını seç. (Aksi hâlde) fakr zarurete duçar olursun!”** (Buhârî, Nikâh, 16) bu hadis din eğitimi gören çevrelerde yaygın olarak bilinir ve hadiste her ne kadar “evlenilecek kadın” ifadesi kullanılsa da cinsiyet gözetmek sizin evlenilecek kişi şeklinde anlaşılır.

Tablo: 2’de verilen dağılıma bakıldığında %14 oranında katılımcının evleneceği kişide dindarlığı öncelikle konusunda duyarlı olmadığı görülmektedir. Bu göstergesi de dindar gençliğin sekülerleşmeye doğru kaymakta olduğunun göstergesi olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır.

Tablo: 3

Evlilik ritüellerinin dinî değerlere uygun olarak yapılması gerekir.		
	Frekans	%
Kesinlikle Katılmıyorum	2	,6
Katılmıyorum	11	3,0
Kararsızım	22	6,1
Katılıyorum	134	37,0
Kesinlikle Katılıyorum	193	53,3
Toplam	362	100,0

Evlilik ritüelleri ifadesi genellikle düğün törenleri olarak anlaşılmaktadır. Düğün törenlerinin mevlit, tasavvuf musikisi gibi bir takım unsurlarla haremlik selamlık yapılanları olduğu gibi, sadece nikâh ya da sade bir müzik eşliğinde abartısız eğlence biçiminde veya baştan sona oldukça gürültülü müziklerle veya içkili türleri yapılmaktadır. Burada soru doğrudan evlilik ritüellerinin dinî değerlere uygunluğu biçiminde sorulduğu için ilahi, mevlüt vs. olmamasına rağmen diğer türlerin birçoğunun dinî olmasa da fazla din dışı olarak görmeme eğilimi vardır. Tablo: 3 e bakıldığında evlilik ritüellerinin dinî değerlere uygun yapılması gerektiği görüşüne katılmayanların oranı yaklaşık %10 civarındadır. Bu oran da diğer ilk iki tablo ile birlikte değerlendirildiğinde Ankarada bulunan dört ilahiyat Fakültesinin öğrencilerinde sekülerleşme eğiliminin yaklaşık %10 civarında olduğu görülür ki, başta sosyal medya olmak üzere yeni nesil üzerinde oldukça etkili olan sosyal medya gibi sanal ve dijital dünyanın kuşatması altında yadırgamak gerekmektedir.

### Sonuç

Sekülerliğin özünde var olan her toplumu ve toplum keimini şu veya bu şekilde etkisi altına alacağı gerçeği giderek artan bit şekilde ortaya çıkmaktadır. Burada gündeme getirmediğimiz Z kuşağı olarak nitelenen gençliğin birçok bakımdan bireysel ve toplumsal davranışlarında dinî referans almadıkları bilinmektedir. Nitekim görevimiz nedeniyle yüz yüze görüştüğümüz din öğretimi yapan öğrencilerimizde yaptığımız gözlemlerde araştırmalarda elde edilen verilerden çok daha fazla ve farklı alanlarda sekülerleşme eğilimi tespit edilmektedir. Ancak temel meselelerde aile kurmak, içki kumar gibi yasaklara mesafeli durmak konusunda hala dinî referansların etkili olduğu görülmektedir. Öte dinî cemaat mensupları üzerinde yapılan çalışmada çok daha naif konular denilebilecek dinlenen müzik türlerindeki değişim, modern

dönemin her kesimden eleştirilmesine rağmen yaygın olan aşırı tüketim hastalığı gibi davranışlar açısından bir sekülerleşme işaretleri tespit edilmektedir.

### Kaynaklar

Berger, P. L. (1993). *Kutsal şemsiye: Din sosyolojisi üzerine temel bir teori* (M. C. Birkök, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Bruce, S. (2011). *Secularization: In defence of an unfashionable theory*. Oxford: Oxford University Press.

Demirezen, İ. (2020). Türkiye’de kimlik politikaları, modernleşme ve sekülerleşme. Bursa: Emin Yayınları.

Ertit, V. (2013). Sekülerleşme teorisinde bilim ve din ilişkisine farklı bir yaklaşım. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14(2), 115-130.

Giddens, A. (1990). *The consequences of modernity* (T. Erkan, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Göle, N. (2017). Snapshots of Islamic modernities. In *Multiple modernities* (pp. 91-118). Routledge.

Göle, N., (2016) Modern Mahrem Medeniyet ve örtünme. Metis Yayınları, İstanbul.

Kirman, M. A. (2005). *Din ve sekülerleşme: Üniversite gençliği üzerine sosyolojik bir araştırma*. Karahan Kitabevi, Adana.

Martin, D. (2005). *A general theory of secularization*. Aldershot: Ashgate.

Ökten, M.S., (2018), Dinî Cemaatlerde Sekülerleşme (Dünyevîleşme): Nur Cemaati Örneği, *The Journal of Academic Social Science Studies*,

Özalp, A., & Özer, F. (2024). Peter Berger örneğinde sekülerleşme tartışmaları: Etkiler ve fikrî değişim. *Eskiyeni*, 52, 79-99. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1403605>

## MÜZAKERE

İbrahim AŞLAMACI\*

Öncelikle bu toplantının düzenlenmesinde emeği geçen başta Prof. Dr. Ahmet Kavas olmak üzere İSAV'ın kıymetli yöneticilerine, görevli personeline ve bu programda katkısı bulunan tüm paydaşlara teşekkür ederek sözlerime başlamak istiyorum. Doç. Dr. Salih Aydemir'i de bildirisinde "Günümüz Müslüman Gençliğinde Dünyevîleşme" gibi son derece önemli bir konuyu ele alması açısından tebrik ediyorum. Aydemir bildirisinde günümüz Müslüman gençliğinde dindarlık ve dünyevîleşme eğilimlerinin bir arada bulunmasını bir problem olarak ortaya koymakta ve özellikle ilahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen bazı araştırma bulgularına da yer vererek problemi temellendirmeye çalışmaktadır. Ben de din eğitimi alanında çalışan bir akademisyen olarak, eğitim boyutunu da katarak konu hakkında bazı mülahazalarımı paylaşmak istiyorum.

Dünyevîleşmenin, sekülerleşmenin ya da laikliğin ne olduğu, bu toplantıda birçok bildiride doğrudan veya dolaylı şekilde tartışıldı. Aydemir bildirisini büyük oranda sekülerleşme kavramı üzerinden inşa etmiştir. Sekülerleşmenin tarihsel sürecine değindikten sonra, kavramın bireysel, toplumsal ve kurumsal boyutlarını tanımlayarak analiz etmektedir. Benim açımdan kurumsal sekülerleşme daha çok devletin yapısıyla, yani laiklik ilkesiyle ilişkilidir. Bu, daha çok hukuki ve siyasi bir durumu ifade eder. Ancak toplumsal ve bireysel sekülerleşme, sosyolojik bir sürece işaret eder. Sekülerleşmenin birey ve toplum hayatında ortaya çıkışı, yalnızca laik bir sistemde değil, dinî referanslara sahip toplumlarda da mümkün olabilir.

Günümüzde Müslüman bireylerin hayatında dinî referansların yerini giderek seküler bilgi, duygu ve yaşam biçimlerinin alması ya da bunların bir arada bulunması sıkça karşılaşılan bir durum hâline gelmiştir. Bu dönüşüme toplantı boyunca birçok bildiride önemli bir ilişki olarak temas edildi. Özellikle bireylerin hem dinî bir kimlik taşımaları hem de dünyevî yaşantıya yönelmeleri bir tür gerilim kaynağı olarak değerlendirildi. Bu noktada, bugün içinde bulunduğumuz bu

---

\* Prof. Dr., Malatya İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

durumu anlamlandırabilmek için sekülerleşme kavramına klasik yaklaşımın ötesine geçilmesi gerektiğini düşünüyorum. Modernitenin bir sonucu olarak ortaya çıkan klasik sekülerleşme anlayışı, 1990'lı yıllardan itibaren postmodern eleştirilerle dönüşüme uğramıştır. Bu nedenle klasik sekülerleşme anlayışının ötesinde, post-seküler paradigmayı dikkate almamız gerekiyor.

Postmodern paradigma, her türlü büyük anlatıya karşı çıkan, çoğulculuğu ve bireysel deneyimi önceleyen bir anlayışı temsil etmektedir. Bu bağlamda din de artık yok sayılan bir unsur değildir; bilakis din, bireyin anlam arayışında alternatif bir yaşam biçimi olarak yer bulabilmektedir. Bireyler dinî öğeleri kendi yaşamlarında seçmeci biçimde yeniden kurgulayabilmektedirler. Bu da dinin geleneksel, bütüncül formundan ayrılarak bireysel, parçalanmış ve zaman zaman sembolik bir hâle gelmesine yol açmaktadır. Bu yeni durum Berger'e göre seküler ve dinsel sınırların aşınması, Habermas'a göre post-seküler toplum olarak tanımlanmaktadır.

Postmodern iklimde şekillenen bu yeni ortamda, dünyevî ve uhrevî unsurlar, seküler ve dinî motifler bireyin yaşamında bir arada bulunabilmektedir. Ancak bu birliktelik, dinin geleneksel biçiminden farklı olarak daha bireyselleştirilmiş, içeriği zayıflatılmış ve yeni formlarla şekillenmiş bir şekilde tezahür etmektedir. Dolayısıyla, aşırı bireyselleşme, özgürleşme, tüketim kültürü, gösteri toplumu ve dijitalleşmenin yoğun etkisiyle, birey ve toplum hayatında dinî ve seküler unsurlar iç içe geçmiş bir şekilde varlık göstermektedir. Dolayısıyla, günümüz Müslüman birey ve toplumlarında hem dinî hem seküler motiflerin bir arada bulunması, klasik sekülerleşme teorilerine göre bir çelişki gibi görünse de postmodern iklimde şekillenen post seküler toplum bağlamında daha anlaşılabilir görünmektedir.

Bu çerçevede sorulması gereken soru şudur: Eğer dinî ve seküler motifler bir arada bulunuyorsa ve bu durum gençlerin kimlik inşasında karmaşaya yol açıyorsa, bu problem nasıl aşılabilir? Burada eğitim belirleyici bir rol üstlenmelidir. Zira eğer ortada bireysel veya toplumsal bir sorun varsa, bunun en önemli çözüm aracı kuşkusuz eğitimidir. Eğitim, bireyin duygu, düşünce ve yaşam biçimini şekillendiren en önemli mekanizmalardan biridir. Hem bireyin kişilik ve kimliğini şekillendirme hem de toplumsal değerleri aktarma bakımından eğitim, sekülerleşmeye karşı bir direnç mekanizması olabilir. Ancak bu, tesadüfi değil, bilinçli ve planlı bir eğitim politikasıyla mümkün olabilir.

Bu nedenle, eğitim politikalarının yeniden değerlendirilmesi ve bu meseleye çözüm üretecek bir anlayışla yeniden inşa edilmesi gerekmektedir. Sağlam bir eğitim anlayışı oluşturabilmek için öncelikle bir insan tasavvuruna ihtiyaç duyulmaktadır. Bu tasavvur, hem insanın değişmeyen, fitri özelliklerini hem de çağın gereklerinden doğan ihtiyaçları dikkate almalıdır. Bu noktada hem insanın doğasına yabancılaşmamak hem de çağın gerçeklerine göz yummamak şarttır. Çağın gerekleri hâkim medeniyet üzerinden okunabilse de insana yaklaşımımız kendi medeniyetimiz üzerinden şekillenmelidir. Bu noktada, sadece Batı'nın ürettiği modelleri taklit etmek yerine kendi medeniyet perspektifimizden beslenen özgün bir eğitim felsefesi geliştirmeliyiz.

Buna karşılık bugün eğitim politikaları ulusal iktidarların kontrolünden çıkmakta, büyük ölçüde küresel kurum ve kuruluşlar tarafından yönlendirilmektedir. Özellikle 2000 sonrası süreçte, dünyanın pek çok ülkesinde “21. yüzyıl becerileri” gibi trendlerle şekillendirilen eğitim programları genellikle kapitalist sistemin taleplerine uygun bir insan profilini öne çıkarmaktadır. Oysa bizim ihtiyacımız olan hem çağın gerekliliklerine uyum sağlayabilen hem de kendi değer dünyasıyla barışık bireylerdir.

Dijitalleşmenin hayatın her alanını etkilediği bir çağda hedef kitlemizi doğru tanımlamak zorundayız. Dijital yerliler, Z kuşağı, alfa kuşağı gibi kavramlarla tanımlan bugünün genç kuşakları dijital dünyanın içine doğmuş bireylerdir. Bu kuşaklar, geleneksel otoritelere karşı mesafelidir, bilgiye hızlı erişir fakat derinlikten yoksun olabilir. Bu gençler için eğitimin dili, yöntemi ve içeriği yeniden düşünülmelidir. Öğrencilere hazır kalıplar sunmak yerine eleştirel düşünme, değer analizi ve sorgulama gibi beceriler kazandırılmalıdır.

Aydemir'in bildirisinde yer verdiği araştırma sonuçlarında da görüldüğü üzere, Türkiye toplumunda dine ilişkin inanç oranı oldukça yüksek görünmektedir. Ancak bu inanç düzeyinin bireysel ve toplumsal yaşama yansımaları konusunda ciddi kopukluklar mevcuttur. İnanç ile pratik arasındaki bu kopukluk, özellikle dindar kesimde bilişsel çatışmaya yol açmaktadır. Bu durum, bireyin yaşadığı ya da çevresinde gözlemlediği din ile kendisine teorik olarak sunulan din arasındaki farktan kaynaklanmakta ve deizm gibi çeşitli alternatif dinî anlayışların gündeme gelmesine neden olmaktadır. Bu da meselenin çözümünde din eğitiminin niteliğinin, yönteminin ve içeriğinin gözden geçirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Sonuç olarak, post-seküler çağ olarak ifade edilen içinde yaşadığımız zaman dilimi, dinin geri çekilmesi yerine yeniden şekillendiği; sekülerlik ve dindarlığın karşıt kutuplar olmak yerine iç içe geçebildiği bir toplumsal zemini ifade etmektedir. Bu bağlamda modernitenin katı sekülerleşme öngörülerini aşan yeni bir din-toplum ilişkisi anlayışı ortaya çıkmaktadır. Böylesi bir toplumsal zemin de özellikle genç bireylerin kimlik inşa süreçlerini olumsuz etkilemektedir. Bu bakımdan çağın dilini anlayan, gençlerle sağlıklı iletişim kurabilen, onları sorgulamaya teşvik eden ve dinin yaşanabilirliğini örneklerle gösteren bir eğitim anlayışı, sekülerleşme karşısında gençlerin bağışıklık sistemini güçlendirebilir. Böyle bir eğitim yaklaşımı, gençlerin içsel tutarlılıklarını korumalarına ve modern dünyanın cazibeleri karşısında savrulmadan kimliklerini muhafaza edebilmelerine katkı sağlayabilir.

## GENEL DEĞERLENDİRMELER

**Prof. Dr. Ahmet KAVAS\***

Değerlendirme Oturumdaki konuşma metnim:

İSAV tarafından düzenlenen ve iki gün devam eden “Günümüz İslam Toplumunda Dünyevîleşme ve Nedenleri” başlıklı Uluslararası Tartışmalı İlmî Toplantımız beklediğimiz üzerinde ilgi ve alaka ile takip edildi. Acaba bu kadar hassas bir konuda özellikle sabahtan akşama kadar takip edeceklere faydalı olabilir miyiz duygusunu dinlediğimiz her tebliğ ve onlara yapılan müzakereler sırasında gözlemledik. İyi ki bu toplantıyı tertiplemiş dedik ve başta bu konuyu öneren Ahmet YILDIZ hocama teşekkür ediyorum. Tebliğleriyle ufkumuzu aydınlatan kıymetli hocalarımıza çok teşekkür ediyorum. Bizlerin genelde “dünyevîleşme” kelimesiyle ifade ettiğimiz, özellikle Batı toplumlarında “sekülerleşme” ile ciddi benzerlikleri de olan bu konuda ülkemizde de 21. yüzyılın hafızasını zenginleştirecek ilmî birikimlere sahip hocalarımızın verdikleri bilgiler sayesinde pek çok soruya cevap bulmaya çalıştık. Gayret bizden başarı Allah’tan diyerek giriştiğimiz bu toplantıdan beklenen faydanın sağlandığı kanaatini edindim.

Dünyevîleşme konusunun sadece bugünün meselesi olmadığını, hatta bizim dışımızdaki dünyaların da bu konudaki düşüncelerinden haberdar olduk. Bu iki kavramın içerikleri kadar insanlık için nasıl bir süreçten geçtiğimizi kavramaya çalıştık. 21. yüzyıl her alanda inanılmaz bir değişim geçiriyor ve geçmiş asırlardaki uzun zaman dilimlerinde yaşananların artık daha kısa sürelerde gerçekleştiğini görmekteyiz. Teknoloji hayatımızı çok fazla kolaylaştırırken bizi tahmin etmediğimiz süratte de dönüştürmektedir. Matbaanın icadıyla birlikte Batı toplumlarında Kilise’nin aleyhine, ona karşı duruşu temsil edenlerin ise daha öne çıktığı durumlar yaşandı. Zamanla oradaki ciddi gerginlikler ve dinî inançlar noktasında şekillenen zafiyet diğer kıtalara ve oradaki değerlere de tesir etti. Şimdilerde dijital çağ denen dönemde daha büyük kırılmaları yaşayacağımız şimdiden ifade ediliyor. Cami,

---

\* Prof. Dr., *İstanbul Ticaret Üniversitesi (Tertip Heyeti Başkanı).*

havra ve kilise gibi yapılarıyla inananlarını biraraya getiren mabetlerin 20. yüzyılda geleceğinin de bu süreçten ciddi şekilde etkileneceği öngörülüyor. Bilhassa herhangi bir dine inanan ve onun yüklediği bazı sorumlulukları doğrudan mabede gitmek yerine sanal âlemde sağlamanın yolları şimdiden yürürlüğe girmiş durumdadır. Hıristiyanlıkta günah çıkarmak isteyen bir kişinin kiliseye gitmek yerine sanal ortamda bu işlemi yapabildiği ifade edilmektedir. Burada özellikle Müslümanların cami ile irtibatlarının henüz diğer dinlerdeki gibi giderek hayatın dışında kalan bir durumda bulunmadığını biliyoruz. Ancak pek çok İslam toplumunun aşırı zenginlik karşısında Peygamberimiz Hazreti Muhammed'in dünya sevgisine aşırı bağlanma tehdidi ile yüzyüze kaldığı da bir gerçek. Bu yüzden gelecek nesillerimizin özellikle İslamiyeti doğru öğrenip dünya ve ahiret dengesini gereği gibi kavrayarak buna zarar verecek düşüncelere karşı donanımlı olmaları önemlidir. Bu anlamda “dünyevîleşme” toplantısı ile güzel bir başlangıç yapmış olduk. Emeği geçen herkese ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

**Prof. Dr. Adem APAK\***

Hazirûnu saygıyla selamlıyorum.

Değerlendirme oturumu kadrosuna son anda girdiğim için üçüncü defa huzurunuzda çıkmış bulunuyorum. Sempozyumun içeriğinden ziyade İSAV'ın hizmetleri ve faaliyetleriyle alakalı, ehemmiyetiyle alakalı değerlendirmeler yapmayı tercih ediyorum.

Benim akademik hayatımda okuduklarımı, öğrendiklerimi ve yazdıklarımı kamuya aktarma noktasında iki önemli kurum çok etkili olmuştur. Biri KURAV Kur'ân Araştırmaları Vakfı ki benim fakülteyi bitirdiğim 1993 yılında Bursa'da kuruldu. Diğeri de İSAV'dır. Bu iki vakfın temel özelliği, bilhassa dînî ve ilahiyat ilimlerini topluma ulaştırmak ve bunları kalıcı hale getirebilmek noktasında tabii ki İstanbul'da olmak Anadolu'nun herhangi bir şehrinde olmakla kıyaslandığında her türlü imkân açısından büyük avantajdır. O nedenle uluslararası tartışmalı ilmî toplantı noktasında İSAV, kurulduğu yıldan itibaren bu toplantıları en güzel şekilde düzenlemiştir. Ben ilk olarak 2010 yılında yine Ahmet Kavas hocamın organizatörlüğünde yapılmış olan “Vahyin Nüzûlünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (s.a.v.)” konulu uluslararası toplantıda tebliğ sunmuş, ayrıca düzenleme kurulunda bulunmuştum. Dolayısıyla bizim topluma hitap etmemiz, yetişmemiz noktasında İSAV'ın çok büyük katkılarının olduğunu ifade etmek istiyorum. Bizler çağrıldığımızda, davet edildiğimizde bu görevi memnuniyetle ve bir borçlu psikolojisiyle bize verenlere karşı verme noktasında bir görev olarak telakki ediyoruz. Ahmet hocam zaman zaman benim alanımla dolaylı ilişkili olan konularda dahi sempozyum düzenlediğinde bile tebliği sunmamı istemişti. Hayatım boyunca en çok zorlandığım ve en çok çalıştığım, uğraştığım tebliğ ise Selefilik sempozyumunda ilk tebliğ olarak Selefilik kavramının İslâm Tarihi Sürecindeki Anlam Serüveni başlığı altında oldu. Hasan Hanefi'nin, Hasan Onat'ın, Ankara İlahiyattan o meşhur kıdemli hocamız vefat Hüseyin Atay'ın olduğu kelamcı, mezhepler tarihçi, Ahmet Akbulut'un olduğu yerde tebliğ sunmak gibi böyle bir görev üstlendim. Tebliği hazırlamak için altı-yedi ay ben mezhepler tarihi kitaplarını okuduğumu hatırlıyorum. Bu benim akademik hayatımda çok önemli bir noktadır. Sanıyorum yeni baskısı yok ama mutlaka en kısa zamanda Selefilik sayısının mutlaka basılması gerektiğini düşünüyorum. Zira hala güncelliğini devam ediyor.

\* Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Bu vakıf akademik anlamda dinin dünyaya ne dediğini tartışmalı ilmi toplantılar merkezinde ortaya koyması açısından çok ehemmiyetli, çok önemli bir kurumdur. Diğer taraftan yaklaşık 2008'den itibaren ben hem Kur'ân Araştırmaları Vakfında seminer veren bir hoca, hem de onun yönetiminde bulunan bir öğretim üyesi olarak tartışmalı ilmî toplantı planlama düzenleme noktasında İSAV, KURAV'a da abilik yaptığını düşünüyorum. Biz de buradan elde ettiğimiz tecrübeleri, bilgileri oraya götürerek Bursa ayağını yürütmeye çalışıyoruz ama tabii ki İSAV bazen yılda dört veya beş defa farklı konu çerçevesinde ilmi toplantılar düzenliyor. Mesela beni de davet ettiklerinden biliyorum 03-04 Mayıs 2025 tarihlerinde "İslâmî İlimlerin Kurucu Nesli Tabiûn" tartışmalı ilmî toplantısı olacak. 24-25 Mayıs 2025 tarihlerinde de "Hz. Peygamber'in Farklı Din ve İnanç Mensuplarıyla Münasebetleri" konulu Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde bir tartışmalı ilmî toplantı olacaktır.

Bu hizmetin faaliyetin yürütmesinde başta kurucuları olan benim de tanıma şerefine nail olduğum merhum Ali Özek Hocam, dün geldiğimde Ahmet Hocama da söyledim, kapıdan girdiğimde karşıda o bizim şu dosyaların dağıtıldığı yerde Sabri Özpala abiyi aradım ortada o otururdu ve bizleri mütebessim bir veçheyle karşıladı ve hiç oradan ayrılmazdı. Girişteki o masanın boş olduğunu gördüm ama Sabri Özpala abi zamanında hiç boş olmazdı. Allah vakfın kurucularından, destekleyenlerden ve teşvik edenlerden razı olsun.

Konuşmacıları konuşturan dinleyicilerdir, onların samimi bakışlarıdır. Yani şu fikri söylesem acaba yerlerinden hoplarlar mı diye tereddüt ettiğinizde bakışlar size cesaret veriyor ve belki en marjinal fikri bile rahatlıkla söyleyebiliyorsunuz, dolayısıyla bu ortam o fikrin doğumuna vesile oluyor. O nedenle yıllardır ben 2010'dan itibaren katıldığım toplantılarda tanıdığım simalar var. Bazıları dünyadaki vazifelerini bitip ahirete intikal ettiler, Allah kendilerinden razı olsun, sizlerden razı olsun zaman zaman yöneticiliğin şehvetine kapılarak efendim ileri geri konuştuysak hepinizden helâllik istiyorum. Cenâb-ı Hak'tan duamız ve niyazımız bu tür nice güzel verimli ve bereketli toplantılardan feyiz almayı cümlemize nasip ve müyesser eylesin.

Bu vakfın kuruluşunda, yaşamasında maddî manevî katkıları olan, bu toplantının düzenlenmesine vesile olan, katkı sağlayanlardan ve cümlemizden Cenâb-ı Hak razı olsun, sağlık ve sıhhat içerisinde nice güzel toplantılarda buluşmak ve görüşmek ümidiyle hepinizi hürmet ve muhabbetle selamlıyorum

**Ali Rıza TEMEL\***

Muhterem hazirûn İSAV adına hepinizi hürmetle selamlarım.

Başta tebliğci ve müzakereci hocalarım olmak üzere huzurlarınızla toplantımızı onurlandırdınız. Hepinize hoş geldiniz der, arz-ı teşekkür ederim.

Dünyevîleşme her devrin problemi olmakla beraber günümüzde daha da önem kazanmıştır. Zira teknolojinin sağladığı imkânlarla ihtiyaçlar çoğalmış, hayat daha cazip hale gelmiş, çeşitli reklam ve algılarla körüklenen arzular ve oluşturulan suni ihtiyaçlarla zihinler ve gönüller işgal edilmiş, hayat adeta üretim- tüketim savaşına döndürülmüş, dünya bir vasıta olmaktan çıkarılarak yegâne gaye haline getirilmiştir.

Esasında yaşadıkça hiç kimse dünyadan müstağni olamaz. Mağarada yaşayan bir insanın da yemeğe, içmeğe, giyinmeye ihtiyacı vardır. Ayrıca mal-mülk sevgisi fitrîdir. Yüce Mevla: “Doğrusu siz yetime ikram etmiyorsunuz. Birbirinizi yoksulu doyurmaya teşvik etmiyorsunuz, malı aşırı derecede seviyorsunuz.” (Fecr/17-20) buyurmuştur.

Dünyayı, malı sevmiyorum diyen yalan söylemiş olur. Zira yüce Mevla; “Çok seviyorsunuz” buyuruyor. Bu sevgi fitrîdir dedik. Bu sevgi ve ihtiyaç olmasa dünyada taş taş üstüne konmazdı. Bütün mesele bu sevginin ölçülü ve dengeli olmasıdır. Bir Arap şairi dünya sevgisinin baskınlığını şöyle ifade ediyor:

حَبِّ الْعَيْشِ ابْعَدَ كُلَّ حَزْرٍ وَعَلَّمَ سَاغِبَا أَكْلِ الْمَرَارِ  
“Yaşama arzusu hür olan herkesi köle yaptı. Aç kimseye deve dikenini yemeği öğretti”

Bu ifade doğru olmakla beraber hayli abartılıdır. Zira menfaat, dünyalık karşısında dimdik durabilen, hürriyetini, onurunu koruyabilen pek çok kişi de vardır. Bu kimseler zihin ve gönüllerde derin izler bırakan, insanî ve ahlâkî değerlerin yaşamasına öncülük eden kimselerdir. Bu hususta ilk akla gelenler peygamberlerdir.

Tarihin en büyük inkılabını gerçekleştiren Hz. Peygamberin gücü dünyevî imkânlardan değil, dünyevî arzu ve imkânlar karşısında dik durabilmesinden kaynaklanıyordu. Tevhid davasından vazgeçmesi için zenginlik, kadın, krallık teklif edenlere karşı: “Güneşi sağ elime,

\* *İslâmî Alimler Araştırma Vakfı*

ayı da sol elime koysalar ölünceye dek bu davadan vazgeçmem” diyebilen bir kimseden daha güçlü kimse olamaz. Bütün mesele dünyevî arzu ve heveslerle sarsılmayan, depreme dayanaklı bir kişiliğe, rûhî donanımına sahip olmaktır. Hayattan daha değerli bir şeyi olmayanların hayatlarının da değeri yoktur. İnancı ve davası uğruna her şeyini feda edebilenler hakkın, adaletin, inancın, haysiyet ve şerefın fedaileridir.

Bu ilmî toplantının düzenlenmesindeki esas gayelerden birisi de teoriden ziyade konunun pratik yönlerini öne çıkarmak, ‘Dünyevîleşme’ rüzgârı önünde dimdik durabilen, sarsılmayan örnek modelleri ortaya koymaktır. Bu canlı modeller hem çözümün mümkün olduğunu gösterir, hem de çare ve çözüm konusunda insanları motive eder.

Ben akılda kalması ve örnek olası açısından, şehvet, şöhret ve servet karşısında dik durabilen, doğruları dile getirmekten hiçbir zaman çekinmeyen, zalimlere boyun eğmeyen mert ve yiğit zatlardan birkaç örnek sunacağım.

Zulüm denince ilk akla gelenlerden birisi hiç şüphesiz Haccac b. Yusuf er-Sakafî (ö.714) dir. Irak valisi iken irad ettiği hutbe çok meşhurdur. “Ey nifak ve şikak ehli Iraklılar! Ben olgunlaşmış, koparılması yaklaşmış kelleler görüyorum. Sahibi olduğum bu kelleleri koparabilirim. Ben size Caminin şu kapısından çıkın dersem, siz de beni dinlemeyip öteki kapıdan çıkarsanız sizi öldürme yetkisi doğar” diyen bu zattan her kes çekinir, tenkide kimse cesaret edemezdi. Fakat Hasan Basrî Hazretleri çekinmeden onun bazı icraatlarını tenkit ederdi. Haccac’a dediler ki; herkes senden çekiniyor, fakat Hasan Basrî çekinmiyor. Haccac da: Elbette çekinmez çünkü biz onun dinine muhtacız fakat o bizim dünyamıza muhtaç değildir” İhtiyaç ve arzular ihsanın elini-konulu, ağzını-dilini bağlar. Kaybedecek bir şeyi olmayanlar her daim hürdürler.

İmam Azam Ebû Hanîfe, İzzeddin b. Abdüsselam gibi âlimler dik duruşları sebebiyle daima hürmetle yâd edilmişlerdir.

Güç, sadece silah ve maddî güç değildir. İman ve irade gücü maddî güçten daha üstündür. Nerede ise iki seneden bu yana sadece İsrail değil bütün dünya karşısında bütün olumsuz şartlara rağmen dimdik durabilen izzet ve irade sahibi Gazze’liler bu gerçeğin en canlı ispatıdır.

Takriben Hindistan’ı iki yüz sene yöneten, sömürge olarak kullanan İngilizleri iplik eğirdiği çıkıktan, sütüyle beslediği keçisinden

başka hiçbir şeye sahip olmayan Mahatma Gandhi, geliştirdiği ve uyguladığı pasif direnişle İngilizleri Hindistan'ı terk etmek zorunda bıraktı. İngilizlerin bedava dağıttığı yiyecek ve giyecekleri boykot etti, onlardan tebessümü bile esirgedi. Ebu'l Kalam Azad gibi İngiliz mahkemelerinde İngiliz hâkim yüzü görmemek için sırtını dönerek ifade verenler muazzam bir gücü ve iradeyi temsil ediyordu.

Büyük fikir ve gönül adamı Muhammed İkbal'de emperyalizm karşısında aynı durumu sergiledi. İngilizler kendisine hanımının başını açmak şartıyla Güney Afrika Valiliğini teklif ettiler. İkbal ise bunu bir onursuzluk sayarak isteklerini şiddetli reddetmiştir. Bu tavırlar iman ve iradenin madde ve menfaate galip geleceğinin ispatıdır.

Bizim yakın tarihimizde de menfaat karşısında eğilmeyen pek çok yiğitler görmekteyiz. Merhum Mehmet Akif İstiklal Marşı ödülü olarak verilen o günün parasıyla 500 altın değerinde olan 500 lirayı fukaraya meslek edindirmek için kurulan derneğe hediye etmiş, kışın arkadaşından ödünç palto istemek durumunda kalmıştır.

Zaman zaman iktidarın bazı icraatlarını tenkit etmiş, fazla ileri gitmemesini söyleyenlere: “Biz kuru fasülye aşı yemeğe razı olduktan sonra kimse bizi susturamaz” demiştir.

“Zulmü alkışlayamam, zalimi asla sevemem  
Gelenin keyfi için geçmişe kalkıp sövemem”

Bu tavır ve bu sözler iradenin, imanın gücünü gösterir.

Gönül ve fikir adamı Merhum Nureddin Topçu'da bu konuda örnek alınacak kimselerden idi. Sınıfa mabede girer gibi giren, İmam Hatip Okulunda ders verdiği dönemlerde hiçbir ücret kabul etmeyen Topçu, Sorbon Üniversitesinde ilk doktora yapan Türk'tür. Doktorası yılın doktorası seçildiğinde kendisine –Amerika seyahati dahil- ödül olarak ne istediği son olunca; Türk Bayrağının 24 saat Sorbon Üniversitesi gönderinde dalgalandırılmasını istemiş, maddî teklifleri kabul etmemiştir. İdealist insan böyle olur.

Merhum Topçu'nun manevî hayatında büyük etkisi olan Abdül Aziz Bekkine Hazretleri de aldığı imamlık maaşını fakirlere dağıtmış, kendisi çorap öreerek geçimini temin etmiş, kendisine bırakılan sakat çocuğu tam dört ay sırtında taşıyarak hastahaneye götürüp getirmiştir. Bunları anlatmak kolay, fakat uygulamak zordur.

En sade ve mütevazı hayatı içinde kendisini ilme ve Müslümanların hizmetine vakfeden ve hiçbir para ödülünü kabul etmeyen Muhammed Hamidullah Hoca da Âbide şahsiyetlerdendir. 1940 yıllarında İstanbul'a okumak için Anadolu'dan gelen fakir çocukların adeta sığınağı, barınağı olan Gönenli Mehmet Efendi de madde karşısında eğilmeyen önemli yiğitlerdendir. Talebelere aldığı ekmeğin borcunu ödeyemeyince evindeki eşyalarını satan böyle fedakârlara kolay rastlanmaz.

Kendilerini Kur'ân ve ilim hizmetine vakfeden ihlas ve samimiyet abidesi Abdurrahman Gürses, Ali Yakup Cenkçiler, Mahmut Bayram gibi hoca efendiler, Hacı Sami Efendi, Mehmet Zahit Kotku Hazretleri gibi gönül insanları hafızalarımızda ve gönüllerimizde daima yaşayacaklar. Hep rahmetle yâd edileceklerdir.

Kendisini 1970 de hacda tanıdığım, hizmetinde bulunduğum Ali Yakup Hoca Efendi, -Şeyh'ul-İslâm M. Sabri'yi eliyle kabre koyan kişi- yakın zamanın örnek kişilerinden idi. Ankara'da Mısır Sefaretinde 3000 lira maaşı bırakıp İstanbul'a gelen ve 300 lira ile Bahariye'de çalışan, 17 sene Emir Buhari Camiinde meccanen İhya dersi okutan hoca efendinin sırtında belki otuz sene taşıdığı bir yağmurluk vardı. Fatih Fevzi Paşa Caddesinde hanımına ait bir evin girişinde bir dükkânı vardı. Burada içki sattığı için kiracısını uzun uğraşlardan sonra çıkardı. Bir hemşehrisine kiraya verdi. Enver isimli bu zattan dinlemiştim. Dedi ki! Biz kira ücretini konuşmamıştık. Ben kendime göre hesap ettim zarfa beş bin lira koydum ve hocaya verdim. Biraz sonra hoca hışımla indi. Ben de eyvah parayı az buldu sandım ve koktum. Hoca bana: Ahmak herif! Daha işe yeni başladın, para kazanmadın bu kadar çok kira verilir mi? Diye beni haşladı. Kiracı-ev sahibi kavgalarının yaşandığı bir ortamda bu davranış basit bir olay değildir. Bu türlü örnekler ibrete vesile olur. Bu örnekler dünyalıkların değil, iman ve irade sahiplerinin daha güçlü olduğunu gösterir.

Her şeylerini Mekke'de bırakıp inançları uğruna Medine'ye, Habeşistan'a göç edenlerin durumu da dünya ve dünyalıklardan daha değerli şeylerin varlığını göstermektedir.

Üzülerek ifade edelim ki, arz ettiğimiz bu müspet örnekler yanında dünya menfaati için dinî değerler dahil her şeyi satanlar da az değildir.

Dünyanın aldatıcı cazibesine karşı insanları uyarmak ve onları ebedi hayata, ahirete yönlendirmekle görevli pek çok din hizmetlisi-

papaz, haham, hoca- tam aksine tavırları ve davranışlarıyla dünyevîleşmenin öncülüğünü yapmışlar ve yapmaktadırlar. Bu gerçek Kur'ân-ı Kerim'de şöyle belirtiliyor:

“Ey iman edeler! (biliniz ki) haham ve rahiplerden pek çoğu insanların mallarını haksız yere yerler ve insanları Allah yolundan engellerler. Altın ve gümüşü yığıp da onları Allah yolunda harcamayanlar yok mu, işte onlara elem verici bir azabı müjdele” (Tevbe/34)

Cennetten arsa satan, parayla günah çıkararak papaz, menfaatleri için âyetleri tahrif eden haham, mevlid, hatim, konferans vermenin pazarlığını yapan sözüm ona hoca, insanların dinden uzaklaşmalarının en önemli sebebidir. İkbâl'in dediği gibi; “Dinin müftüsü fetva satıcısı oldu. Her cübbenin içinde bir tüccar saklı”

Dünyevî hırsların, aç gözlülüğün ortalığı yangın yerine çevirdiği bir dünyada bu yangını ilk söndürme görevini üstlenmesi gerekenler bu yangına körükle giderlerse bu yangın hepimizi yakıp bitirecek demektir.

Başta saydığımız gibi dünyada yaşayan dünyadan müstağni kalamaz. Bütün mesele dengiyi kurmak, yüzü ahirete dönük bir dünya inşa etmektir. Bu tartışmalı ilmî toplantının bir nebze de olsa katkı sunacağını ümit eder İSAV adına hepinize tekrar teşekkürlerimi arz ederim.



**EK: I**

## **DÜNYEVİLEŞME ÜZERİNE<sup>1</sup>**

Dünyevîleşme; dinin, felsefenin, siyasetin ve sosyolojinin ortak alanına giren bir kavramdır. Kimilerine göre: "Dinin toplumsal hayat ve bireysel bilinçten iradî ve gayri iradî olarak tecrit edilmesidir." Kimilerine göre ise de; "İnsanın kendini Allah'tan bağımsız bir şekilde algılaması sonucunda kendi öz benliğine yabancılaşması" halidir.

Toplumun dinden uzaklaşması, inanç ve eylemlerin ilâhî hedefler yerine dünyevî hedeflere yönelmesi olarak da tarif edilmektedir. Bu kavramın çağrıştırdığı anlamlar çerçevesinde Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi Prof. Dr. Mehmet Bayraktar ile yaptığımız röportajı ilgiyle okuyacağınızı ümit ediyoruz.

Sayın hocam, dünyevîleşme (sekülerizm) konusuna açıklık getirebilmek için işe dinin tanımı ile başlamak istiyorum. Din nedir? Dinin öz niteliği ve dinin amacı nedir?

Din kavramı ve olgusunun tarihte çeşitli açılardan insanlar tarafından yapılmış sayısız tanımı vardır; fakat din kavramını en geniş kapsamıyla doğru biçimde tanımlayan hiç şüphesiz Allah'tır. Allah, Kur'ân-ı Kerim'de dini ikiye ayırarak tanımlıyor:

Birinci tanım, en güzel biçimde Kafirûn Sûresi'nde veriliyor: "...Sizin dininiz size, benim dinim bana." Burada Allah, ayetin muhatabı olduğu o günkü Mekke müşriklerinin ve kafirlerinin, putperestlik de dahil her türlü inanış ve tapınma biçimlerine din diyor. Burada, insanın fitratından kaynaklanarak ortaya çıkan tarihi ve sosyal bir olgu oluşuyla dinin bir tanımı vardır.

İkinci tanım, birçok ayet yanında şu ayetlerde verilmiştir: "*Allah indinde din İslâm'dır.*" (Âl-i İmran, 19); "*İslâm'dan başka bir din arzulayanın dini asla kabul edilmeyecektir...*" (Âl-i İmran, 85) ve "... *Size nimetimi tamamladım ve sizin için İslâm'ı din olarak önerdim...*" (Mâide, 3). Burada Allah, dini İslâm, İslâm'ı din olarak tanımlamakta ve belirlemektedir. O halde, bir Allah'a göre din vardır: İlâhî din; gerçekliği olan din; İslâm; bir de insana göre din vardır: Tarihte sosyal bir

---

<sup>1</sup> Prof. Dr. Mehmet Bayraktar İle Röportaj/Söyleşi (Sedat Memiş): [https://www.biyografi.net/kisi-mehmet-bayraktar-3645/\(Erişim: 12.11.2025\)](https://www.biyografi.net/kisi-mehmet-bayraktar-3645/(Erişim: 12.11.2025))

olgu gibi yansıyan antropolojik din; bu herhangi bir dindir; putperestlik gibi bir kabile dini; özü itibarıyla ilâhî olan fakat bozulmuş bir din.

Dinin, İslâm'ın amacının ne olduğunu ise, onun insana gönderilmiş olduğundan hareketle söyleyebiliriz. Beden ve ruh, duygu ve akıl, duygu ve vicdan, düşünce ve davranış gibi yapısal ve kabiliyetsel unsurlardan oluşan âdemoğlunun, bütün bunlarda bir beşerî yönü ve bir insanî yönü vardır. İnsana beşerî yönü verilmiştir. İnsanî yönü ise oluşturulan, kazanılan yönüdür. Din, beşere insanî yönünü doğru, iyi ve güzel olarak oluşturması için vardır. Bâtılı haktan, şerri hayırdan, çirkini güzelden ayırt edebilmesine rehberlik ederek, hakkı hayırla, hak ve hayrı güzellikle birleştirmesini sağlamak için vardır.

İslâm, başta temeli iman ve ibadet esasları olmak üzere bir bütün olarak, dünya hayatına bir bakış açısı getirmeyi, dünya hayatını insana anlamlı kılmayı; bu anlamla da ahiret hayatını anlamlandırmayı insana öğretir. Dolayısıyla özünde, Allah'ı birlemeyi, O'nun varlığını tanıtmayı; bununla insana dünyaya bakmasını öğretir. Dinin esas amacı budur.

İslâm dini, dünyaya nasıl bakıyor, ahirete nasıl bakıyor? Dini olan ile dini olmayan ayırımına gidiyor mu? Bu konuda neler söyleyebilirsiniz?

İslâm, dünyaya her şeyden önce Allah'ın eseri olarak bakmayı öğretiyor. Evren ve dünya, onlardan olan her varlık, Kur'an'da olan her söz gibi ayet olarak nitelendiriliyor. İşte İslâm, insana önce bunu öğretmek istiyor. Ancak bu dünya kitabının insan tarafından doğru okunup, doğru anlaşılması söz konusudur. İnsanın dünyevî hayatına göre, ahiretteki hayatı şekilleneceğine göre, insan ahiretten çok aslında dünyayı düşünmesi ve İslâm'a göre anlama ve anlamlandırması gerekir. İşte bu açıdan, İslâm hem din, hem dünyadır. Din ve dünya İslâm olarak aynı şeydir.

Mülk Sûresi 2. ayette Allah; "*O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır...*" buyuruyor. Demek ki, dünya bir imtihan yeridir. Kendi başına ele aldığımız zaman ahiret için bir vasıttır. Nihai olarak ahiret, "Din Günü" (Yevmiddin) olduğuna göre dünya bu dine gidişin yolu, vasıtasıdır. Dünya ahiretin tarlasıdır. Dünya bu bakımdan ahiret için, din günü için anlamlı. Kur'an-ı Kerim'de, Peygamber'in sünnetinde din hakkında söylenen şeyleri dikkate aldığımız zaman ve yaşadığımız zaman bu böyledir. Çünkü ahiretin göstergeleri, prensipleri, o hayatın işaretleri zaten bu dünyada var. Ama ahiret hayatı geçici olmadığı için dünyanın ahiretten

ayrılan yönü, dünyanın geçici olması, ahireti kazanmak için vasıta olmasıdır.

Esas dünyevîleşme, dünyanın ne için var olduğunu, gerçek mahiyetinin ne olduğunu kavrayamamadır. Çünkü dünyanın kaybedilmesi ahiretin de kaybedilmesi sonucunu meydana getiriyor. Dinî-dünyevî diye bir ayrıma gidildiğinde iki yönde de bir aşırılık söz konusu olduğundan ya dünyadan yüz çevirme veya dünyaya tapma, ahireti terk etme durumu ortaya çıkar. İşte dünyevîleşme, sekülerizm denilen şey de budur. İslâm dininde bu yoktur.

Dünyevîleşme, "orta yol" olarak da belirtilen İslâm'dan, onun temel öğretilerinden az çok sapmalardır. Müslüman, inandığı gibi yaşamaya çalışmayıp, yaşadığı gibi inanmaya devam ederse dünyevîleşme süreci başlamış demektir. Bu süreç aşırı uçlara kadar giderse dünyevîleşme inkâr olur ki, tam dünyevîleşme de budur.

Dünyevîleşmeyi kaçınılmaz olarak gören ve modernleşme ile birlikte dinin, toplumsal hayattan ve bireysel bilinçten tecrit edileceğini söyleyen sosyolojinin öngörüsü ne derece doğrudur?

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

Batı'yı eksen aldığımızda belki de dünyevîleşme böyle bir anlam ifade eder. Diğer taraftan Kur'ân'ın ilk nüzül edildiği döneme baktığımız zaman Araplarda da bu var. Aslında dinsiz olarak dünyanın anlamı budur. Eşyaya nasıl bakıyorsanız, eşyayı öylece tüketirsiniz. Bunların hepsi dünyevîliğin temel parametreleri. Sosyolojinin tanımı da böyle. Sosyolojide olayların arka planını aramamak, olduğu gibi aktarmak vardır. Çağdaş bir sosyolog; 'sosyoloji aslında ateizmin ilmihalidir. Yani ateizmin kitabıdır', diye tarif eder. Olduğu gibi aktarmak, tecrübe edip olduğu gibi değerlendirmek, tecrübe olunca da teo-rik metafizik arka planı görmemek sosyolojinin yöntemidir. Tabi bütün bunlar bir araya geldiği zaman tecrübe, tecrübeden sonra bir kazancın elde edilişi, menfaatlerin çoğalması vs. insanların kiliseye olan tepkileri insanları böyle bir şeye doğru yönlendirmiş. İnsanlar Allah'ın

fikrî ve tenzilî dininden kurtulmaya, egemenliğinden kurtularak özgürleşmek dedikleri zaman, bu sefer dünyanın egemenliği, eşyanın egemenliği altına giriyorlar. Bu da Kur'ân ve dinin kabul etmediği dünyevîleşmedir.

Batı dünyası ilerlemeyi dünyevîleşerek mi veyahut da dünyevîleşmeyi dengeli bir şekilde gerçekleştirecek mi sağladı?

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

Sayın hocam, geri kalmışlığın, İslâm dini ile bir ilgisi var mı? İslâm dini ile bir ilgisi yoksa İslâm dünyasının geri kalmışlığının sebepleri nedir?

Bence bunun arkasında başka nedenler var. Bu da, bir zihniyet bozulmasıdır veya benlik bozulmasıdır. İslâm dünyasında bu zihniyet bozulması bir anda oluşmuş bir şey değil, zamanla oluşmuş bir şeydir. Batı'nın Orta Çağ dediği devirlerde, bugün de herkesin kabul ettiği gibi, İslâm medeniyeti ve dünyası altın çağını yaşıyordu. İslâm terakkiye mani olsaydı o zaman da olurdu. Fakat o devrin Müslüman bilginleri, hem İslâm hem dünya açısından ilerlemenin ne olduğunu iyi hesap edebildikleri için buna uygun bir zihniyet yapısı ve çalışmayla medeniyet tarihinde çok önemli bir sayfa açmışlardır. Bugün bizim sorgulamamız gereken şey, dinimiz değil, zihniyetimizdir. Şimdi öyle bir zihniyet yapısına sahibiz ki, ne dinimizin ruhunu ve akliliğini kavrayabiliyoruz ne de dünyayı kavrayabiliyoruz.

İslâm dünyasının geriliğinin daha başka sebepleri olmakla birlikte esas sebebi, ilim kavramı etrafındaki yanlışlardır. Eskiden İslâm dünyasında üç gözden bahsedilirdi: Duygu gözü, akıl gözü ve kalb gözü. İlim denen şey bu üç gözün birlikte açıklığıyla tanımlanırdı ve kesin doğruluğu kanıtlanana ilim denirdi. Şimdi sorun, bunlardan biri

veya ikisi açık olsa bile, öbürü kapalıdır. Bunun için de zan, malumat ve rey ilminin önüne geçmiştir. Geri kalmışlığımızın sebeplerini özellikle burada aramamız gerekmektedir.

Dünyayı kavrayamazsan dini de kavrayamazsın. Bu çelişkili gibi görülebilir ama iç içe olan şeydir. Dünyayı kavramak demek Kur'ân'ı iyi kavramak demektir. Kur'ân'ı iyi kavramak demek dünyayı iyi kavramak demektir. Mesela: Rahman Sûresi'nde 19, 20. ayette, "*İki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir. Aralarında bir engel vardır, birbirine geçip karışmazlar.*" buyrulur. Bu ayet benzer şekilde Furkan Sûresi 53. ayette de geçer. Şimdi eski tefsirlere bakalım der ki: İman ile küfür birbirine karışmaz. Acaba Kur'ân-ı Kerim, sadece iman ile küfrün karışmadığını mı söylüyor? Burada acaba bir doğa olayına işaret yok mu? Denizden bahsediyor, sudan bahsediyor, neden hep bunu metafizik yorumluyoruz? Kaptan Kusto deniz çalışmalarında bunları keşfedince dünya hayret etti ve Kur'ân-ı Kerim'de de anlamını biz daha iyi anlamıyor muyuz şimdi? Başka bir ayette "*Biz demiri gökten indirdik*" geçiyor. Bugün demirin oluşumunu bilmeden bu ayetin ne demek istediğini anlayamayız. Dünya ile ilgili bilgilerimiz artıkça Kur'ân-ı Kerim'i anlamamız daha da derinleşecektir. İşte bu anlamda din-dünya ayrımı yok, yaklaşım biçimi böyle olmalıdır. Kur'ân-ı Kerim'in manevî bir kitap olduğu doğru, ama aynı zamanda dünya kitabıdır. Seni doğaya yöneltiyor, incele diyor, düşün diyor, salim akıl ile şartlanmamış akıl ile düşünmeyi öğütlüyor.

Bu zihin var ama bir zaman sonra İslâm dünyasında eğitime, bilime hakim olamamış, bilim adamlarına tefsirci olsun, matematikçi olsun hakim olamamış. İşte burada belirli bir zaman sonra zihniyet kırılması başlıyor. Bununda tabii siyasî, psikolojik nedenleri var. İslâm dünyası büyüdüğü zaman ilk üç yüzyılda benzetecek olur isek, bugünün Amerika'sı gibi her zenginlik, her türlü güç, kültürel zenginlik, maddî zenginlik hepsi onun elinde. Bir doyunluk hali yaşıyor. Birtakım zihinler âtil duruma geliyor. Bu sefer yenileşmeyi ve geleneği sürdürmemeye başlıyor. İslâm dünyasında mesela tefsire bakıyoruz o sınırlı kalan zihniyet XII-XIII. yüzyıldan sonra ağır basınca din ilimlerine ilişkin gelenek sürdürülüyor. Biri haşiyeye yazıyor, şerh yazıyor, öteki telhis yazıyor. Bir fıkıh kitabının on tane farklı kimseler tarafından, farklı devirlerden yorumu var. Yani o fıkıh geleneği canlı yaşıyor, ben buna karşı değilim. Ama keşke bu şerhcilik, haşiyecilik, telhiscilik diğer doğa bilimleri diyebileceğimiz, fen bilimleri diyebileceğimiz eserler üzerinde de yapılsaydı da gelenek öldürülmeseydi. Bugün

Bîrûnî'nin matematik kitabının herhangi bir şerhi yok, hiçbir açıklaması yok. İbn'ül Heysem'in *Kitabu'l-Menazir*'i bugünkü modern optiğin temelidir. Batılılar bunu Latince'ye tercüme etmiş hatta sahte isimle kendi eserleri gibi sunmuşlardır. Burada demek istediğim bu gelenek bizde ölüyor. Dünyayı anlama ilimlerini biz belirli bir süre sonra öldürmüşüz.

Dinin, hayatımızdan uzaklaştırılmasının dünyevîleşmeye götürdüğünü, bunun için akl-ı selim ile dine dönmek, Kur'an'dan uzak kalmamak, dini iyi ve doğru anlamak gerektiğini söylediniz. İlave etmek istediğiniz başka bir şey veya bir mesajınız var mı?

En iyi mesaj, "Hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için, yarın ölecekmiş gibi ahiret için çalışmak", bu hadisi şerif bence, en güzel sözdür, mesajdır. Din adına dünyayı unutmamak lazım, dünya adına dini unutmamak lazımdır. Aslında, dinimizin aklın doğruluğu, dünyada olup bitenlerin aklılığı ve doğruluğu iyi kavrandığı zaman bu tür sorular anlamsız olur. Bu tür soruların arka planında, dünyada olup biten her şey doğru, iyi ve faydalıymış gibi varsayımların var olduğunu zannediyorum. Fakat herkesin bildiği gibi aslı böyle değildir. İslâm'ın öğretileri bize göre aklen ve ilmen doğrudur. Modern dünyada olan doğru ve faydalı şeylerle İslâm'ın ortaya koyduğu doğruların çatışması söz konusu değildir ve olamaz. Yeter ki biz, hem dini hem dünyayı birlikte doğru bir şekilde anlayabilelim. Dinin, yani İslâm'ın kendisi insana ve dolayısıyla dünyaya ait ilâhî bir öğretilerdir. İnsanların yanlışlarını din ile onaylayıp, onaylatamayız. Hatalar, yanlışlar insana aittir. Din yani İslâm, bunları düzeltmek için vardır; yoksa Müslümanların dünyevîleşme yanlışlıklarıyla düzeltilmek için var değildir. Aksi olsaydı, dinin var oluşunun anlamı olmazdı.

Dinin dünyayla ters düşmesi düşünülemez; ancak yanlış veya eksik din anlayışıyla, yine aynı şekilde yanlış bilim, tarih, toplum yani kısaca dünya anlayışlarıyla din-dünya tersliği, zıtlığı ortaya çıkarılmaktadır. Bu ayrımı yapmamak lazımdır. Geri kalmışlığımızın sebebi olarak dinin hiç ilgisi yoktur. Mazereti dinde aramamak lazımdır. Dinin ontolojik varlığı yani insandaki fitratın varlığı veya tekvinî din, tenzîlî din, yani İslâm ile bütünleştirilebildiğinde zaten bizi sürekli ilerlemeye, yeniliğe, doğru koşmaya yöneltecektir. Hadiste de deniliyor ki: "İki günü aynı olan zarardadır." Her gün çalışmak ve her gün yeni bir mesafe kat etmek; işte bunu yakalamak lazım. Din anlayışının bu olması lazım. Dünya aşağı olan bir varlıktır. Ulvî olan, müte'âl olan değildir. Dünya sadece bir araçtır. Dönüş O'nadır.

Sayın hocam, verdiğiniz bilgiler için çok teşekkür ediyorum.

## EK: II

### Kur'ân ve Sünnet Işığında Dünyevîleşmek<sup>1</sup>

Tarih boyunca insanoğlu, fitratı gereği bir yaratıcıya yönelerek duygu, his ve dünyevî taleplerini ona iletme ihtiyacı duymuş; Tüm Dini inanç sistemlerinde ise Allah, peygamberler ve vahiyler aracılığıyla kuluyla iletişim kurarak onu dünya ve ahiret dengesinde tutmayı amaçlamıştır. Tüm peygamberlerin ortak mücadele sahası olan dünyevîleşme sorunu, insanlık tarihi boyunca her toplumun karşısına çıkan evrensel bir imtihan olmuş; bu ilahi uyarı ve ikazları dikkate alanlar huzura kavuşurken, dünyaya aşırı bağlanarak çağrıya yüzlerini çevirenler her iki cihanda kayba uğramışlardır. Sonuç olarak tüm Kutsal metinler, inananların dahi nefis tuzağına düşerek bu tehlikeyle her an yüzleşebileceğini ve kurtuluşun ancak vahyin çizdiği istikamet dengesinde kalmakla mümkün olduğunu vurgulamaktadır.

Dünya hayatı, doğumla başlayıp ölümle sona eren sınırlı bir zaman dilimidir. Bu süreçte insana, yaşamını sürdürebilmesi için pek çok nimet sunulmuştur. Ancak kişinin kulluk bilincini unutarak dünyaya gereğinden fazla meyletmesi ve arzularında ölçüyü kaçırmaması, 'dünyevîleşme' tehlikesini doğurur. Tarih boyunca pek çok birey ve toplum bu yanılığa düşmüştür. Ne var ki, içinde bulunduğumuz 21. yüzyıl, insanları bu sarmalın içine geçmişte hiç olmadığı kadar şiddetli çekmektedir. Bu girdaba kapılanların, yaratılış gayelerini hatırlamaları ve buna uygun bir hayat sürmeleri ise giderek zorlaşmaktadır. Bu süreçte dünya hayatı önemli bir yer tutmaktadır.

Dünya kelimesinin kökeni hakkında Arap dili literatüründe iki görüş bulunmaktadır. Bunlardan biri kelimenin “dünüv” kökünden gelerek “yakın olmak” anlamı taşıdığı, diğeri ise “denâet” kökünden türeyerek “aşağı, değersiz” anlamına geldiği yönündedir. Kur'ân'da kelime kökü itibarıyla, d-n-v kökünden türeyen 134 kelime bulunmaktadır ayrıca “Dünyâ” kelimesi, “ed-dünyâ” şeklinde 115 defa geçmektedir.

Görüşlerden ilkinde göre dünya kelimesi, “yakın olmak” anlamındaki دُنُو (dünüv) kökünden türemiştir. الكبرى, الصغرى, الدنيا kelimesi,

---

<sup>1</sup> Bu çalışma Doç. Dr. Aydın Özkan tarafından hazırlanmıştır.

gibi kelimelerle aynı kalıptadır, müennestir ve çoğulu الدُّنْيَى şeklinde gelir. Dünya kelimesinin “dünüv”den türediği kabul edilirse, kelime ahirete yakın olmak, ölüme yakın olmak anlamlarını içerir. Bunun sebebi, dünya hayatının çok kısa oluşudur.<sup>2</sup> İkinci görüşe göre dünya kelimesi, دناءة (denâet) kökünden türemiştir.

Kur’ân’da geçen şu ifade bu anlamı destekler:

“... أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى ...”

“Daha aşağı (değersiz) olanı mı tercih ediyorsunuz?”<sup>3</sup>

Bu görüşe göre dünya kelimesi aşağı, kötü, değersiz manalarını içerir. Dünya kelimesinin “denâet” kökünden türediği kabul edildiğinde, dünya hayatı ve nimetlerinin ahiret hayatı ve nimetlerine oranla son derece sınırlı, geçici ve düşük bir değere sahip olduğu sonucu ortaya çıkar. Bu yaklaşım, dünyanın ahirete göre daha aşağı ve değersiz bir konumda bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>4</sup> Ayrıca Kur’ânı Kerim’de dünya ile ilgili kelime ve kavramlardan on yedi yerde “el- ûlâ” kelimesi, ‘a-c-l’ kökünden el-Âcîl, Bu kökten türeyen âcîl kelimesinin müennesi olan âcile. 468 yerde semanın zıddı olarak geçen Arz (Yer), dünya ve dünya hayatı manasında kullanılmaktadır. Dünyevîleşme ile ilgili Kur’ân-ı Kerimde ki kelime ve kavramlar ise şunlardır: 4 yerde İstiğna<sup>5</sup>, Tekâsür<sup>6</sup>, 5 ayette Tefâfur<sup>7</sup>, Metâ<sup>8</sup>, Ğurur<sup>9</sup>, 34 ayette Fitne<sup>10</sup>, Lehve’l-Hadis<sup>11</sup>, Nimet<sup>12</sup>, 19 yerde Ziyet<sup>13</sup>, Kibir-Tekebbür-İstikbâr<sup>14</sup>.

Modernleşme, şehirleşme ve küreselleşme süreçlerinin hız kazanmasıyla birlikte İslam dünyası, kökeni Batı düşüncesine dayanan

<sup>2</sup> İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, Dar Sader Yayınları, Beyrut 2011, Cilt 6, s. 311.

<sup>3</sup> Bakara 2/61.

<sup>4</sup> Süleyman Uludağ, TDVİA., cilt 10, İstanbul 1994, s. 22, 23.

<sup>5</sup> Teğâbün,64/6

<sup>6</sup> Tekâsür,102/1

<sup>7</sup> Hadid,57/20

<sup>8</sup> Âl-i İmran 3/185

<sup>9</sup> Âl-i İmran 3/185

<sup>10</sup> Enfal 8/28

<sup>11</sup> Samed Yazar, Kuran’da lehv, la’ib ve lağv kavramları, Y. L. Tezi, uludağ üniversitesi 2015, s.68.71.

<sup>12</sup> Fatma Günaydın Candan, TDVİA, ”Nimet” ,İstanbul 2007, cilt 33, s.129

<sup>13</sup> Âl-i İmran 3/14-15

<sup>14</sup> Araf 7/36, 48

sekülerleşme (laikleşme) ve dünyevileşme (sekularizasyon) kavramlarıyla yoğun bir etkileşim içine girmiştir. Bu iki kavram çoğu zaman birbirinin yerine kullanılsa da, toplumsal işlevleri ve İslam düşüncesiyle ilişkileri bakımından anlamlı farklılıklar içerir. Sekülerleşme, genel olarak dinin bireysel ve toplumsal yaşam üzerindeki belirleyici etkisinin azalması, kutsalın kamusal alandan çekilmesi ve kurumsal alanların dinî otoriteden bağımsızlaşması süreçlerini ifade eder. Hem bireysel bilinçte hem de toplumsal yapıda gerçekleşen çok boyutlu bir dönüşüm niteliğindedir.<sup>15</sup>

### **Batı Kökeni ve Tarihi Gelişimi**

“Seküler” kelimesi, Latince saeculum (ırk, çağ, dünya) sözcüğünden türeyen saecularis biçiminden gelmektedir. Bu terim Fransızcaya séculier, oradan İngilizceye secular şeklinde geçmiştir. Sekülerizm kavramı, zaman bakımından “şimdi”ye, mekân bakımından ise “dünyevî olana” yönelen bir anlam çerçevesi taşır.<sup>16</sup>

Batı’da sekülerleşme süreci, özellikle Rönesans, Reformasyon ve Aydınlanma sonrasında belirginlik kazanmıştır:

- Kilise’nin siyasi ve ekonomik otoritesinin sınırlanması,
- Akıl, bilim ve beşerî düşüncenin yükselişi,
- Modern devletin ortaya çıkışı,
- “Tanrı’nın hakkı Tanrı’ya, Sezar’ın hakkı Sezar’a” anlayışının sistematikleşmesi sekülerleşmenin temel tarihsel dinamikleridir. Hristiyanlık, özellikle Katolikliğin kurumsal yapısı nedeniyle bu ayrışmayı doğuran bir zemin üretmiştir.

### **İslam ile İlişkisi**

İslam, sadece ibadet alanını değil; hukuk, ekonomi, ahlâk, aile, siyaset ve toplum düzenini kapsayan bütüncül bir hayat nizamı ortaya koyar. Bu nedenle:

- Dinin hayattan tamamen çekilmesi,
- Kamusal alanın dinden arındırılması,
- Dinî normların yalnızca vicdani alana hapsedilmesi

<sup>15</sup> Hacı Önen, “Kur’ân’da Dünya Kavramı ve Dünyevileşme”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2004, S.24

<sup>16</sup> Murat Kalıcı, Dünyevileşme ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2021, s. 14.

İslam toplumlarında çoğu zaman dine karşı bir meydan okuma veya kimlik erozyonu olarak algılanmıştır.

Bu bağlamda sekülerizm, İslam coğrafyasında genellikle:

- din karşıtı bir ideoloji,
- Batı merkezli kültürel dayatma,
- Toplumsal kimliği parçalama girişimi olarak yorumlana gelmiştir.<sup>17</sup>

İslâm'da dünyevîleşme, dünya hayatının ahiret aleyhine yegâne amaç ve gaye haline getirilmesi, dinî değerlerin ve sorumlulukların ihmal edilerek tamamen dünyevî kazanımlara odaklanma eğilimi olarak tanımlanır. İslam, dünya hayatını tamamen reddetmez, aksine onu ahiretin kazanılması için bir tarla ve imtihan yeri olarak görür.

Dünya hayatı, doğumla başlayıp ölümle sona eren sınırlı bir zaman dilimidir. Bu süreçte insana, yaşamını sürdürebilmesi için pek çok nimet sunulmuştur. Ancak kişinin kulluk bilincini unutarak dünyaya gereğinden fazla meyletmesi ve arzularında ölçüyü kaçırmaması, 'dünyevîleşme' tehlikesini doğurur. Dünyevîleşme, yalnızca modern çağın bir olgusu olmayıp insanın tarih boyunca süregelen dünyevî arzularının bir sonucudur. Bununla birlikte modern dönem, medya ve toplumsal çevrenin etkisiyle dünyevîleşmeyi geniş kitlelere yaymıştır. Günümüzde insanlar dünya hayatını imar etmeye yönelik tüketim, çalışma ve israf merkezli bir yaşam tarzına yönelmektedir. Bu eğilim, Müslüman toplumları da etkileyerek dinin bireylerin değer dünyası ve davranışları üzerindeki belirleyici rolünün zayıflamasına yol açmaktadır. Dindarlık giderek biçimsel bir görünüm kazanmakta ve bu durum Müslümanların Kur'ân'ın önerdiği hayat anlayışından uzaklaşmalarına neden olmaktadır.

Dünyevîleşme (zühdün zıddı, dünya sevgisine düşkünlük) ile ilgili doğrudan "dünyevîleşme" kelimesi geçen müstakil hadisler bulmak zor olabilir. Ancak Kur'ân ve sünnette, dünyanın geçiciliği, ahiretin önemi, mal ve mülkle imtihan, aşırı dünya sevgisinin tehlikeleri gibi temaları işleyen pek çok ayet ve hadis bulunmaktadır. Bu hadisler dolaylı olarak dünyevîleşmenin olumsuz sonuçlarına işaret eder. Bu metin, dünyevîleşme tehlikesini ve İslam'ın öngördüğü dünya-ahiret dengesini Kur'ân-ı Kerim ve hadisler ışığında beş temel başlık altında incelemektedir.

<sup>17</sup> Hacı Önen, a.g.e., s. 25-26.

Aşağıda bu temaları içeren bazı hadislerin Arapçalarını ve anlamlarını bulabilirsiniz:

### 1. Dünyanın Değersizliği ve Ahiretin Üstünlüğü:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مَا لِي وَلِلدُّنْيَا؟ مَا أَنَا فِي الدُّنْيَا إِلَّا كَرَائِبٍ اسْتَضَلَّ تَحْتَ شَجَرَةٍ، ثُمَّ رَاحَ وَتَرَكَهَا".

Anlamı: Resulullah (sallallahu aleyhi ve sellem) buyurdu ki: "Benim dünya ile ne işim var? Benim dünya ile olan ilişkim, tıpkı bir ağacın altında gölgelenip sonra onu terk edip giden bir yolcunun ilişkisi gibidir."<sup>18</sup>

### 2. Ahireti Tercih Etmek:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مَنْ كَانَتِ الدُّنْيَا هَمَّهُ، فَرَقَّ اللَّهُ عَلَيْهِ أَمْرَهُ، وَجَعَلَ فَقْرُهُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ، وَلَمْ يَأْتِهِ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا مَا كُتِبَ لَهُ، وَمَنْ كَانَتِ الآخِرَةُ يَتَنَّهُ، جَمَعَ اللَّهُ لَهُ أَمْرَهُ، وَجَعَلَ غِنَاهُ فِي قَلْبِهِ، وَأَتَتْهُ الدُّنْيَا وَهِيَ رَاغِمَةٌ".

Anlamı: Resulullah (sallallahu aleyhi ve sellem) buyurdu ki: "Kim dünyayı hedefi yaparsa, Allah onun işlerini darmadağın eder, fakirliğini gözünün önüne serer ve dünyadan ona ancak kendisine yazılan ulaştır. Kim de ahireti niyeti yaparsa, Allah onun işlerini toplar, zenginliğini kalbine koyar ve dünya ona boyun eğerek gelir."<sup>19</sup>

### 3. Mal ve Mülkle İmtihan:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ لِكُلِّ أُمَّةٍ فِتْنَةً، وَفِتْنَةُ أُمَّتِي الْمَالُ".

Anlamı: Resulullah (sallallahu aleyhi ve sellem) buyurdu ki: "Her ümmet için bir fitne (imtihan) vardır. Benim ümmetimin fitnesi ise maldır."<sup>20</sup>

### 4. Aşırı Dünya Sevgisinin Tehlikeleri:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يُوشِكُ الْأُمَمُ أَنْ تَدَاعَى عَلَيْكُمْ كَمَا تَدَاعَى الْأَكَلَةُ إِلَى فِصْعَتِهَا". قَالُوا: أَوْ مِنْ قِلَّةِ نَحْنُ يَوْمَئِذٍ؟ قَالَ: "بَلْ أَنْتُمْ يَوْمَئِذٍ كَثِيرٌ وَلَكِنَّكُمْ غِنَاءٌ".

<sup>18</sup> Tirmizi, Zühd, 44.

<sup>19</sup> Tirmizi, Kıyamet, 30.

<sup>20</sup> Tirmizi, Zühd, 26.

كُتِبَ السَّبِيلُ، وَلَيُنزَعَنَّ اللَّهُ مِنْ صُدُورِ عَدُوِّكُمْ الْمَهَابَةَ مِنْكُمْ وَلَيَقْدِرَنَّ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمُ الْوَهْنَ. "قَالُوا: وَمَا الْوَهْنُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: "حُبُّ الدُّنْيَا وَكَرَاهِيَةُ الْمَوْتِ".

Resulullah (sallallahu aleyhi ve sellem) buyurdu ki: "Ümmetlerin, tıpkı yiycilerin sofralarına üşüşükleri gibi, sizin üzerinize üşüşmeleri yakındır." Sahabeler: "O gün sayımız az mı olacak?" diye sordular. Resulullah (sallallahu aleyhi ve sellem): "Hayır, bilakis o gün sayınız çok olacak. Ancak sizler, selin sürüklediği çer çöp gibi olacaksınız. Allah, düşmanlarınızın kalplerinden size karşı duydukları korkuyu söküp alacak ve sizin kalplerinize 'vehn' atacaktır." Sahabeler: "Vehn nedir ey Allah'ın Resülü?" diye sordular. Resulullah (sallallahu aleyhi ve sellem): "Dünya sevgisi ve ölümden hoşlanmamaktır."<sup>21</sup>

Bu hadisler, dünyevîleşmenin ve aşırı dünya sevgisinin müminler için ne denli tehlikeli sonuçlar doğurabileceğini açıkça göstermektedir. Müslümanın asıl hedefi ahiret olmalı, dünya ise ahireti kazanmaya vesile olacak şekilde değerlendirilmelidir.

Kur'ân-ı Kerimde bazı ayetlerde dünya övülmüş bazı ayetlerde de zem edilerek yerilmiştir. Kur'ânda dünyanın övülmesini şu şekilde sıralayabiliriz.

1. Dünyanın ebedi mutluluğa ereceği ahirete geçişte hazırlık yurdu olması hasebiyle bizatihi kendisi değerlidir.

2. Allah yeryüzünde kullarına en iyi nimetleri vermiş Müslümanlarında bu nimetlerden israf etmeden yararlanmasını istemiştir. İşte dünya bu nimetlerin sahip olduğu yerdir.<sup>22</sup>

3. Yerde ve gökteki tüm varlık Allahın varlığına bir delil olup, yaratılmış olan her türlü eşyada Allahın isim ve sıfatları tecelli etmektedir.<sup>23</sup>

4. Yaratıcı dünyayı ahireti kazanmak için yaratmış buna göre insan sınanmak için yaratılan bir varlık sınamanın gerçekleşeceği yerde yeryüzü olduğu ifade edilmektedir.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Ebu Davut, Melâhim,17.

<sup>22</sup> Tevbe 9/-55, Kehf 18/28.

<sup>23</sup> Mülk 67/3-4, Âl-i İmran 3/190.

<sup>24</sup> Âl-i İmran 3/106-107.

Kur'ân Ayetlerinde Dünya-Dünyevîleşme ile ilgili kısımlar:

### 1. Aşırı Tamahkârlık ve Hırsın Kınanması

Dünyevîleşme kavramı Kur'ân-ı Kerim'de doğrudan bu isimle geçmemekle birlikte, dünya hayatına aşırı düşkünlüğü, ahireti unutmayı ve manevi değerlerden uzaklaşmayı ifade eden çeşitli ayetler bulunmaktadır. İşte Arapça metinleriyle birlikte bazı örnekler:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ

"Ey insanlar! Şüphesiz Allah'ın vaadi gerçektir. Sakın dünya hayatı sizi aldatmasın ve o aldatıcı (şeytan) da Allah hakkında sizi aldatmasın."<sup>25</sup>

أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهُوَ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ ۗ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيحُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَبًا ۗ وَفِي آلَاءِ آخِرَةٍ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَعْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ ۗ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ

Bilin ki dünya hayatı ancak bir oyun, eğlence, süs, aranızda bir övünme ve mal ile evlatta çokluk yarışıdır. (Bu) tıpkı bir yağmura benzer ki bitirdiği bitki çiftçilerin hoşuna gider. Sonra kurur, onu sararmış görürsün, sonra da çerçöp olur. Ahirette ise (dünyaya aldananlar için) çetin bir azap; (Allah'a yönelenler içinse) bağışlanma ve hoşnutluk vardır. Dünya hayatı aldatıcı bir metadan başka bir şey değildir.<sup>26</sup>

أَهْلِكُمْ التَّتَاثُرَ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ

Çokluk yarışı sizi o kadar oyaladı ki, sonunda mezarlıkları ziyaret ettiniz (ölene kadar bu hırsınız sürdü).<sup>27</sup> "Ki o, mal biriktiren ve onu sayıp durandır. (Malının) kendisini ebedileştirdiğini sanır."<sup>28</sup>

### 2. Dünya-Ahiret Dengesi ve İtidal (Ölçülülük)

İslâm, Hristiyanlıktaki gibi ruhbanlığı reddeder; dünyadan el etek çekmeyi değil, dünya hayatını meşru ölçülerde ve ahirete hazırlık amacıyla kullanmayı emreder. Asıl mesele, dünyayı hedef değil, vasıta olarak görmektir.

<sup>25</sup> Lokman Suresi, 31/33.

<sup>26</sup> Hadîd, 57/20.

<sup>27</sup> Tekâsür, 102/1-2.

<sup>28</sup> Humeze Suresi, 104/2-3.

فَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

*İnsanlardan öylesi vardır ki: "Rabbimiz! Bize dünyada ver!" der; onun ahirette bir nasibi yoktur.*

*Onlardan kimi de şöyle der: "Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver ve bizi ateşin azabından koru!"*<sup>29</sup>

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهَوًى ۖ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

*Dünya hayatı, sadece oyun ve eğlenceden ibarettir. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için ahiret yurdu elbette daha hayırlıdır. Hâlâ aklınızı kullanmayacak mısınız?*<sup>30</sup>

### 3. Dünyaya Uymanın Şartı: Allah'a İtaat ve Ahireti Unutmama

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ ۗ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ ۗ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ

*"Ey iman edenler! Size ne oldu da, 'Allah yolunda savaşa çıkın' denilince yere yığılıp kaldınız? Yoksa ahiretten (cayıp) dünya hayatına mı razı oldunuz? Ama ahiret (nimetleri) yanında dünya hayatının yararı pek azdır." Bu ayet, dünyayı ahirete tercih etmenin yanlışlığını gösterir.*<sup>31</sup>

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

*"Ey iman edenler! Rükû edin, secde edin, Rabbinize ibadet edin ve hayırlı işler yapın ki kurtuluşa eresiniz." Dünya hayatı, bu hayırlı işleri yapma fırsattır.*<sup>32</sup>

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۗ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

*"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygambere itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de..." Müslüman, dünyaya uyarken bile temelde Allah ve Resulünün gösterdiği yola uymak zorundadır.*<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Bakara, 2/200-201.

<sup>30</sup> En'âm, 6/32.

<sup>31</sup> Tevbe Suresi, 9/38.

<sup>32</sup> Hac Suresi, 22/77.

<sup>33</sup> Nisa Suresi, 4/59.

الْمَالِ وَالْبُنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا

"Mal ve oğullar, dünya hayatının zinetidir. Kalıcı olan iyi işler ise Rabbinin katında sevap bakımından da ümit bağlamak bakımından da daha hayırlıdır."<sup>34</sup>

4. Kur'an'da dünyevileşmeyi net bir şekilde resmeden net anlamlardan birisi de ilahî hakikatler karşısında bilgisi olduğu halde, bu bilgiye göre hiçbir reaksiyon göstermeyen, zihnen ve ruhen dünyevileşme temayülleri içinde olan bilgin sınıfındakilerdir. Kur'an'ın ifadesiyle de "ayâtımızı yalanlayan ve nefislerine zulmeden" bu zümre, ilahî hakikati hayatın merkezinden çıkarıp çeperine iterek, hakikati sadece bir "hitap nesnesi" haline getirirler. Neticede, okudukları ve öğrendikleriyle amel etmeyen âlimlerin yaşadığı bu içsel yabancılaşma, sadece şahsî bir hüsrân değil, aynı zamanda temsil ettiği hakikatin toplum nezdindeki itibarını da zedeleyen derin bir ahlâkî aşınmadır.

وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْعَاوِينَ  
وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ  
يَلْهَثُ أَوْ يَتْرِكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ  
يَتَفَكَّرُونَ

"Kendisine âyetlerimizi verdiğimiziz, fakat onları bir kenara atan, bu yüzden şeytanın peşine düştüğü, nihayet azgınlardan olan kişinin haberini onlara anlat. Eğer biz isteseydik o kişiyi delillerimizle yüceltirdik. Fakat o, dünyaya saplanıp kaldı. Hevesinin peşine düştü. İşte böyle olanın hali, kovsan da bıraksan da hep dilini çıkarıp soluyan köpeğin haline benzer. Âyetlerimizi yalan sayan topluluğun durumu, işte böyledir. Şimdi ise bu kıssayı anlat, umulur ki iyice düşünürler."<sup>35</sup>

Bu ayette, kendilerine ilim verildikten sonra hevesinin peşine düşen dünyevileşmiş kişi Belam Bin Baur dur. İlahî kaynak ve niteklilikli bilgiden uzaklaşıp şeytanın kurulu dünyasında yeryüzü saltanatına ve maddeye esir olmuş, insan tipolojisi, modern zihniyeti ve karakteri sergilenmektedir.

<sup>34</sup> Kehf Suresi, 18/46.

<sup>35</sup> Araf, 7/175-176.

## 5. Dünyevileşmenin Sonuçları ve Kurtuluş Yolu

Dünyevileşmenin en açık sonucu, bireysel ve toplumsal açıdan iman ve ahlâk krizine yol açmasıdır. Dünya sevgisi, ahiret dair düşünceleri unutturarak ümmetin manevi gücünü zayıflatır. Dünyevileşmenin kaçınılmaz sonucu, kalbin katılaşması, bencilleşme ile birlikte toplumdan kaçınma ve İslam ümmetinin giderek zayıflamasıdır. Kurtuluş ise zühhd (dünyaya gönül bağlamama) ve takva hayatını tercih etmektir. İnsan, gençlik döneminde dünya hayatının çok uzun olduğunu düşünür; ancak yıllar geçtikçe bu hayatın aslında sandığı kadar uzun olmadığını görür. Bu nedenle gençliğini bütünüyle dünyevî işlere adayıp kulluğu yaşlılık dönemine ertelemek, kişinin düşebileceği en büyük yanlış ve yanlışlıklardan biridir.

Ayetlerde Dünyayı tercih edenlerin ahiretteki durumu açıkça ifade edilir.

وَأَثَرُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا إِفْرَانٌ الْجَحِيمِ هِيَ الْمَأْوَىٰ. فَأَمَّا مَنْ طَعَىٰ

“Kim azgınlık eder ve dünya hayatını tercih ederse, şüphesiz, cehennem onun varacağı yerdir.”<sup>36</sup>

مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ

“Kim ahiret ekinini (sevabını) isterse, onun ekinini artırırız. Kim dünya ekinini isterse, ona da ondan (bir miktar) veririz; ancak onun ahirette bir nasibi yoktur.” Bu ayet, insanın tercihlerinin karşılığını kesin olarak alacağını belirtir.<sup>37</sup>

Allah, kendisine yönelenleri ödüllendirirken, dünyayı tek hedef yapanları uyarır.

وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ

“Kim de benim zikrimden (Kur’ân’dan ve öğütlerimden) yüz çevirirse, şüphesiz ki onun için dar bir geçim vardır ve biz onu kıyamet gününde kör olarak haşrederiz.”<sup>38</sup>

Dünya hırsı ve dünyevileşme, zikirten yüz çevirmeye yol açarak hem dünyada huzursuzluk hem de ahirette azap getirir.

<sup>36</sup> Naziat Suresi, 79/37-39.

<sup>37</sup> Şura Suresi, 42/20.

<sup>38</sup> Tâhâ Suresi, 20/124.

قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَاسْأَلِ الْعَادِيْنَ. قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِيْنَ

(Ateşe atılanlara sorulur:) "Yeryüzünde kaç yıl kaldınız?" Onlar: "Bir gün veya bir günden daha az kaldık" derler.<sup>39</sup>

Bu, dünya hayatının ne kadar kısa ve önemsiz olduğunun ahirette anlaşılacağı gösterir.

وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا هُوَ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَو كَانُوا يَعْلَمُونَ

" (Oysa onların tek gerçek kabul ettikleri) *bu dünya hayatı hakikatte sadece bir oyun ve eğlenceden ibarettir; âhiret yurduna gelince işte asıl hayat odur; keşke bunu bilselerdi!*"<sup>40</sup>

Dünya-âhiret dengesinde üzerinde durulması gereken asıl husus, dengeleri dünyanın lehine tercihte bulunarak bozmamaktır. Çok varlık sahibi olan insan, gerektiğinde her şeyini Allah için feda edebil-melidir.

قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

"De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, eşleriniz, hısım-akrabalarınız, kazandığınız mallar, durgunluğa uğramasından endişe ettiğiniz ticaretiniz ve hoşlandığınız meskenler size Allah'tan, peygamberinden ve O'nun yolunda cihattan daha sevimli ise artık Allah, buyruğunu (kıyameti) gerçekleştirenceye kadar bekleyin. Allah günaha sapanmış kimseleri hidayete erdirmez."<sup>41</sup>

Bu ayetler, dünya hayatının değerini inkâr etmek yerine, onun geçiciliğini ve ahiretin önceliğini vurgulamaktadır. Müslümanlar için önemli olan, dünya hayatını ahireti kazanmaya yönelik bir araç olarak görmek ve aşırı dünyevîleşmeden sakınmaktır. Toplumlar darlık dönemlerinde Din'den daha çok güç alırlar. Allah'a yaklaşırlar. Böyle dönemlerde Din ilk dönemler gibi en saf haliyle yaşanır. Bolluk zamanlarında ise Din'i araçlaştırırlar. Bolluk zamanı dindarlık sekülerleşmiştir. Toplum kapitalistleşmiştir. İşte o zaman zahidlerle mülhidler ortaya çıkar.

<sup>39</sup> Mü'minun Suresi, 23/112-113.

<sup>40</sup> Ankebut,29/64.

<sup>41</sup> Tevbe 9/24.

## Sonuç

İslam, dünyaya sırt çevirmeyi değil, ona karşı dengeli bir duruş sergilemeyi öğretir. Dünyevîleşme, dünya hayatının faniliğini unutup onu ebedi bir hedef haline getirme yanılığıdır. Kur'ân ve Sünnet, mümini bu gaflet uykusundan uyandırarak, dünya hayatını Allah'ın rızasını kazanmaya ve ahireti imar etmeye yönelik bir fırsat olarak kullanmaya davet eder. Müminin görevi, malın ve makamın emanet olduğunu bilerek, dünya ve ahiret dengesini (vasat ümmet olma bilinciyle) korumaktır.

İslam itikadına göre dünya hayatı; doğumla başlayıp ölümle nihayetlenen sınırlı bir zaman dilimi, ahiretin kazanılması için bir imtihan sahası ve hazırlık yurdudur. Ayet ve Hadisler üzerinde Yapılan incelemeler sonucunda dünyevîleşme meselesine dair şu temel çıkarımlara ulaşılmaktadır: Dünyevîleşme, kişinin kulluk anlayışını unutarak dünyaya gereğinden fazla meyletmesi, arzularında ölçüyü kaçırmaması ve dünya hayatını ahiret hayatı aleyhine yegâne amaç haline getirmesidir. Bu durum, sadece modern çağın bir sorunu değil, insanlık tarihi boyunca her toplumun karşılaştığı evrensel bir imtihandır.

Arap dili literatüründe "dünya" kelimesi; hem "yakın olmak" (dünüv) hem de "aşağı ve değersiz olmak" (denâet) anlamlarını içerir. Kur'an-ı Kerim'de dünya hayatı; oyun, eğlence, süs ve bir övünme yarışı olarak nitelendirilerek geçiciliği vurgulanmıştır. Sünnet verileri, aşırı dünya sevgisini "vehn" (kalbe yerleşen zayıflık) olarak tanımlar ve bunun ümmetin manevi gücünü kıracağını haber verir. Özellikle ilim sahibi olup da bu bilgisini hayata geçirmeyenlerin dünyevîleşmesi, toplumsal ahlaki aşınmaya ve hakikatin itibarının zedelenmesine yol açan derin bir "içsel yabancılaşma" olarak betimlenir.

İslam, dünyadan tamamen el etek çekmeyi (ruhbanlığı) reddeder. Önemli olan dünyayı bir hedef değil, ahirete ulaştıran bir vasıta olarak görmektir. Müslüman, dünya nimetlerinden israf etmeden yararlanmalı, ancak gerektiğinde malını ve makamını Allah rızası için feda edebilecek irade ve güce de sahip olmalıdır. Dünyevîleşme sarmalından kurtuluşun yolu; zühd (dünyaya gönül bağlamama) ve takva bilincini her zaman diri tutmaktan geçer. Kişi, dünya hayatının kısıllığını ve asıl hayatın ahiret yurdu olduğunu unutmadan, vahiyle çizilen "istikamet dengesinde" kalmalıdır. Özetle müminin görevi, modern dünyanın sunduğu geçici parıltılara aldanmadan, mal ve makamın birer emanet olduğu bilinciyle dünya ve ahiret dengesini devamlı gözetmek korumaktır.

## Kaynaklar

Hacı Önen, “*Kur’ân’da Dünya Kavramı ve Dünyevîleşme*”, (Yayınlanmamış

Yüksek Lisans Tezi), Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 2004.

Bünyamin Açıklın, “*Kur’ân’da Dünya Hayatına Verilen Değer*”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2005.

Zümrüt Mutlu, “*Kur’ân-ı Kerîm’in Dünyevîleşmeye Karşı Ahiret İnancını Vurgulaması*”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Kayseri, 2010.

Burhan İşliyen, “*Kur’ân-ı Kerîm Açısından Dünyevîleşme Sebepleri ve Sonuçları*”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2018.

Üsâme Yıldırım, “*Vehn Hadisi ve Dünyevîleşme*”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Aksaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aksaray, 2020.

Murat Kalıç, “*Dünyevîleşme ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2021.



## HÜLASA

*İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul Ticaret Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri müştereken 19-20 Nisan 2025 tarihlerinde, Topkapı Eresin Hotel’de “Günüm İslam Toplumunda Dünyevîleşme ve Nedenleri” konulu milletlerarası tartışmalı ilmi bir toplantı gerçekleştirilmiştir. Bu toplantıda, “Dünyevîleşmenin Tanımı; İslâm Toplumunda Dünyevîleşme; Dünya ve Ahiret Dengesinde Dünyevîleşme; Dünyevîleşme ve Etkileşim Yolları; Türkiye’de Dünyevîleşme Algısı” konuları 6 oturumda ele alınarak onüç tebliğ sunulmuş, her tebliğ ayrı ayrı müzakere edilmiş, ayrıca soru-cevap şeklinde genel müzakereye açılmış, toplantı sonunda bir genel değerlendirme yapılmıştır.*

*Dünyevîleşmenin hakikatini araştırıp ortaya koyan tebliğ ve müzakerelerden müteşekkil bu toplantıda “Dünyevî Cazibeler ile Dinî Yükümlülükler Arasında Müslüman; Dünyevîleşme: Kavramsal Bir Tartışma; Dünyevîleşen Dindarlığın “Ahlâkî Kayıtsızlık” Üzerindeki Etkileri; Dünyevîleşmenin Ümmetin Genel Durumunu Anlamakla İlişkisi; Dünyevîleşme: Modernite çağdaş Müslüman toplumlarını nasıl yeniden şekillendirdi?; Hint Alt Kıtası Müslümanları: Dünyevîleşme ve Kimlik Arayışı; İslâmiyet’in İlk Döneminde Dünyevîleşme Temayülleri ve Tepkiler; Hadis Rivayetlerine Göre Dünya Hayatı ve Dünyevîleşmeye Bakış; Kur’ân’da Dünya-Ahiret Dengesi; Müslüman Şahsiyetini Tehdit Eden Tehlike: Dindarın Dünyevîleşmesi; Din ve Dünya Kurmadaki Başarısızlık ve Dünyevîleşme; Dünyevîleş(tir)me Aracı(sı) ve Ortamı Olarak Türkiye’de Medya ve Popüler Kültür: TV Dizileri Örneği; Türk Toplumunda Dünyevîleşme Tartışmaları ve Günümüz Müslüman Gençliğinde Dünyevîleşme” başlıklarını taşıyan tebliğler sunulup müzakereye açılmıştır.*

*Toplantı neticesinde yeniden gözden geçirilen, tashihleri yapılan bu tebliğ ve müzakere metinleri bir araya getirilerek bu eserde neşredilmiştir.*





