

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

**TOPLUM-BİREY İKİLEMİNDE ORTAK
DEĞERLER VE FARKLILIKLAR**

- Cilt I -



TİMAV
TÜRKİYE İMAM HATİPLİLER VAKFI

TÜRKİYE İMAM HATİPLİLER VAKFI YAYINLARI

Yayın No: 16

Kongre / Sempozyum / Toplantı: 5

DİNİ ARAŞTIRMALAR VE KÜRESEL BARİŞ

ISBN : 978-605-69628-2-0 (Takım)

ISBN : 978-605-69628-3-7 (1. Cilt)

ISBN : 978-605-69628-4-4 (2. Cilt)

Genel Yayın Yönetmeni: Muhammet Aydoğdu

Dizgi ve Redakte Sorumlusu: Orhan İlhan - Recep İnce

Alan Editörleri: Sami Bayrakçı - Esra Doğan - Şeyma Çiçek

Yabancı Dil Editörleri: Mahmut Toptaş - Sümeyye Toptaş - Yusuf
Büyükyılmaz

Kapak: Yasin Tan / markalog

Baskı/cilt: SEBAT OFSET MATBAACILIK

Fevzi Çakmak Mh. Hacı Bayram Cd. No: 57

Tel: +90 332 342 0153 Karatay-KONYA

sebat@sebat.com - KTB.S.No: 16198

Basım Tarihi: ARALIK 2019

TOPLUM-BİREY İKİLEMİNDE ORTAK DEĞERLER VE FARKLILIKLAR

Editörler:

Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR

Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ



TİMAY
TÜRKİYE İMAM HATIPLİLER VAKFI

İÇİNDEKİLER

- I. CİLT -

KÜRESEL KÜLTÜR, KÜRESEL KİMLİK TARTIŞMALARI VE DİN EĞİTİMİ 25
ARŞ. GÖR. AHMET YİĞİT

KUR'AN EKSENİNDE EVRENDEKİ UYUMUN SOSYAL BARIŞA YANSIMALARI 38
DR. ÖĞR. ÜYESİ ABDULKADİR KARAKUŞ

REFİK HALİT KARAY'IN "GURBET HİKÂYELERİ"NDE "ÖTEKİ"NE BAKIŞ 54
DOÇ. DR. ABDULLAH HARMANCI

**BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİ BAĞLAMINDA YAHUDİ-HİRİSTİYAN İLİŞKİLERİNE
TARİHSEL BİR YAKLAŞIM 66**
ARŞ. GÖR. TALHA FORTACI
NEVFEL AKYAR

İBN HALDUN'UN DÜŞÜNCESİNDE VAZÎ KAVRAMI VE TOPLUMSAL HUZUR* ... 86
DR. ÖĞR. GÖR. AYŞE YAŞAR ÜMÜTLÜ

SUÇUN TESPİTİNDE KRİMİNOLOJİNİN HUKUKTAKİ YERİ 108
DOÇ. DR. BÜNYAMİN ÇALIK

**TOPLUM BİREY YAKINLAŞMASINDA OSMANLI'DAKİ GAYRİMÜSLİM
VAKIFLARININ ROLÜ 121**
DOÇ. DR. AHMET AKMAN

**POPÜLER TOPLUMSAL CİNSİYET VE CİNSELLİK DEĞERLERİ İLE MÜSLÜMAN
TOPLUMLARIN SINAVI..... 136**
DOÇ. DR. İSMAİL YALÇIN

**BİREYİN VARLIĞINA YER AÇABİLMEK: ARİSTOTELES VE İBN SÎNÂ'DA NEFSİN
TEMELLENİRİLMESİ VE TANIMLANMASI..... 149**
DOÇ. DR. ÖMER ALİ YILDIRIM

BİREY VE TOPLUM GERİLİMİ: FÂRÂBÎ'NİN FARKLI OLANIN DIŞLANDIĞI İDEAL TOPLUMUNDAN İBN BÂCCE'NİN FARKLI OLANI BİREY OLARAK TOPLUM İÇERİSİNDE TUTMA ÇABASINA 161

DOÇ. DR. ÖMER ALİ YILDIRIM

ÂDETLER HUKUKUNDA TOPLUMSAL DEĞER VURGUSU ÖRF..... 171

DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMET EKİNCİ

ARŞ. GÖR. MURAT YILMAZ

GÜNÜMÜZDE FİKRİ VE SOSYAL UZLAŞININ İMKÂNI OLARAK "İRCA" TEORİSİ182

DR. ÖĞR. ÜYESİ SEYİTHAN CAN

KÜRESEL BARIŞA KATKISI AÇISINDAN FIKIH USULÜ ÖĞRETİMİ 192

DR. ÖĞR. ÜYESİ MUAMMER ARANGÜL

ARAP EDEBİYATINDA FARKLI İNANÇ VE ETNİK KİMLİKLERE BARIŞ İÇİNDE YAŞAMA ÇAĞRISI 207

-HAFİZ İBRAHİM ÖRNEĞİ-

DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMET YILDIZ

VAROLUŞÇU EDEBİ METİNLERİN MUHAFAZAKAR TOPLUMUN DÖNÜŞÜMÜ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ 230

FATMA ÇİÇEK

BİREY VE TOPLUM HAYATINDA EVRENSEL DEĞERLERİN VAZGEÇİLMEZLİĞİ.. 249

HALİL ÇELİK

MUSA ATAĞLU

ŞEHRİN UZAK YERİNDEN KOŞARAK GELEN ADAM 265

DR. ÖĞR. ÜYESİ HASAN ÇETİNEL

TÜRK-İSLAM KÜLTÜRÜNDE FARKLILIKLARA SAYGI VE HOŞGÖRÜ 280

İBRAHİM ETHEM GÜRBÜZ

POST-MODERN BÜYÜK ANLATI: ÇOK KÜLTÜRCÜLÜK VE DİNİN DÖNÜŞÜ 292

DR. ÖĞR. ÜYESİ İRFAN KAYA

CEMAATTE BİREY KALABİLMEK: NUR CEMAATİ ÖRNEĞİ	306
DR. MEHMET SALİH ÖKTEN	
ROGER GARAUDY’NİN MEDENİYETLER DİYALOĞU VE BATI SÖMÜRGEÇİLİĞİ	325
MEHMET SULHAN	
W. C. SMITH’İN İMAN-BİRİKİMSSEL GELENEK AYRIMINDA BİREY-TOPLUM İLİŞKİSİNİN DİNİ YANSIMALARI*	338
DOÇ. DR. MEHMET ŞÜKRÜ ÖZKAN	
ÖTEKİ İLE YAŞAMA ÇABASININ TARİHSEL BİR ÖRNEĞİ: MİDYAT VE ÇEVRESİNDE 1915 YILI OLAYLARI, SÜRYANİLER VE ŞEYH FETHULLAH HAMİDÎ	355
DOÇ. DR. MUAMMER ULUTÜRK	
KUR’ÂNÎ BİR KAVRAM OLAN HİKMET VE MÜSLÜMAN KİMLİĞİNİN İNŞASINA ETKİSİ	368
DOÇ. DR. MUHAMMET VEHBİ DERELİ	
DEĞERLER EĞİTİMİNİN BENLİK İNŞASINDAKİ ROLÜ	380
DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSA TURŞAK	
BİRLİKTE YAŞAMA İMKÂNI ÜZERİNDE ETKİLERİ BAKIMINDAN İYİ VE KÖTÜNÜN ONTOLOJİSİ ÜZERİNE BİR ANALİZ	399
DR. ÖĞR. ÜYESİ ÖMER FARUK ERDEM	
TOPLUMSAL BARIŞI TESİS ETME STRATEJİSİ OLARAK THOMAS HOBBS’UN KİTAB-I MUKADDES ELEŞTİRİSİ	413
DOÇ. DR. RAMAZAN ADİBELLİ	
DİN EĞİTİMİ VE FARKLILIKLARLA YAŞAMA TECRÜBESİ	436
ÖĞR. GÖR. SAADET İDER	

TAKDİM

Türkiye İmam Hatipliler Vakfı olarak 6-7 Kasım 2019 tarihlerinde medeniyetlerin buluştuğu yer olan dinlerin ve dillerin merkez şehri Mardin’de “Toplum-Birey İkileminde Ortak Değerler ve Farklılıklar” ana temasıyla beşincisini gerçekleştirdiğimiz “Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu”muzun ve titizlikle süren çalışmalar neticesinde sempozyumda sunulan bildirimlerle şekillenen elinizdeki kitabımızın; öncelikle düzenleyen kurumlar, katılımcılar, ümmet coğrafyası ve insanlık için hayırlara vesile olmasını Yüce Mevla’dan niyaz ediyorum.

Farklılıkların bir aradalığını müzakere ettiğimiz bu sempozyumu, tarihi İpek Yolu ve verimli Mezopotamya Ovası üzerinde bin yıllarca çeşitli uygarlıklara kucak açmış, farklı mezhep, etnik grup ve geleneklere ev sahipliği yapmış, sadece ülkemiz için değil insanlığın kültür, tarih ve medeniyet birikimi adına özel bir miras diyebileceğimiz Mardin’de düzenlemiş olmak bizleri mutlu etmiş ve onurlandırmıştır. Farklılıkların başkenti diyebileceğimiz bir merkez olma vasfını taşıyan Mardin’de gerek nicelik, gerekse nitelik açısından böyle bir çalışmaya imza atmaktan ve yüzlerce bilim adamı ve misafirimizi ağırlamaktan da ayrıca büyük onur duyduk. Sempozyum sürecinin planlamasında Mardin Artuklu Üniversitemizin çok büyük emekleri geçti. Mardin Artuklu Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. İbrahim Özcoşar hocamıza ve ekibine hassaten çok teşekkür ediyorum.

“Birey, Toplum İkileminde Farklılıklar ve Ortak Değerler” başlığı, günümüzde insanlığın müzakereye en çok ihtiyaç duyduğu başlıklardan bir tanesi. Biz farklılıklarımızı; çatışma yerine dayanışmaya, kavgaya yerine kol kola girebilmeye, zenginleşebilmeye vesile kılabilirsek, insanlık adına büyük bir değer üretmiş oluruz. Bunun yerine farklılıklardan kavgaya, çatışmaya, terörizm ve değişik “fobik” faaliyetler üretecek olursak; insanlık adına hayrın, iyiliğin ve güzelliğin önünü tıkamış olur ve vebal altına gireriz. İnsanoğlu olarak, ortak özelliklerimiz olduğu gibi ortak değerlerimizin olması da elbette kaçınılmazdır. Ortak değerlerimizi objektif doğrular perspektifinde büyütebilir, ortak değer alanımızı yine ortak insani değerler açısından genişletebilirsek, hem birey hem de ortak değerler etrafında bir araya gelmiş topluluklar olarak insanlığa ve tarih sahnesine pek çok güzel hizmetler üreteceğimize inancımız tamdır.

Toplumu inşa eden bireylerdir. Bireyleri ve bireylerin farklılıklarını yok sayan toplumsal yapılar yok olmaya mahkûmdur. Günümüz dünyasında

insanoğlu, insan olarak var olmak ile insanlığın geleceğini tehdit etmek arasında bir tercih arasında kalmaktadır. Bu tercihin neticesini belirleyecek olan da yine tek tek bireylerdir. İnsanlık için elzem olan yerel ve küresel ölçekte beraber yaşama ve müsamaha kültürünün yaygınlaşmasıdır.

Küresel barışın sağlanması, yeryüzünde değer temelli bakış açısına sahip bireylerin ve organizasyonlarının sayıca ve içerik olarak artırılmasına bağlı olduğunu biliyoruz. Günümüzde farklı dinî, kültürel hareketler de dinin ve kültürün ötesine taşınarak kendine yeni yaşama alanları oluşturuyor. Bu değişimi anlamak sosyal bilimcileri olduğu kadar uzmanlık alanı din olan araştırmacıları da araştırmaya ve bir çözüm üretmeye zorluyor.

En küçük toplumsal birliktelik ve örgütlenme olan aileden, şehir ve devlete, şehir ve devletten küresel mevcudiyete, her aşama ve toplumsal koşulda bireyin ait olduğu bütün içerisindeki konumu önemlidir. Özellikle son dönemlerde, hızlı küreselleşme ile birlikte toplum ve birey arasındaki ilişkiler, kırılmalar, mecburiyetler, ayrılıklar ve iş bölümü; disiplinler arası bilimsel merakın odağı haline gelmiştir. Toplumlar ortak değerler üzerinde yükselirken, bireyler farklılıklar üzerinden kendilerini ifade ederler. Günümüz dünyasının temel sorunlarından birisi de bireylerin farklılıklarını ortaya koyma arzularıyla, toplumların ortak değerler inşa etme çabasının çatışmasıdır. Küreselleşen dünyada farklılıklara mecbur olduğu aşikâr olmasına rağmen bireysel ve toplumsal hayatta ortak değerler vazgeçilmezdir. Birey benliğini inşa ederken, ortak değerlere mutlak anlamda gereklilik duymaktadır.

Toplum ile birey arasındaki ikilemden doğan birçok kavram disiplinler arası araştırma ve incelemelerin konusu durumundadır. Toplum ile birey arasında sadece kavramsal değer, aynı zamanda olgusal bir uyumun imkânları üzerinde düşünmek, araştırma ve tartışmalar yapmak, hem entelektüel uğraşların ve hem de akademik çevrelerin ortak bir ödevidir. İnsanlar arasında azalmış güvenin yeniden temin edilmesi ve bireyin toplumu sahiplenmesi için geliştirilebilecek öneriler, toplum-birey ikilemine dair akademik araştırma ve tartışmaların ortak hedefidir. Tüm bu düşünceler ekseninde şekillenen 5.Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu'nun ekseninde şekillenen elinizdeki bu kitapta tüm bu konulara derinlikli değerlendirmeler getiren makaleler okuyacaksınız.

Kitabın vücut bulmasında emeği bulunan, başta üniversitelerimiz olmak üzere tüm kurum ve kuruluşlarımıza, düzenleme kurulumuza, sekreteryaya ekibimize teşekkür ediyorum. Makalelerde tartışılan ilmî meselelerin; kökleriyle barışık bir kültür, insanlığın ortak mirasını temsil eden bir sanat,

hikmete kardeş olacak ve hikmetle yoğurulacak felsefi bir alt yapı ve dñnyanın barış ve huzuruna hizmet edecek ortak değerler algısının yeniden tesis edilmesine vesile olmasını diliyorum.

Ecevit ÖKSÜZ
Genel Başkan

SUNUŞ

Sayın Belediye Başkanım, Sayın Başsavcım, Sayın Rektörlerim, Sayın Timav Başkanım, Değerli Protokol Üyeleri, Basınıımızın Değerli mensupları, Çok kıymetli Akademisyenler, Değerli dinleyici arkadaşlarımız hepinizi saygıyla, muhabbetle selamlıyorum. Birincisini 2013 yılında Konya’da düzenlediğimiz Uluslar Arası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumunun 5.sinde Mardin’de olmaktan mutlu olduğumuzu, bu sevinci hepinizle paylaşmak istediğimi özellikle belirtmek istiyorum çünkü bu sempozyum serisi bizim için önem arz ediyordu, Dünya’daki gelişmeler Dini araştırmalar ve barışa katkısını bizim konuşmamız, incelememiz, tartışmamız önemliydi. Bu düşünceyle başladığımız yolculukta her bir sempozyumumuzu Medeniyetimizin merkezleri olan bir ülkede ,bir merkezde, bir ilde yaptık. Birincisini Kadim Başkent Konya’da, ikincisini Bosna Hersek Saray Bosna’da, üçüncüsünü Endülüs’te, dördüncüsünü Kazakistan-Özbekistan iş birliği ile Kazakistan’da yaptık ve beşincisini ise Mardin’de yapıyoruz. Evet bütün şehirlerin önemi var ama özellikle biz bu konuda bu çalışmayı yaparken kentlerinde ilme, akademiye, anlayışa, idrake etkilerinin katkılarının olduğuna inanıyoruz bundan dolayı da her yerde konuşulabilir, hatta teknoloji gelişti online bile yapılabilirken merkezler bizim için önem arz ediyor. Bu toplantılar sürekli yapılıyor, önemli olan bildirilerin konuşulması, tartışılması ve aynı zamanda iş birlikleri...Bu vesile ile biz bir çok akademisyenle bir araya gelip dostluklar, birlikte çalışma ortamları ve fikirler geliştirmeye çalıştığımızı belirtmek istiyorum. Program başlayacağı için konuşmamı uzatmayacağım. Bu toplantımızın organize edilmesinde Artuklu Üniversitemizin çok kıymetli rektörüne huzurlarınızda teşekkür ediyorum. Aynı zamanda Türkiye İmam Hatipliler Vakfı öncülüğünde yaptığımız bu sempozyum dizisinde Necmettin Erbakan Üniversitesi, Selçuk Üniversitesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesinin önemli katkıları var huzurlarınızda tek tek, ayrı ayrı teşekkür ediyorum. Türkiye’den ve farklı ülkelere gelen değerli akademisyenler iki günlük bu toplantımızda önemli konular tartışılacak, yüzün üzerinde bildiri var yüzün üzerinde bilim insanı burada sadece bildiri sunmayacağız, aralarda ve devamında konuşmalar, tartışmalar iş birlikleri geliştireceğiz. Ben toplantımızın hayırlara vesile olmasını temenni ediyor, hepinizi tekrardan saygıyla sevgiyle selamlıyorum. Allaha Emanet Olun.

Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR
Düzenleme Kurulu Başkanı

SUNUŞ

Sayın Başsavcım, Sayın Artuklu Belediye Başkanım, Sayın Rektörlerim, Sayın Timav Başkanım, Değerli katılımcılar Hanımefendiler ve Beyefendiler. Hepinizi öncelikle saygı, sevgi ve muhabbetle selamlıyorum. Sempozyumumuza hoşgeldiniz, sefalar getirdiniz. Her ne kadar Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi'ni temsilen açılış konuşması yapmam için buraya davet edilsem de aynı zamanda sempozyumumuzun düzenleyenlerinden olan İlham'ı temsilen burada bulunmaktayım. Bu yüzden öncelikle düzenleyici kuruluşa teşekkür etmek istiyorum. Katkı ve desteklerinden dolayı Mardin Valisi ve Büyükşehir Belediye Başkanı Sayın Mustafa Yaman Beyefendi'ye, Sempozyumun Mardin Artuklu Üniversitesinde yapılması için Üniversite'nin kapılarını bizlere açan Sayın Prof.Dr.İbrahim Özcoşar'a, Sempozyumumuzun diğer ki paydaşı olan Necmettin Erbakan Üniversitesi Rektörü olan Sayın Prof.Dr.Cem Zorlu'ya ve Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Rektörü Prof.Dr.Mazhar Bağlı'ya da teşekkür etmek istiyorum. Yine Sayın Timav Başkanımız Ecevit Öksüz ve yönetim kurulu üyelerine, tüm katkı sağlayan kurumlara ve herkese teşekkür ediyorum. Tabi ki katılımlarınızdan dolayı siz değerli hocalarıma da ayrıca teşekkür etmek istiyorum. Eğer müsaade ederseniz konu ile ilgili bir kaç hususa değinmek istiyorum. Bir değer olarak farklılıkların eşit ve barış içinde birlikte yaşamalarını gerçekleştirme çabası modern günümüz dünyasının en temel sorunlarından biri haline gelmiştir. Bu sorunu Dünyadaki mevcut görüş ve gelişmeleri de dikkate aldığımızda evrensel ölçmekte olduğunu hepimiz çok rahatlıkla görebiliriz. Birlikte yaşamak her şeyden önce karmaşık iki ana unsura dayalı yapılanmayı içerir. İlki değer düzlemiyle ilgili olanı sorun, diğeri de bu karmaşık duruma karşı takınılan siyasi tavır. Bugün günümüz dünyasına hakim olan batı siyasal sistemi insanlığın temel değerlerini hiçe sayan bir perspektifle dünyayı algılamakta ve değerlendirmektedir. Özellikle kendi dışındaki farklılıkları yok sayan tasavvuru bugün tüm insanlığı tehdit eder bir noktaya ulaşmıştır. Batı dışı olarak nitelendirdiğimiz toplumlar ise birlikte yaşama pratiklerini son birkaç asırdır hızla yitirmiştir. Bugün çatışmalar, hatta savaşlar medeniyetlerin birlikte yaşama muhayyelerini giderek yok etmeye başlamıştır. İslam medeniyetin uzun süren tasavvuruna baktığımızda kendi dışındakileri "öteki" olarak görürken, batı düşünce tasavvuru ise kendinin dışındakileri hep "ötekileştirmiştir". Bir arada yaşama tasavvuruna sahip olan İslam pratiği bu bakış açısıyla geçmişte İslam toplumları ile Batı toplumları arasında kültürel bir derinliğin oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu

derinlik modernleşme sürecinin başlangıcından itibaren yok olmuş, ve Batı kendinin dışındakine daha bariz bir şekilde ötekileştirmiştir. Avrupa'nın Doğuyu ve İslam dünyasını öteki olarak görmeye başlayarak ötekileştirmesi 7.yy'a kadar devam eder. Bu ötekileştirme modern dönemde ise sekülerleşme ile gerçekleştirilmiştir. Bu gün ise bir güvenlik sorunu olarak algılanmaktadır. Bütün bunlarla birlikte geçmişte İslam medeniyeti tasavvuru ile ortaya çıkan ve kısa süre içerisinde gelişen mimari , sanat, kelam, felsefe, tasavvuf, hukuk, coğrafya, astronomi gibi ilimlerle olan ilişkiler siyasi yönetim biçimi ve temel ekonomi olanlar güçlü toplumsal sistemin oluşmasına neden olmuştur. Son olarak şunu söylemek istiyorum, bir arada yaşamanın temel şartı herkesin kendisi olup kendi kalarak ortak iyide bir araya gelmeleri uzlaşabilmeleridir. Buda empati yapabilme temelli bir uzlaşmayla mümkün olabilir. Uzlaşma, aynı tavırda aynı şekilde düşünmek üzerine gerçekleştiren bir süreç değildir. Taraflar farklılıklar içerisinde bir arada yaşayabilmektedir. Tekrar katılımlarınızdan dolayı teşekkür ediyorum,saygılarımı sunuyorum.

Prof. Dr. Ertan ÖZENSEL

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Rektör Yrd.

SUNUŞ

5. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu bu yıl yerelliğin temelini teşkil eden farklılık ve çeşitliliklerden küresel sorunlara kadar birey ve toplum bağlamına dhil olabilecek çok sayıda konuyu ele alan bir gündemle gerçekleşiyor. Alt başlıklar, temalar incelendiğinde bir yanıyla popüler ama diğer yandan modern sonrası akademik camianın derinlikli çalışmalarına konu olmuş kimlik, öteki, birey-toplum ilişkisi, gelenek, değer, birlikte yaşamak, ekstremizm gibi şahsen beni heyecanlandıran birçok kavramla karşılaşıyoruz. Elbette bu heyecanım bir ölçüde bu kavramlara dair yapılacak değerlendirmelerle ilgili ama bundan çok daha fazla tüm bu değerlendirmelerin yapılacağı epistemik zemin merakımı celbediyor.

şöyle ki; epistemik doğruluğun sadece Batı tedrisatından geçmiş halklar için bir anlamı olduğu, diğerlerinde doğru dürüst bir zaman veya kanıt mefhumu olmadığı şeklindeki hastalıklı varsayımın baskılaması altında uzun yıllar kendimiz olmaya çalışırken oldukça esaslı gerilimler yaşayan bir "DOğU"yuz sonuçta. Burda altını çizerek belirtmek isterim ki; Batı ve Doğu kavramlarını modernliğin kısır çatışmalarına hapsedilmiş bir dikotomi olarak kullanmıyorum. Bu sempozyumun ruhunun buna uygun olmadığının çok farkındayım. Ama akademik zihnin melul olduğu bir bilim krizinin de gözardı edilmemesi gerektiğini düşünüyorum. Bilim krizinden neyi kastediyorum: "bilimin, doğayı ve dünyanın önemli bir kısmını kendi hizmeti altına almaya kendini adanmış bir medeniyetle özdeşleşmesi" veya kendi zihin ve gönül dünyanın kavramlarıyla söyleyeyim bilimin "ilim, irfan, hikmet denkleminde uzaklaşıp, materyalist alana taşınması ve sömürünün aracı haline getirilmesi" bilim krizi olarak tanımlayabileceğimiz şey.

Bilim krizinin en önemli yansıması dünyanın edilgen coğrafyalarında entelijansiya, akademisyen, bilim insanı da denen geniş epistemik köleler ortaya çıkarması. Yıllar önce biraz da gençliğin etkisiyle epistemik mutasyon olarak nitelendirdiğim bu duruma şöyle bir cümle ile meydan okumuştum: Epistemolojik mutasyonun zihnimizde ve hayatımızdaki ontolojik ve fenomolojik sömürüsünün yerini ilmelyakin, aynelyakin ve hakkelyakin bir azadeliğin alması çabası içinde olmalıyız. Bugün geldiğim noktada yine aynı şeyleri düşünüyorum ama bu kez meydan okuyan bir tavırla değil, daha mutedil ve biraz daha sabırla... Çünkü benim düşüncemin farklılığını ortaya koyan ve benim farklılığıma imkan tanıyan bir epistemik zeminin varlığı, sonuçları işime gelmese de hoşuma gidiyor. Hemen

belirtiyim ki bu ifade postmodernizmin sahte şefkat gösterilerinden oldukça uzak bir sebebe dayanıyor. Çok sık gönderme yaptığım(ız) geleneğin hem zihinsel hem de diğer bütün boyutlarıyla farklılığı aslında tekliğin/vahdetin göstergesi olarak kabul ettiğini farkettim. Kesretten vahdete düşüncesi tam olarak bunu ifade etmiyor mu? Allah dışında herhangi bir konuda tekliği aramanın abesle iştigal olduğunu yüzyıllar önce farketmiş bir geleneğimiz var.

Bunun dışında daha mutedil yaklaşmamı sağlayan bir diğer husus şu: Postmodern Batı, bireysel özgürlüklerin ve eleştirel düşüncenin Batı'sı olan modern Batı'nın hakkından geldi. Modern Batı da bizatihi geleneksel Batı'nın; onun medeniyetinin, tarihinin ve Hıristiyanlığın yok edilmesinden doğmuştu aslında. Yine aynı batı tuhaf bir paradoks sonucu, bireyi tam da özgürleştirmek isterken köleleştirdiğini farketti. Nitekim, bireyin siyasal ve zihinsel özgürlüğünün, onun bütün toplumsal belirlenmelerden; bütün ailevi, kültürel, dinsel, zihinsel kökleşmelerden koparılmasını gerektirdiği minvalli ilerlemeci tezi benimsemişti. Mahremiyeti yok eden; eleştirel ruhu yıldırان ve bireyleri tüketime bağımlılaştıran kapitalist yapı özgürleşme imkânlarını yıkan bir kitle piyasası geliştirdi. Sonuç olarak tüm gelişmeler birey putunun yıkılması sürecini başlatmış bulunuyor. Bir başka örnek olarak küreselleşme önce yereli alt etti ama daha sonra kendisi de ayakta duramayıp glocal gibi bir kavram karşısında teslim olmak zorunda kaldı. Medeniyet kuramları ardından medeniyet çatışmaları en nihayetinde geldiğimiz noktada tartıştığımız medeniyetsizlik gibi yeni kuramlar zihinsel üretimin durmaksızın hareketliliğine işaret ediyor. Sadece sosyal bilimler değil; kuantum fiziği, çift yarıık deneyi, kozmosun kaosa dönüşü, sicim kuramı, x bozumu, Cern deneyi derken bütün bilim alanlarını içine alan bir belirsizlik...

Ve sonuç geldiğimiz noktada, bugün kullandığımız ve önem atfettiğimiz, bizi heyecanlandıran bir kavramın yarın hiçbir şeye işaret etmeyecek olması ihtimali aslında tüm teori, kavramsallaştırma ve araştırmaların bir araç olmanın ötesinde anlam ifade etmediğini ve akademisyenlerin ulemanın bunların ötesinde bir gayeye ram olmaları gerektiğinin en bariz kanıtı olarak karşımızda duruyor.

Tekrarlıyorum; tüm teori, kavramsallaştırma ve araştırmaların bir araç olmanın ötesinde anlam ifade etmediğini ve akademisyenlerin ulemanın bunların ötesinde bir gayeye ram olmaları gerektiği bilim ve akademi serüveninin bir özeti olarak karşımızda duruyor.

Bu sempozyumda gerçeğin ya da hakikatin peşine düşen, farklı yaklaşımlarıyla birey, toplum ve değerler alanına yeni perspektifler sunacak olan tüm katılımcılara tekrar Mardin'imize ve Üniversitemize hoş geldiniz demek istiyorum. Sempozyumun düzenlenmesinde emeği geçen herkese teşekkür ediyorum, sempozyumun hayırlara vesile olmasını temenni ediyorum.

Prof. Dr. İbrahim Özçoşar
Mardin Artuklu Üniversitesi Rektörü

SUNUŞ

**KÜRESEL KÜLTÜR, KÜRESEL KİMLİK TARTIŞMALARI VE DİN
EĞİTİMİ**

Arş. Gör. Ahmet YİĞİT

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Ana Bilim Dalı

e-posta: emam0259@hotmail.com

**GLOBAL CULTURE, GLOBAL IDENTITY DISCUSSIONS AND RELIGION
EDUCATION**

Abstract

The aim of this study is to reveal the relationship between global culture and global identity debates with religious education. Technological, economical, scientific, socio-cultural and educational changes are taking place in worldwide. It is not possible to see that these changes affect each other. We can call 'globalization' that the effect of these changes and influences on the whole sphere or all communities or individuals in the world.

It is claimed that globalization affects individuals and societies primarily economically and then changes / transforms them in terms of culture and identity. It has been suggested that this process leads individuals and societies to a uniformization. Therefore, the disappearance of local, national culture and identities in the process is discussed more in the researches by scientist. The weakening of the national culture and identity, which is one of the ties to which the citizens belong to them, weakens the power of the nation states that feel the power of global corporations in terms of capital. On the opposite side of these claims, there are claims that the synthesis of local and global, which is called as 'glocalization', arises. In this perspective, it is suggested that local cultures and identities strengthen their presence and increase their effects in the globalization process. Therefore, the ethnic, religious and cultural plurality is manifested in politics, education, economy and law. In a result of these, the discussions on multiculturalism and pluralism were intensified in the field of education.

Approaches such as multiculturalism, intercultural education and pluralism have started to take place in education programs, especially in the education of social areas. Since Religion Education is also in these

fields, it gets its share from these discussions. Recent religious education programs include acquisitions and subjects in the light of respect for diversity, global moral education, multiculturalism, religious and non-religious pluralism. Besides, approaches such as phenomenological and interpretive approaches are tried to be developed, and programs are developed in which cooperative learning, discussion, problem solving and critical thinking methods are included. This kind of theoretical and practical applications about religious education are discussed in the world. Especially in countries such as the UK, Australia, Scandinavian countries and the United States, such discussions are more common than in other countries. It is seen that such discussions have been held in our country for the last twenty years. However, it can be concluded that education aimed at gaining national culture and identity in our country maintains its weight in religion education. In addition to this, it is seen that there are behaviors and content aiming to gain respect for the existence of diversity, cultural diversity and diversity within and outside the religion. In this case, the existence of multiple cultures and identities, which are the result of a 'glocal' understanding and not a single global culture and identity, are also revealed in terms of religion education. The existence of multiple cultures and identities affect religion education theoretically and practically. It can be said that the practices in religion education nourish this process and it is an important field in eliminating the complexity of concepts, completing deficiencies and correcting mistakes.

Key Words: Globalization, Culture, Identity, Religion Education

Giriş

Dünyadaki gelişmeler teknoloji, kitle iletişim aygıtları, ekonomi, kültür, bilim ve eğitim alanlarında yoğunlaşmış durumdadır. Bu gelişmeler birey ve toplumu çok boyutlu, karmaşık ve birbiriyle bağlantılı bir şekilde etkilemekte ve değişmektedir. Böylesi etki ve değişimler modern öncesi ve modern zamanlara göre daha görünür, hızlı, farklı biçimlerde ve çok yönlü olarak tasvir edilmektedir. İşte bütün bunların mekan olarak tüm dünya çapında olmasına kısaca küreselleşme denilmektedir.

Küresel çaptaki çok uluslu şirketlerin sermayeyi elinde bulundurarak, önemli güç haline gelmesi ulus devletlerin ekonomi alandaki gücünü neredeyse bitirme noktasına getirmiştir. Ekonomik güç merkezlerinin değişimi uluslararası kurumlardaki güç dengesini yeni güç merkezlerinin lehine çevirmiştir. Bu kurumların ulus devletler üstündeki baskısı giderek artmaktadır. Sadece ekonomik anlamda değil, kültür politikası ve kimlik inşa etme açısından da ulus devletin eli zayıflamıştır. Kitle iletişim araçlarının bilgiyi hızlı bir şekilde kullanım, dolaşım ve tüketim sürecine sokması kültür ve kimlik inşa etme sahalarından ulus devletlerin uzak

kalmasının başlıca nedenleri arasında görülmektedir. Bu durumda ulus devletlerin elinde eğitim alanı bir güçlü bir imkan olarak kalmaya devam etmektedir diyebiliriz. Zira, kültürle(n)me ve kimlik inşa etme ortamları olarak görülen devlet okulları önemini yitirmiş değildir. Ancak, küreselleşme ile birlikte kültür ve kimlik alanındaki değişimler, bireylerin ve toplumların eğitimden beklentilerini farklılaştırmaktadır. Ulus devlet içindeki azınlıkların, farklı dinlere inanların, göçmenlerin talepleri, bunun yanında küresel ekonomik, hukuki değişimler bu çağda yeterli ve nitelikli birey nasıl yetiştirilir sorusuna cevap aranması, eğitimi etkilemektedir.

Eğitim programlarında özellikle sosyal alanların eğitiminde çokkültürlülük, kültürler arası eğitim, çoğulculuk gibi yaklaşımlar yer almaya başlamıştır. Din Eğitimi de bu alanların içinde olduğundan bu tartışmaların içinde yer bulmaktadır. Bu durumda, araştırmamızın amacı 'küresel kültür ve küresel kimlik tartışmalarının din eğitimi ile olan ilişkisini' ortaya koymaktır. Bu temel amaç altında, a) küresel tek bir kültür mü yoksa çokkültürlü bir küresellik mi tartışmasını, b) küreselleşme ile kimlik ilişkisini, c) küreselleşmenin kültür ve kimlik ile ilişkisinin din eğitimiyle etkileşimini betimlemek, açıklamak ve yorumlamaktır.

Yukardaki alt amaçları gerçekleştirebilmek için halen var olan bir olguyu betimlendiğinden dolayı ilgili literatür taranmıştır. Elde edilen verilerden araştırmamız ile ilgili olanlar betimlenmiş, birbiriyle ilişkilendirilerek açıklanıp, yorumlanmıştır. Bu sebeple bu araştırmanın modeli Tarama Modeli'dir¹.

İncelenen konu çok geniş olduğu için kültürün ve kimliğin küreselleşme ile birlikte hangi değişimlere uğradığı, bu değişimlerin din eğitimiyle olan ilişkisi çerçevesinde sınırlandırılmıştır. Ayrıca din eğitiminin boyutlarına etkisi ayrıntılı olarak değil de genel çerçevede ele alınıp daha çok bu etkileri doğuran arka plan açıklanmaya çalışılmıştır.

1. Küreselleşmenin Tanımı ve Kuramları

Küresel kültür ve küresel kimlik tartışmalarına ortaya koymadan önce bu kavramların doğuşuna sebep olan küreselleşme kavramını açıklamak gerekmektedir. Dünya çapında teknoloji, ekonomi, bilim, sosyo-kültürel ve eğitim alanlarında değişimler yaşanmaktadır. Bu değişimleri anlamlandırmak ve adlandırmak için küreselleşme kavramı ve sürecinin ilgili literatürde kullanıldığını bilmekteyiz. Küreselleşme kavramının bilim çevrelerinde kullanılması 1960'lara kadar gitmekle birlikte 1980'li ve 1990'lı yıllarda yoğun bir hal almıştır. Robertson, küreselleşmeyi hem 'dünyanın küçülmesi' hem de 'bir bütün olarak dünya bilincinin güçlenmesi' şeklinde tanımlamaktadır². Giddens ise, küreselleşmeyi "uzak yerleşimleri birbirine, yerel oluşumların millerce ötedeki olaylarla biçimlendirildiği ya da bunun tam tersinin söz konusu olduğu yollarla bağlayan dünya çapındaki

¹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2012), 77-80.

² Roland Robertson, *Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, trc. Ümit Hüsrev Yolsal (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 21.

toplumsal ilişkilerin yoğunlaşması" olarak açıklamaktadır³. Kılıçbay küreselleşmeyi, bir biriyle ilişki içinde ihtimali hiç olmayan veya çok düşük olan farklı 'dünyaların' etkileşimi ve bu sürecin dışında kalmaya çalışan her şeyi içine dahil etmekte ya da çok uçlara sürüklemekte olan bir süreç olarak niteler⁴. Buradaki ifadelerden küreselleşmenin zaman-mekan olarak sıkışmaya, toplumların, kültürlerin, bireylerin bu sıkışmaya bağlı yakınlığı hızlı, akışkan bir şekilde iletişime ve etkileşime geçmesine işaret ettiği çıkarılabilir.

Küreselleşmenin tanımlarını ele aldıktan sonra kısaca küreselleşme kuramlarından bahsetmek yerinde olacaktır. Giddens'in küreselleşmeyi modernleşmenin bir sonucu olarak gördüğü, küreselleşmeyi ekonomi siyaset merkezli bir okumayla anlamlandırıldığı, dahası Wallerstein'in 'modern dünya sistemi/kapitalist dünya-ekonomi' kuramına yakın durduğu ileri sürülmektedir⁵. Giddens, küreselleşmeyi dört boyut üzerinden açıklamaktadır. Bunlar: 'ulus-devlet sistemi', 'kapitalist dünya ekonomisi', 'askeri dünya düzeni' ve 'uluslararası işbölümü'dür. Ona göre küresel düzenin birincil aktörleri ulus-devletlerdir, şirketler ise dünya ekonomisinin başat failleridir⁶. Robertson ise Giddens'dan farklı olarak küreselleşmeyi modernliğin yayılmasına katkı yapan etken olarak görmektedir. Dolayısıyla küreselleşmeyi dinlerin ortaya çıkışına kadar geriye götürmekle birlikte Avrupa özelinde feodalizmin ortadan kalkmasından sonra doğan bir süreç olarak nitelemektedir. Robertson küresel çapta dört kurumsallaşmış yapıya işaret eder. Bunlar; 'ulus-toplumlar', 'bireyler', 'dünya toplumlar sistemi' ve 'insanlık'tır. Bu dört boyutun birbiri ile etkileşim içinde olduğunu, bunun sonucunda bazı ilişkilerin görecelileştiğini ve ilişkilerde bazı sorunların ortaya çıktığını iddia eder. Küreselleşme sürecini bu ilişkilerin ve sorunların çerçevesinde açıklamaya çalışır⁷. Ayrıca, dünyanın tek bir mekan haline gelmesinin mümkün olduğunu, ancak bunun sosyal bütünleşme anlamında bir küresel birlik olarak düşünülmemesine vurgu yapar⁸. Teklik anlayışının hızla artan karşılıklı bağımlılığın, karşılıklı etkileşimin ve küresel bilincin sonucu oluştuğunu ileri sürer⁹. Küresel alanın, kültürlerin, ulus-toplumların, daha alt toplumların, etnik grupların, uluslararası kurumların ve bireylerin giderek zayıfladıklarını aynı zamanda da farklı bir şekilde güçlendiklerini öne sürer. Bu durumu temellendirmek için, ona göre küreselleşmenin yoğunlaştığı yirminci yüzyılda, 'evrenselciliğin tikelleşmesi' ve 'tikelciliğin evrenselleşmesi' formüleştirmesini ortaya atarak farklılıkla türdeşleşmenin

³ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, trc. Ersin Kuşdil, 8. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 68.

⁴ Mehmet Ali Kılıçbay, "Kültür Çoğunluğu Sona Eerken", *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 5/18 (2011): 115.

⁵ Cevat Özyurt, *Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma, İkinci* (İstanbul: Açılım Kitap, 2012), 31,32.

⁶ *Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma*, 34.

⁷ *Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, 49-57.

⁸ *Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma*, 38.

⁹ *Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, 19.

bir arada olduğunun altını çizer¹⁰. Bu formülün üzerine 'glocalization' (küyerelleşme) kavramlaştırmasını yaparak teorisini açıklayıcı bir kavram etrafında Robertson'un küreselleşmeyi kültürü merkeze alarak okumaktadır^{11,12}. Wallerstein, küreselleşmeyi ekonomi ve siyaset odağında ele almaktadır diyebiliriz. O, dünyanın ekonomik anlamda ve siyasi açıdan tek haline geldiğini ancak bu ikisine bağlı olan kültür bağlamında parçalanmışlığın olduğunu savunmaktadır. Bu parçalanmanın sermaye ve siyasi güçlerin amaçlarına hizmet ettiği ileri sürülmektedir¹³. Bauman, küreselleşmeyi sonuçlarından hareketle çözümlenmeye çalışmaktadır. Bunu da 'belirsizlik' kavramını merkeze alarak yapar¹⁴. Robertson'un kullandığı 'küyerelleşme' kavramını kabul edip kullanan Bauman, bu kavramı güç ve iktidarın küreselleşmesi ve siyasetin yerel kalması veya siyasal 'kabileleşme' ve ekonomik küreselleşme olarak tanımlamaktadır. Bauman, toplulukçuluk ve kimlik arayışlarının homojen ve homojenleştirici küresel baskıların etkisini azaltmadığını, bilakis artırdığını düşünür. Bunun yanında, ulus devletin gücünün küresel ekonomik güçler tarafından azaltıldığını, tek başına toplum ve kültür oluşturma gücünün elinden alındığını ileri sürer. Kürede her bir bireyin küreselleşemediğini, bazılarının küreselleşebilmesinin diğerlerinin yerel kalmasına bağlı olduğunu iddia eder. Görüldüğü üzere dört farklı bilim insanının küreselleşmeye ilişkin teorilerini üçünün küreselleşmenin çıkış nedenlerinden, sonucunun ise küreselleşmenin sonuçlarından hareketle kurduğu anlaşılmaktadır. Küreselleşmenin merkezine ekonomi ve siyaseti konumlandıranların yanında kültürü odak noktası kabul eden kuramların birbirini tamamladığını değerlendirmek mümkündür. Zira, her iki görüş de merkeze aldıkları öğelerin diğerlerini etkileyip onlardan etkilendiğini ister istemez gözden kaçırmaktadır. Nitekim, küreselleşme olgusunun tek bir boyuta sahip olmadığı açıkça görülebilir¹⁵.

Yukardaki küreselleşme teorilerinin kurulmasında bazı kavramlar öne çıkmaktadır. Bunlar: görecelik, karmaşık bağlantılılık, zaman-mekan sıkışması ya da kaybolması, hız, esnek uzmanlık, düşünömsellik, akışkanlıktır. Bu kavramların küresel kültür ve kimlik tartışmaların açıklanması sırasında da kullanıldığına şahit olacağız.

2. Küresel Tek Bir Kültüre Karşı Birden Fazla Kültürün Küreselleşmesi

Ziya Gökalp ile birlikte zihin dünyamıza girmiş kültür-uygarlık ayrımından hareketle yapılan kültür tanımını biz de kabul ederek bu başlıktaki tartışmaların altında aynı anlamda kullanacağız. Türk Dil Kurumu

¹⁰ Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür, 103-104,163-166.

¹¹ Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma, 53.

¹² Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür.

¹³ Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma, 44.

¹⁴ Zygmunt Bauman, Küreselleşme Toplumsal Sonuçları, Yedinci (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017).

¹⁵ Hatice Nur Erkızan, "Küreselleşmenin Tarihsel ve Düşünsel Temelleri Üzerine", Doğu Batı Düşünce Dergisi, Dünya Neyi Tartışıyor? I: Küreselleşme/5/18 (2011): 61.

da Ziya Gökalp'ten mülhem bu kavramı şöyle açıklamaktadır: “Tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü, hars, ekin”¹⁶.

Küreselleşme ve kültürün arasındaki ilişkinin ne olduğunu ele almak için yukardaki kuram ve kavramlar çerçevesinde tartışmak gerekmektedir. Küreselleşmenin merkezine ekonomiyi ve siyaseti alan kurumlarda, küreselleşmenin öznesinin genelde Batı¹⁷, özde Amerika olduğunu ima ederek, bu küresel güçlerin siyaseti ekonomiyi kullanarak diğer/öteki toplumları siyaseten, ekonomik, kültürel olarak sömürdükleri, giderek kendilerine benzettikleri yargısı vardır. Ekonomik olarak son on beş yıla kadar denge kuramayan Batı dışı devletler ve toplumların da Batılı kültür öğeleri ve değerlerini kabul ettikleri varsayımı literatüre ‘McDonald’laştırma¹⁸ ya da ‘Coca-Colonization’ şeklinde geçmiştir. Bütün bu adlandırmaların üstünde Featherstone’nun¹⁹ kavramsallaştırdığı ‘tüketim kültürü’ ifadesi yer almaktadır diyebiliriz. İşte bu kültür tanımlamasının arkasındaki düşüncenin dünyayı, toplumları ve bireyleri bütünleştirmekte, ‘tektipleştir’mekte olduğunu, diğer bir deyişle tek bir kültürün hegemonyasının varlığının kabul edilmesini salık verdiğini söyleyebiliriz.

‘Tektipleştir’me iddiasının yanıltıcı ve eksik olabileceği yine yukardaki kuramlar çerçevesinde tartışılmaktadır. Dünyada kitle iletişim araçları, ticaret ağları, turizm mekanları vb.lerinde kullanımda olan maddi ve manevi ürünlerin çoğunun Amerikan menşeli olduğu bilinmekle beraber diğer ürünlerin de öteki yerel ve ulusal kökenlerinin olduğu, buna ilaveten Amerikan ürünlerinin ne kadar Amerikan olduğu konusu gözden kaçırılmamalıdır. Buna örnek olarak McDonald’s şubelerinde yerel tatların da yer aldığı, bazı yerel ürünlerin sadece o bölgede değil talepleri temin etmek için küresel piyasada yer alması verilmektedir. Çok uluslu şirketlerin bazılarının Japon sahiplerinin dünyanın farklı yerlerinde açtıkları fabrika ve ofislerde yerel çalışma alışkanlıklarını dikkate alarak iş yönetimi anlayışı geliştirdikleri, başarı ve yüksek performans elde ettikleri yerlerdeki bu davranışları diğer şubelerine transfer ettikleri de buna örnek olabilir. Bu örnek ve iddialardan ekonomi ve siyasetin kültürü etkilediğini, küreselleşme sürecinde yerel ve ulusal kültürlerin hızlı, akışkan bir şekilde küresel alanda yer aldığını, kültürlerin gerçek ve sanal ortamda eskiye kıyasla daha sık karşılaştığını ve daha yoğun etkileşime geçtiğini ifade

¹⁶ “Kültür”, *Türk Dil Kurumu Güncel Sözlük*, erişim: 20 Kasım 2019, <https://sozluk.gov.tr/>.

¹⁷ Erkazan, “Küreselleşmenin Tarihsel ve Düşünsel Temelleri Üzerine”, 62.

¹⁸ George Ritzer, *Toplumun McDonaldlaştırılması Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme*, trc. Akan Emre Pülger, Beşinci Basım (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 28-33.

¹⁹ Mike Featherstone, *Consumer Culture And Postmodernism, First Edition* (London: Sage Publications, 2007).

etmek mümkündür. Dolayısıyla, küresel tek bir kültürden bahsedilemeyeceği gibi, küreselleşen birçok kültürün varlığının yanında Amerikan küresel kültürünün ağır bastığı bir sürecin içinden geçtiğimiz gerçeği yadsınamaz.

Robertson'un 'evrenselleşen tikellik' ve 'tikelleşen evrensellik' kavramlarından hareketle dünyanın tek bir küresel kültürün hakimiyetinde olduğunu veya buna doğru evrildiğini reddettiğine yukarıda işaret etmiştik. Bu kavramların açılımını, bireysel, yerel ve ulusal düzlemde tecrübe edilen herhangi bir bilginin, ticari ürünün, iletişim aracının vb.nin küresel çapta dolaşıma ve kullanıma açık olması sonrasında yeniden üretilmesi, bunun aksi olarak küresel bir değer, ürünün, bilginin vb.nin bireysel, yerel veya ulusal düzlemde kullanılıp yeniden anlam bulması şeklinde yapabiliriz. Zira, küresellik yerinden etmeyi içerirken, yerellik yereli yeniden konumlandırma olarak anlamlandırılır. Böylece, küresel ve yerel kültür öğelerinin hangi düzlemde olursa olsun kullanımında yeniden üretildiği yorumu yapılabilir. Robertson bu sebeple 'glocalization'²⁰(küyerelleşme) kavramını geliştirme ihtiyacı hissetmiştir. Bauman da herkesin küreselleşemediğini, bazılarının yerel kaldığını ifade etmesi, yerel kültür ve etnik kimliklerin küresel alanda daha fazla görünür olduğunu ileri sürerek ulus devletin zayıfladığına işaret etmesidir. Onun da tek bir küresel kültürün varlığına dair işaretlerin zayıf olduğuna ilişkin savlar ileri sürdüğü söylenebilir. Zira, küresel belirsizlik kavramını çokça vurgulayan ve küyerelleşme kavramını anlamlı bulan kendisidir.

Bu iki bilim insanına ek olarak, Tomlinson da küresel tek bir kültürün olmadığını düşünenlerdendir. Diğer ikisinin delillerine ek olarak bazı antropologların ileri sürdüğü özcü kültür yaklaşımını eleştirerek yeryüzünde şimdiye kadar özcü kültürden, başka bir ifadeyle katışıksız bir kültürden bahsedilemeyeceğini dile getirmiştir²¹. Böylece küresel tek bir kültürün olamayacağını, bir kültüre ait olduğu farz edilen unsurun her bir kültürde farklı yorumlandığına, yani görecelileştiğine vurgu yapmaktadır. Öte yandan, küresel kültürün tek olduğu yargısına ulaşmış ve buna karşı tepki geliştirmenin havada kaldığını söylemek istemektedir. Küreselleşmenin homojenleştirici özelliğinin olmasının yanında heterojenleştirici niteliğinin bulunduğunu söyleyerek Tomlinson böylece küyerelleşme tanımlamasını destekleyen bir tarafta yer alır.

Buraya kadar küresel tek bir kültürün olup olmadığına ilişkin görüşleri ele almaya çalıştık. Bu görüşlerin bir birilerini tamamladığını söyleyebiliriz. Küresel kültürün öğelerinin günlük yaşamımızda iletişim araçlarından tutun da, yiyecek ve kıyafetlere, kullandığımız İngilizce kavramlara, tartıştığımız insan hakları, demokrasi gibi değer yüklü ifadeler kadar geniş yelpazedeki kültürel öğelerin birçoğunun Batı kökenli olduğunu -özcü kültür anlayışına

²⁰ Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür, 187.

²¹ John Tomlinson, Küreselleşme ve Kültür, trc. Arzu Eker, İkinci Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 189-191.

dair tartışmaları bir kenara bırakırsak- müşahade edebiliriz. Küresel bir kültür dilinin varlığı -lingua franca²²- yani eğitim ve iletişim dili olarak İngilizce, uluslararası müsabakalar, olimpiyatlar, uluslararası sanat sergileri, uluslararası ödüller gibi unsurları küresel bir kültürün birer örnekleri olarak sayabiliriz. Bunun yanında yerel veya ulusal anlamda üretilmiş olan sinema yapımları ve dizilerin küresel alanda ilgi görmesi ve özellikle Batı dışı, söz gelimi Brezilya pembe dizileri ve Türkiye’de üretilen Osmanlı tarihi temalı diziler gibi, tersine kültürel emperyalizm diye tesmiye edilen küreselleşme ürünü süreçler, Robertson, Tomlinson ve Bauman’ın görüşlerini destekleyen misallerdir. Bu durumda küyerelleşme tanımlamasının yerinde olduğunu, ancak küreselleşme bir eylem ve küresel kültür bu dizilimde nesne ise öznelinin çoğunun Batılı güçler olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Kültürel anlamda küreselleşme sürecinde homojenlik ve heterojenliğin iç içe geçtiği bir ortamda çokkültürlülüğün bir gerçeklik olarak karşımızda durduğunu ifade edebiliriz. Ancak bu gerçekliğin ulusal ve yerel anlamda göreceli olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir. Çokkültürlü toplumlarda ister küresel ister yerel alanda olsun her bir kültürün eşit şartlarda yer bulduğunu söylemek bu gerçeğe aykırı düşmektedir diyebiliriz. Özetle küresel arenada ekonomik, politik, askeri ve teknolojik olarak güçlü olanların (*devlet, sermaye güçleri, toplumlar*) kendi kültürlerinin ya da hedeflerine uygun diğerlerinin kültür öğelerinin küresel iletişim köprülerinden geçmesine müsaade ettikleri ifade edilebilir.

3. Küreselleşme ve Kimlik

Kimlik üzerine konuşmadan önce kimlik kavramının ne olduğu ortaya konmalıdır. Kimlik, “*Toplumsal bir varlık olarak insanın nasıl bir kimse olduğunu gösteren belirti, nitelik ve özelliklerin bütünü*” olarak tanımlanmaktadır²³. Bu ifadenin ‘ben kimim, nasıl birisiyim, ötekilerden farkım ne’ sorularının cevabı olduğu anlaşılmaktadır. Kendimizin kim olduğunu açıklarken zorunlu olarak ötekilere atıfta bulunmamız kimliğin Türkçe etimolojik kökeninden dolayıdır. Zira kimliğin bir tarafı benzerliğe işaret ederken diğer tarafı farklılığa işaret eder. Karşıt ve anlamsız gibi duran bu hal esasen birbirini tamamlayan bir içeriğe sahiptir²⁴. Çünkü bir öznenin özdeşlik alanını belirlemek ancak onu öyle olmayanlarla, yani ötekilerle mukayese etmekle mümkün olabilir. Kimlik kavramının bileşenlerinin iki kritik terimden oluştuğunu görebiliriz: özdeşim ve farklılık. Özdeşim aynı, ortak veya benzer özellikler barındıran manasına gelebilmekteyken, farklılık tam tersi anlamda kullanılmaktadır. Zira, kimlik kültürün alanı içinde kendine yer bulabilir ve oradan doğabilir. Kimlik kavramı sosyolojide benlik kavramı ise psikolojide daha çok

²² Kılıçbay, “*Kültür Çoğunluğu Sona Ererken*”, 117.

²³ “*Kimlik*”, *Türk Dil Kurumu Güncel Sözlük*, erişim: 20 Kasım 2019, <https://sozluk.gov.tr/>.

²⁴ Mehmet Ali Kılıçbay, “*Kimlikler Okyanusu*”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, *Kimlikler/6/23* (2013): 162.

kullanılmaktadır. Bu iki kavram genelde yakın anlama gelecek şekilde tanımlanmaktadır²⁵.

Küresel kültür tartışmalarının yapıldığı neredeyse her alanda küresel kimlik sorununa işaret edilmeden geçilmez denilebilir. Bireyler ya da toplumlar için özdeşim ve farklılığın kendilerini tanımlamaları için önemli olduğunu söyleyebiliriz. Ben/biz ve öteki/lerini tanımlamak için kullandığımız bu iki temel kavramın küresel kültür tartışmalarındaki Amerikanlaşma ya da Batılılaşma ile Batı dışı toplum ve kültürler ile ilişkilendirerek kimlik konusunu açıklığa kavuşturabiliriz. Batı ya da Batı dışı toplumların ya da bireylerin küreselleşme ile birlikte farklı tepkiler verdiklerini gözlemleyebiliriz. Bazıları küresel alanda küreselleşmenin bütün süreçlerine katılıp üretilen/tüketilen nesnelere benimseyen bir yaklaşım sergilerken, diğerleri bu nesnelere ve süreçlere yabancılaşarak (ötekileşerek) farklı bir yaklaşım sergileyebilmektedir. Bu durumda kimliklerin kabaca, farklılaştığını görebiliriz. Ancak, küreselleşme sadece bu açıkladığımız şekilde değil farklı ortamlarda çok daha karmaşık aidiyetlerin oluşumuna neden olabilmektedir. Söz gelimi, İngiliz vatandaşı olan Hindistan kökenli bir Müslümanın, uluslararası bir şirkette yönetici olarak çalıştığı, aynı zamanda amatör bir kriket takımında oyuncu olduğunu, bunun yanında İslam dininde kadının rolü temalı bir sitede blogger olarak sorumluluk aldığını düşündüğümüz takdirde, eş ve ebeveynlik ile ilgili rollerini saymadım bile, birden çok aidiyet ve bunun sonucu kimliğe sahip olduğunu çıkarabiliriz. Bu örnekte olduğu gibi çoklu kimliklere sahip ve bunun sonucu çoklu ötekilerle birlikte yaşayan yaşamak durumunda kalan nice bireylerin olduğu toplumlar mevcuttur. Çoklu kimliklere sahip bireylerin ya da toplumların karşılaştığı ortamlarda etkileşimlerin, çatışmaların, birlikte var olmaların, geçişkenliklerin olması kaçınılmazdır. Buna ilaveten, bazı araştırmalarda gündelik hayatın ve sosyal medyanın arasındaki sınırların kalktığını, böylece kimliklerin her iki zaman-mekanın geçişkenliğinde oluşturulduğunu, yani akışkanlaştığı tespit edilmektedir. Ayrıca dindarlığın veya dindarlık anlayışının değişime uğrayıp yeniden inşa edildiği saptanmıştır²⁶. Bireyler, internet, sosyal-medya olmadan önceki zamanlara nazaran daha görünür olmayı, onaylanmayı ve bunlar oldukça var olduğunu düşünerek kimliğini yeniden üretmektedir. Bu tartışmalara ilaveten, Kellner'in 80'li yılların sonunda Amerika'da yayınlanan bir polisiye dizisindeki ve sigara reklamlarındaki karakterlerden hareketle post-modern zamanda kimliklerin değiştiğini hatta birkaç yıl içinde dahi dizide ve sigara reklamında dönüşüm yaşandığını tahlil ederek ortaya koymuştur. İmajlar yoluyla kitle iletişim aygıtları kullanılarak bireylerin kimliklerinin değişebileceğinin, bu değişimin toplumsal cinsiyet rollerinden, kadınların

²⁵ Mustafa Derviş Dereli, *Dini Kimliklerin Sosyal Medyada Akışkanlaşması: Siber-Etnografik Bir Araştırma (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018)*, 9-10.

²⁶ Dereli, *Dini Kimliklerin Sosyal Medyada Akışkanlaşması: Siber-Etnografik Bir Araştırma*, 325-327.

sigara kullanımına ve aile/ebeveyn anlayışlarındaki farklılaşmaya kadar örneklerle Amerikan toplumu üzerinden bir yargıya varmaktadır²⁷. Başka bir anlatımla Featherstone'u ve Özyurt' u ²⁸ haklı çıkarırcasına kimliklerin kullanılıp atılan bir tüketim malı haline geldiğine bilerek ya da bilmeyerek gönderme yapmıştır diyebiliriz.

Küreselleşme bireysel kimliklerin yanında kolektif kimlikleri de değiştirmektedir. Bokser-Liwerant, küreselleşme sürecinde küçük sosyal grupların ya da etnik toplulukların ulusal ve küresel ölçekte karşılıklı olarak birbirilerinden etkilendikleri, kültürel örüntüler kurdukları ve bunun sonucunda kolektif kimliklerini yeniden düzenledikleri ya da inşa ettiklerini ifade etmiştir²⁹. Ulus devlet sınırları içerisindeki etnik ve dini kimlikler uluslararası antlaşmalar ve yasalar çerçevesinde, örneğin Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi gibi, kültürel, siyasi, dini ve sosyal haklar talep etmekte ve bunları küresel çapta dile getirerek diğer ülkelerdeki yerel unsurları da etkilemektedirler. Böylece etkileşim arttığı sürece ulus devletler zora girmektedir. Yerel kimlikler daha ön plana çıkmakta, etnik veya dini temelli aidiyetler güçlenmekte ve yeniden üretilmektedir. Ulusal kimliklerin de zayıfladığı iddiası böyle bir tablonun sonucunda beklemek mümkünken, ulusal kimliklerin küreselleşme ile birlikte yeniden üretildiği görülmektedir. "Make America Great Again"(ABD'yi yeniden büyük yapmak) söylemini seçim sloganı haline getirmiş bir siyasetçinin Amerikalıların çoğunun oyunu alarak başkan seçildiğini ve Avrupa Birliği'nden ayrılmak isteyen İngilizlerin çoğunluğunun Brexit'e evet dediğini hatırladığımız zaman yeniden ulusal kimlik inşasının çoktandır başlatıldığını görebiliriz. Bu örnekler ve küresel tablo karmaşık bir süreç olarak görünmektedir. Tam da başta ifade ettiğimiz 'karmaşık bağlantılılık' kavramsallaştırmasına oturan bir süreçtir.

Sonuçta modern öncesi ve modernite zamanlarında varsayılan insanın kimliğinin oturmuş, durağan, değişmez olduğu ve tekli aidiyet içeren nitelmesi³⁰; post-modern zamanda, başka bir deyişle küreselleşme süreciyle birlikte değişmeye, yeniden inşa edilmeye, çoklu aidiyetlerin de dahil olduğu, hatta ötekinin ve özdeşim kurulanın dahi yer yer konum değiştirdiği bir mahiyet ortaya çıkmıştır denilebilir. Bireylerin ve toplumların bu süreçler içinde veya sonucunda bulunduğu çevreye, topluma, daha özelde ailesine ve hatta kendine karşı yabancılaşma yaşayabileceği yorumu yapılabilir. Dolayısıyla bütün bu süreçlerin bireysel ve kolektif kimliklerin değişimi, dönüşümü ve geçişkenlik arz etmesi, kitle iletişim araçlarında sunulan kimliklerin, yerel ve ulusal kimliklerin bireylerin ve toplumların kimliklerini oluşturmada etki ettiğini aynı

²⁷ Douglas Kellner, "Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Popüler Kültür/4/15 (2001): 188-219.

²⁸ Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma, 191.

²⁹ Judit Bokser-Liwerant, "Küreselleşme ve Kolektif Kimlikler", *İslami Araştırmalar*, trc. İhsan Çapçioğlu 16/2 (2003): 282,283.

³⁰ "Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası", 188.

zamanda inşa edilen bu kimliklerin de küresel, ulusal ve yerel kimlikleri etkilediğini söyleyebiliriz. Bu durumun Robertson'un 'evrenselleşen tikellik' ve 'tikelleşen evrensellik' formülasyonuna uygun düştüğünü mülhaza edebiliriz.

4. Küreselleşme, Kültür ve Kimlik Tartışmalarının Din Eğitimi İle İlişkisi

Küreselleşme ile din ilişkisine dair detaylı açıklamalar getirmek bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Ancak, çokkültürlü ve çok kimlikli toplumlarda din eğitiminin teorisinin ve uygulamasının nasıl olduğu ya da olacağı sorusu bu çalışmada temel sorulardan birisidir. Ulus devletlerin çoğu alanda etkisini yitirdiğinden bahsetmiştik. Ulus devletin eğitim üzerinde politika belirleme gücünün küresel güçlerinkine göre daha yüksek olduğu görülebilir. Bunun yanında küreselleşme ile birlikte ortaya çıkan kitle iletişim araçlarının bilginin dolaşıma hızlı ve yoğun bir şekilde sokulmasına aracılık etmesi, göçler, farklı etnik ve dini çeşitliliğin önceki zamanlara göre kamusal alanda çok daha görünür ve hissedilir oluşu ulus devletleri eğitimde yeni arayışlara götürmektedir. Devletin okulunda modern zamanlarda olduğu gibi homojenleştirici ulusal kültürü benimsetmek yerini, ulus devlet sınırları içindeki ve dışındaki farklı kültürlerin veya küresel kültürlerin öğelerine kazandırmaya bırakmıştır. Ulus devlet sınırları içinde yaşayan bireylerin, buldukları toplumun hukuki ve ahlaki kurallarına adapte olmalarının yolunun eğitimden geçtiğini düşünmektedir. Ayrıca, bazı ulus devletler kültürel ve kimlik açısından farklılıkların eğitim ortamlarında yer almasının ulusal bütünlüğü zedeleyici değil bilakis pekiştirici olduğunu varsaymaktadır. Bu durumda, özellikle sosyal alanların eğitiminde, insan hakları ve demokratik değerler, farklılıklara saygı gibi konuların kazandırılmasının önemi yadsınamaz. Eğitimde bu tür tartışmaların küresel vatandaşlık eğitimi ile aşılabileceği ileri sürülmektedir³¹. Sosyal alanlardan biri olarak görülen din eğitimi ya da başka bir ifade ile devletin okulundaki din derslerinin de bu tür davranışların kazandırılmasında ve konuların yer almasında önemli bir eğitim ortamı olduğu gerçeği karşımızda durmaktadır.

Batıda din eğitimi ve çokkültürlülük ile ilgili tartışmalar 40-50 yıl öncesine kadar götürülmekle beraber, küreselleşmenin de yoğun tartışıldığı 90'lı yıllarda sıklaşmaktadır. Ülkemizde ise 2000'li yıllarda yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Bu tartışmaların Batıda (özellikle İngiltere, İskandinav ülkeleri, Avustralya, Almanya, Malezya, Endonezya ve ABD gibi ülkelerde yoğunlaştığını ifade edebiliriz. Teorik olarak çokkültürlü bir toplumda İngiltere'nin kendi tecrübesi ve bilimsel birikiminden hareketle üretilen Fenomenolojik ve Yorumlayıcı³², dinden öğrenme ve din hakkında öğrenme

³¹ Çiğdem Kan, "Değişen Değerler ve Küresel Vatandaşlık Eğitimi", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 17/3 (Eylül 2009): 895-904.

³² Cemil Osmanoğlu, *Çoğulcu Din Eğitimi ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, Birinci Baskı* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016), 102-114.

gibi yaklaşımlar, farklı din mensuplarının, çeşitli etnik ve kültüre ait olanların bir arada devletin okullarında din eğitimi faaliyetinin yürütülmesinin küreselleşme sürecinde mümkünlüğü üzerine geliştirilmiştir. Ülkemizde ise 'Mezheplerüstü ve Dinlerarası'³³ din eğitimi yaklaşımı üretilmiştir. Zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin eğitim programında bu yaklaşım benimsenmiştir. Ancak bu yaklaşımlardan Mezheplerüstü olanına İslam içi çoğulluğu görmezden geldiği veya yok saydığı gibi eleştiriler getirilmiştir. Ancak bunu geliştiren bilim insanlarının İslam dininin diğer dinlerden farklı yapısından ve Türkiye'nin kendine özgü dini-politik özelliklerinden dolayı böyle bir tercih yaptıklarını akıldan tutmak gerekir. Her bir farklı din, kültür ve etnisiteye aidiyet hissedenden öğrencinin din eğitimi aracılığıyla devletin okulunda kendine değer verildiğini ve kendisinin sahip olduğu hakları devletin teslim etmesinin yolu böylelikle açılmaktadır yorumunu yapabiliriz. Bu yaklaşımların ötekini inancına saygı duymayı, ötekine hoşgörülü olmayı içeren bir takım davranışları amaçladığını, ancak herhangi bir dini benimsetme amacı gütmeyeceğini söylemek mümkündür. Din eğitimi programlarının içeriğinde yaşayan dünya dinlerine, dünya görüşlerine ve kültürlerine yer verilmesi ile zenginleştiğini düşünebiliriz. Bu yaklaşımlar, din eğitiminin öğretmen, öğrenci özelliklerine etkiden tutun da sınıf yöntemi, ölçme-değerlendirme sürecine, yöntemlere kadar bütün unsurlarını etki etmektedir.

Sonuç olarak küreselleşmenin kültürleri ve kimlikleri göreceli, çoklu hale getirdiğini, bu durumun din eğitiminin teori ve uygulamasına etki ettiğini söylemek mümkündür. Din eğitimi bilimi alanında üretilen çokkültürlü, çoğulcu, kültürlerarası din eğitimi gibi araştırmaların olması küreselleşme, kültür ve kimlik tartışmalarına katkı sağladığını ifade edebiliriz. Bu araştırmalardan elde edilen verilerin din eğitimi programlarında yer alması, uygulamasında kullanılması sonucu ortaya çıkan dönütlerin de küresel kültür ve kimlik tartışmalarına etki ettiğini görmek mümkündür. Ayrıca, her ülkenin kendi siyaset, tarih, kültür ve toplum şartlarını dikkate alarak din eğitimi yaklaşımları geliştirdiklerini buradan çıkarabiliriz.

Kaynakça

Bauman, Zygmunt. *Küreselleşme Toplumsal Sonuçları*. Yedinci. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.

Bokser-Liwerant, Judit. "Küreselleşme ve Kollektif Kimlikler". *İslami Araştırmalar*. Trc. İhsan Çapçioğlu 16/2 (2003): 281-293.

Dereli, Mustafa Derviş. *Dini Kimliklerin Sosyal Medyada Akışkanlaşması: Siber-Etnografik Bir Araştırma*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

³³ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 6. Baskı (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2012), 133,135.

Erkızan, Hatice Nur. "Küreselleşmenin Tarihsel ve Düşünsel Temelleri Üzerine". *Doğu Batı Düşünce Dergisi*. Dünya Neyi Tartışıyor? I: Küreselleşme, 5/18 (2011): 61-75.

Featherstone, Mike. *Consumer Culture And Postmodernism*. First Edition. London: Sage Publications, 2007.

Giddens Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. Trc. Ersin Kuşdil. 8. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.

Kan, Çiğdem. "Değişen Değerler ve Küresel Vatandaşlık Eğitimi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 17/3 (Eylül 2009): 895-904.

Kellner, Douglas. "Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası". *Doğu Batı Düşünce Dergisi*. Popüler Kültür, 4/15 (2001): 188-219.

Kılıçbay, Mehmet Ali. "Kimlikler Okyanusu". *Doğu Batı Düşünce Dergisi*. Kimlikler, 6/23 (2013): 161-165.

Kılıçbay, Mehmet Ali. "Kültür Çoğunluğu Sona Ererken". *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 5/18 (2011): 115-119.

"Kimlik". *Türk Dil Kurumu Güncel Sözlük*. Erişim: 20 Kasım 2019. <https://sozluk.gov.tr/>.

"Kültür". *Türk Dil Kurumu Güncel Sözlük*. Erişim: 20 Kasım 2019. <https://sozluk.gov.tr/>.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2012.

Osmanoğlu, Cemil. *Çoğulcu Din Eğitimi ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi*. Birinci Baskı. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.

Özyurt, Cevat. *Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma*. İkinci. İstanbul: Açılım Kitap, 2012

Ritzer, George. *Toplumun McDonaldslaştırılması Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme*. Trc. Akın Emre Pilger. Beşinci Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.

Robertson, Roland. *Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*. Trc. Ümit Hüsrev Yolsal. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

Tomlinson, John. *Küreselleşme ve Kültür*. Trc. Arzu Eker. İkinci Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. 6. Baskı. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2012.

**KUR'AN EKSENİNDE EVRENDEKİ UYUMUN SOSYAL BARIŞA
YANSIMALARI**

Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir KARAKUŞ

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

akarakus@siirt.edu.tr

**ACCORDING TO THE QUR'AN, THE REFLECTIONS OF HARMONY IN
THE UNIVERSE ON SOCIAL PEACE**

ABSTRACT

The universe is made up of great planning and perfect calculation, so that no one can detect any discrepancies and irregularities. It is a monument of grandeur with its appearance, its contents and the system in which all mechanisms work in harmony with each other. Everything in the universe, together with their own opposites, forms the universe in harmony with a great planned harmony. This is a phenomenon that can be observed at any time when the harmony has never deteriorated and deviates from its target. Because neither being able to replace the day and night nor the sky, every being fulfills his own duty. In other words, all the elements that make up the universe help each other by working in harmony like the gears of a wheel.

Allah has both regulated the universe, created human beings, and revealed revelations and instructions to people through revelation. Allah has accepted man as his interlocutor. He named the religion he chose for him as Islam. İslam meaning is peace. Allah told the human to look at the universe he created and take examples, that there are many examples for him in the universe. He stated that he would be happy if he lived subject to order and order in the universe, otherwise the order in the realm would be deteriorated and he would be affected by this deterioration. Thus, during the time he lived by zoning the earth; there he ordered peace, peace and well-being

In this article, on the axis of the verses of the Qur'an which draws attention to the harmony and order in the universe, advises mankind to take examples from the heavens, the earth, the seas, the ships that swim like fish, the birds flying in the sky and many other things. will contribute to the reconciliation with the society in which it lives. As a result, the

message of peace given by the Qur'an to today and to all times will be put forward.

Keywords: *Qur'anic exegesis, Qur'an, Universal compliance, Lesson, Social peace.*

GİRİŞ

Allah eşsiz bir planlama ile tüm evreni muhteşem bir düzen içerisinde yaratmıştır. Tüm kâinat Allah tarafından konulan ilahi yasalara uymakta ve boyun eğmektedir. Bunun sonucunda da gökler, yeryüzü ve bunların içerisinde bulunan tüm varlıklar arasında hayranlık uyandırıcı bir dayanışma ve insanların yaşadığı tüm alanlarda herkeste emniyet hissi uyandıran bir güven ortamı ortaya çıkmaktadır. Zira bu evrende hiçbir şey laf olsun diye gelişigüzel yaratılmamıştır.¹ Aksine her şey çok büyük bir ustalıklarla programlanarak ince bir ölçüye ve plana göre halk edilmiştir.² Allah aynı zamanda âlemde var ettiği her varlığa üstlendiği işe uygun bir bünye, şekil ve kabiliyet lütfetmiş, her birinin görevini de belli hikmet ve gayeler üzerine bina etmiş ve onlara ayrı ayrı, birbirinden farklı ama birbirini tamamlayan görevler tevdi etmiştir.³

Allah'ın evrende var ettiği her şey, Allah'ın kendisini yarattığı gayeye uygun olarak hayatını sürdürmekte, kendisine verilen görevi asla ihmal etmeden yerine getirmekte ve O'nu tespih edip zikretmektedir. Bu durum Kur'an'da; "Göklerdeki ve yerdeki her şey Allah'ı tespih etmektedir. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir." (el-Hasr 59/1) şeklindeki ayetlerle⁴ sıklıkla vurgulanmıştır. Ayette beyan edilen tespih ve zikir; tüm varlıkların görevlerini aksatmadan yerine getirmeleri, Allah'ın koyduğu yasalara göre hareket edip Allah'ın hükümlerine teslim olmaları anlamına gelmektedir.⁵ Bunların içinde cansız olarak nitelenen varlıkların tespihi de aynı şekilde olmakla beraber: "Yedi gök, yer ve bunların içerisinde bulunanlar Allah'ı tespih ederler. Her şey O'nu hamt ile tespih eder. Ancak, siz onların tespihlerini anlamazsınız. O, hemen cezalandırmayıp süre tanıyan ve çok bağışlayandır." (el-İsrâ 17/44) ayetinde de belirtildiği gibi,

¹ "Sizi boşuna yarattığımızı ve bize tekrar döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?" (el-Mü'minûn 26/115); "Biz, gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları, eğlenmek için yaratmadık. Biz onları ancak hak ve hikmete uygun olarak yarattık. Ama onların çoğu bilmiyorlar." (ed-Duhân 44/38-39).

² İlgili ayetler için bk. er-Ra'd 13/8; el-Furkân 25/2; el-Kamer 54/49; er-Rahmân 55/5.

³ İlgili ayetler için bk. Yûnus 10/5; el-Furkân 25/2; ed-Duhân 44/38-39.

⁴ Aynı hususu ifade eden diğer ayetler için bk. el-İsrâ 17/44; el-Hadîd 57/1; es-Saf 61/1; el-Cum'a 62/1; et-Tegâbîn 64/1.

⁵ Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 5: 284.

aynı zamanda bu varlıklarda insanlar tarafından fark edilemeyen bir canlılık mevcuttur. Zira bugün, cansız tabir edilen varlıklar dâhil olmak üzere bütün varlıkların atomlardan meydana geldiği, atomun merkezinde bulunan çekirdeğin etrafında devamlı dönerik hareket eden elektronların bulunduğu herkesin bildiği bir gerçektir. Dolayısıyla evrendeki varlıkların Allah'ı tespih edip zikretmesi bu varlıkların canlı, aktif ve dinamik olmaları anlamını da içermektedir. Ancak onlardaki bu dinamizm başıboş, ne yapacağını bilmeyen, kargaşaya dayalı bir hareketlilik değil; planlı, programlı ve tüm varlıkların birbirlerinin sınırlarına riayet ettiği, gerçek bir barış ikliminde gerçekleşen bir dinamizmdir. Eğer böyle olmasaydı kâinatta mevcut bulunan düzenin devam etmesi mümkün olamazdı.

Hülâsa evrenin asli unsuru tertip ve düzen içinde varlığını devam ettirmek, yaratılıştan kendisine nakşedilen ölçü ve program çerçevesinde hayatiyetini sürdürmektir. Gökyüzünde hiçbir cisim bir diğeri önüne veya ardına geçmeden kendine tahsis edilen program çerçevesinde; yeryüzündekiler aynı şekilde kendileri için belirlenen ölçüler çerçevesinde hayat yolculuğuna devam etmektedirler. Bu esnada hiç biri bir diğeri varlığını asla tehdit etmeden hatta hepsi de birbirlerinin varlığının güvencesini oluşturacak bir barış iklimini oluştururlar.

Allah kâinatta mevcut olan ve barış üzerine kurulu bu düzeni insanlar için de ibret alınması gereken bir model olarak göstermekte ve Kur'an'ın muhtelif ayetlerinde, âlemdeki ahenk ve uyuma dikkat çekip bunda insanlar için çok önemli dersler olduğunu vurgulamaktadır. Bu çalışmada âlemde mevcut bulunan barış ikliminden insanlığa yansımaları gereken ilkeler üzerinde durulacak ve konu Kur'an'ın dikkat çektiği ayetler üzerinden ele alınmaya gayret edilecektir.

1. İSLÂM VE BARIŞ

Allah tüm evrende barış içinde devam eden bir hayat kurduğu gibi insanlar arasında da barışın, huzur ve sükûnun tesis edilmesini murat etmiştir. Bunun gerçekleşmesi için insanlara gönderdiği tüm dinlerin ortak ismini İslâm olarak belirlemiştir.⁶ İslâm kelimesi sözlükte, "Kurtuluşa ermek, boyun eğmek, itaat etmek, teslim olmak ve barış yapmak" gibi anlamlara gelen "Silm" veya "Selm" kökünden türemiş bir kelimedir.⁷ İbn

⁶ "Şüphesiz Allah katında yegâne din i slâmdır..." (Âl-i İmrân 3/19).

⁷ Bk. Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, "Silm", Kitâbü'l-ayn, thk. Abdülhamîd Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003), 2: 269-270; Râgıp el-İsfahânî, "Silm", el-Müfredât fî garîbî'l-Kur'an, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem 1412), 421-422; Ebû'l-Fadl Cemâlüddin İbn Manzûr, "Silm", Lisânü'l-Arab, 3. Baskı (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 12: 289-293.

Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889) İslâm kelimesine; “Teslimiyet gösterip boyun eğerek barışa tabi olmak” şeklinde⁸ anlam vermek suretiyle kelimenin barış anlamını öne çıkarmıştır.

Kur’an’da da İslâm kelimesi ve türevleri muhtelif ayetlerde geçmektedir. Bu yerlerde “Hak dinin ismi olmak”,⁹ “Allah’a yönelmek”,¹⁰ “Kendini Allah’a teslim etmek”,¹¹ “Tevhit inancına sahip olmak”¹² ve “Allah’a teslimiyetin gereğini yerine getirmek”¹³ gibi anlamlar yanında “*Silm*” ve “*Selm*” kelimeleri kullanılarak, İslâm’ın “Barış” anlamına geldiği ifade edilmiştir. Bunlardan birkaç tanesi şu şekildedir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَقَبَّلُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا...

“Ey iman edenler! Allah yolunda savaşa çıktığınız zaman iyi anlayıp dinleyin. Size barış teklif eden kimseye, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek, ‘Sen mümin değilsin’ demeyin.” (en-Nisâ 4/94).

وَأَنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْتَنِبْهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

“Eğer onlar barış isterlerse sen de barıştan yana ol ve Allah’a güven. Çünkü Allah hakkıyla işiten ve hakkıyla bilendir.” (el-Enfâl 8/61).

فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْآعْلُونَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَبْرِكُمْ أَعْمَالَكُمْ

“Sakin zaaf göstermeyin. Üstün olduğunuz halde barışa çağırmayın. Allah sizinle beraberdir. Sizin amellerinizi asla eksiltmeyecektir.”¹⁴ (Muhammed 47/35).

Bu ayetlerde barışın esas savaşın ise barışı tesis etmek için geçici bir yol olduğu herhangi bir izaha gerek olmayacak şekilde vurgulanmış ve barışa yönelik tüm tavırların mutlaka desteklenmesi gerektiği belirtilmiştir. Bunun yanında Allah’ın insanlık için gönderdiği son dinin adı olan “İslâm” da Kur’an’da “Barış” anlamında kullanılmış ve şöyle buyrulmuştur:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

⁸ Ebû Muhammed Abdillah b. Müslim b. Kuteybe, *Te`vilü müşkili'l-Kur`ân*, thk. İbrâhim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 262.

⁹ Bk. *Âl-i İmrân* 3/19, 85; *el-Mâide* 5/3.

¹⁰ Bk. *el-Bakara* 2/112; *Lokmân* 31/22.

¹¹ Bk. *el-Bakara* 2/131; *el-Mü`min* 40/66.

¹² Bk. *el-Enbiyâ* 21/108.

¹³ Bk. *ez-Zümer* 39/54.

¹⁴ Bu ayette müminlere barış istemenin yasak olduğu değil; üstün durumdakiler zafiyet ve gevşeklik gösterip düşmandan önce barış istemelerinin uygun olmadığı bildiriliyor. Böyle bir davranışın müminleri, “Barış, adalet ve din özgürlüğünün hâkim olduğu bir dünya düzenini sağlama” amaçlarına ulaştırmayacağına işaret ediliyor. Bk. Karaman, *Kur'an Yolu*, 5: 59-60.

“Ey iman edenler! Hepiniz topluca barış ve güvenlik (dini olan İslâm’a) tabi olun. Şeytanın izinden gitmeyin. Çünkü o, size apaçık bir düşmandır.” (el-Bakara 2/208).

Bu ayeti “Ey iman edenler! Hepiniz İslâm’a tam olarak girin; onun gereklerini eksiksiz yerine getirin ve bu suretle doğru dürüst Müslüman olun.” şeklinde anlamak mümkün olduğu gibi ayetin muhatabının Yahudi ve Hristiyanlar olduğu rivayetlerinden yola çıkarak, “Ey Ehli kitap! Hep birlikte barış ve teslimiyet dini olan İslâm’a girin...” şeklinde anlamak da mümkündür.¹⁵ Hangi şekliyle olursa olsun bu ayette Allah insanları İslâm’a çağırırken “Barış” kelimesini kullanmak suretiyle yeryüzünde barışın hâkim ve egemen olmasını istemiş ve bunu çok açık bir şekilde ortaya koymuştur. İnsanların yeryüzünde ihtilaf ve çekişmelerden uzak durarak, düşmanlık ve çatışmaları bertaraf etmek suretiyle barışı tesis etmek gibi bir görevlerinin olduğunu belirtmiştir. İlk peygamberden Hz. Muhammed’e (as) kadar geçen süre içinde gönderilen tüm dinlerin adının İslâm olmasından da anlaşılacağı üzere Allah yeryüzünde insanlar arasında barış ve kardeşliğin tesis edilmesini murat etmiştir.

Bu gayenin gerçekleşmesi için Allah vahiy yoluyla ve peygamberler aracılığıyla ayetlerini gönderdiği ve o ayetlerde yeryüzünün ıslahına yönelik ilkeleri insanlara öğrettiği gibi tüm kâinata da kevnî ayetlerini nakşetmiş ve bu ayetlerden de ibret alınmasını istemiştir. Kâinatı mevcut bulunan uyum ve ahenge dikkat çekerek, bu uyumdan dersler çıkarılarak yeryüzünde barışın tesis edilmesini emretmiştir.

2. EVRENDEKİ BARIŞ DÜZENİNİN SOSYAL HAYATA YANSIMALARI

Allah Kur’an’da dikkatlerimizi sık sık kevnî ayetlerine çekerek orada bulunanlardan ibret almamızı istemekte ve kâinatın tüm bileşenlerinin büyük bir uyum ve ahenkle çalışmasından, çıkarılacak pek çok dersler ve ibretler olduğunu beyan etmiştir. Bu ayetlerden bir tanesinde şöyle buyurmaktadır:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

¹⁵ Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Camiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 4: 256; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî – Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 2: 103; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemaşeri, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407), 1: 252; Fahrüddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb - Tefsîru'l-kebir*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420), 5: 352; Ebû Abdillâh Şemsüddin el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrahim Etfiş, 3. Baskı (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Misriyye, 1384/1964), 3: 23; Karaman, *Kur'an Yolu*, 1: 324-325.

“Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiğı yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette aklını kullanan bir topluluk için ibretler vardır.” (el-Bakara 2/164).

Önceki ayette “Sizin ilahınız bir tek ilahtır. Ondan başka ilah yoktur. O Rahmandır, Rahîmdir.” (el-Bakara 2/163) buyrulduktan sonra bu ayette de O'nun yüceliğine, mutlak gücüne dikkat çekmek üzere kâinatta mevcut bulunan ve her gün tüm insanların gözü önünde gerçekleşen harikulade olaylardan bahsedilmektedir. İnsanlar bu ihtişamın içerisinde yaşamasına rağmen çevresinde gördüğü her şey zamanla sıradanlaştığı için çoğu zaman etrafındaki ihtişamın farkına varamamaktadır. Bu sebeple Kur'an'da sık sık bu muhteşem düzene dikkat çekilmekte ve bundan dersler çıkarılması istenmektedir.

Tüm varlığı yaratan ve yaşatan Allah'tır. Bir diğer deyişle tüm varlıklar hem varoluşlarını hem de hayatlarının idamesini Allah'a borçludur. Şayet Allah'ın eşya üzerinde bu türden bir tasarrufu ve tesiri olmasaydı, ondan ilgisini kesip koparsaydı âlemde kaos ve kargaşadan başka hiçbir şey kalmazdı. Bu ayette vurgulananlardan, Allah'ın vahiy kitabı gibi kâinat kitabının da O'nun güç ve kudretini gösteren ayetlerle dolu olduğu; fakat bunları aklını kullananların görebilecekleri açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Nitekim ayetin sonunda bütün bu sayılan varlıklarla ilgili olarak “Tüm bunlarda aklını kullanan bir topluluk için ibretler vardır.” buyurulmuş olması söz konusu hadiseleri incelemeyi ve içerisinde bulunan ibretlik olayları ortaya çıkarmayı gerekli kılmaktadır.

2.1. GÖKLERİN İHTİŞAMI

Gökyüzü, etrafını çepeçevre kuşatmış atmosferiyle, güneşi, ayı yıldızları ve sayısız gezegenleriyle muhteşem bir yaratılışa sahiptir. Dünya zehirli gazlardan etkilenmesin, çeşitli gök cisimlerinin çarpmasından tahrip olmasın diye dünyanın atmosfer tarafından bir tavan gibi sarıp sarmalanması, göğün direksiz olarak ayakta tutulması, güneşin hiç aksatmadan ısı ve ışık saçması, ay ve yıldızların geceyi birer kandil gibi süslemesi, daha başka bilinen veya bilinmeyen güzelliklerin tamamı bu ihtişamın birkaç eşsiz parçasıdır. Bu husus Kur'an'da çeşitli ayetlerde şöyle vurgulanmıştır: “O, güneşi bir ışık kaynağı, ayı da (ışığı yansıtıcı) bir nur olarak yaratandır. Yılların sayısını ve hesabını bilmeniz için ona menziller takdir edendir. Allah bunları (boşuna değil) sadece yüce bir gayeye yönelik olarak (bir takım hikmetler gereği) yaratmıştır. O, ayetlerini, bilen bir

topluma ayrı ayrı açıklamaktadır.” (Yûnus 10/5) ve “O, sayelerinde, kara ve denizin karanlıklarında yolunuzu bulasınız diye sizin için yıldızları yaratandır. Bilen bir toplum için ayetleri ayrı ayrı açıkladık.” (el-En‘âm 6/97).

Gökyüzünde bulunan tüm unsurlar hem güzellikleri itibarıyla eşsiz ve benzersiz hem de her biri konumları itibarıyla ince ve hassas bir planlamanın ürünüdürler. Bunların tamamı kendileri için belirlenen süreye kadar aralarında herhangi bir çatışma, çarpışma ve anlaşmazlık olmaksızın belli bir yörünge üzerinde varlıklarını devam ettirmektedirler. Bu yönüyle gökyüzündeki tüm varlıklar arasında eşsiz bir uyum, ahenk ve barış mevcuttur. Bu uyumun içerisinde güneşin ısı ve ışık vermesi, ayın sayısız faydalarını insanların istifadesine sunması, yıldızların tüm zarafetiyle parlayıp, insanların faydasına sayısız güzellikler ortaya koyması da mevcuttur.

Gökyüzünün insanlara ibret alınacak bir varlık olarak gösterilmesinin sebeplerinden bir tanesi işte bu uyum ve ahenktir ki insanlar da yeryüzünde birbirleriyle uyum içerisinde yaşasın ve ahenkli bir hayat ortamı oluştursun. Gökyüzünden alınacak ibretlerden bir diğeri de kendisinin bu denli ihtişamlı ve azametli olmasına rağmen yeryüzündekileri küçük görmeyip ışığını, ısını kibre kapılmadan göndermesidir. Allah bu ayetlerde adeta insanlara, “Siz de göklerde olduğu gibi yeryüzünü bir barış yurdu haline getirin” demekte ve yeryüzünde ahenkli bir şekilde yaşamının, herkesin kendi üzerine düşeni yapmasıyla alakalı olduğunu beyan etmektedir.

2.2. YERİN TEVAZUU

Yeryüzü, üzerindeki her türlü konforu düşünülerek yaratılmış bir mekândır. Bu konfora vurgu yapmak üzere, Kur’an’ın muhtelif ayetlerinde yeryüzü, üzerinde istirahat edilen bir dōşeğe benzetilmiştir.¹⁶ Mülk suresinde ise şöyle buyrulmuştur:

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ دَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ

“Allah, yeryüzünü sizin ayaklarınızın altına serendir. Haydi, onun üzerinde yürüyün ve Allah’ın rızıkından yiyin. Dönüş ancak onadır.” (el-Mülk 67/15).

¹⁶ “Rabbim, yeryüzünü size dōšek yapan, orada size yollar açan ve size gökten yağmur indirendir. Böylece onunla sizin için yerden türlü türlü bükileri çift çift çıkardık.” (Tâhâ 20/53); “O, yeryüzünü size dōšek yapan ve gideceğiniz yere ulaşasınız diye sizin için orada yollar açandır.” (ez-Zuhruf 43/10); “Biz, yeryüzünü bir dōšek yapmadık mı?” (en-Nebe’ 78/6).

“Boyun eğmek” anlamına gelen “تَلْوَل” kelimesi sözlük anlamı itibarıyla “hayvanın sahibine itaat etmesini” ifade etmektedir.¹⁷ Bu ayette de “Arz” kelimesi için aynı sıfat kullanılmıştır. Üzerinde yaşayanların sakin ve hantal zannettikleri bu yer küre, çok hareketli ve seri bir hayvandan farksızdır. Çünkü hem kendi eksenini etrafında saatte 1667 km. hızla hem de güneşin etrafında saate 107 bin km. hızla dönmektedir. Buna ilaveten Güneş, dünya, tüm yıldız ve gezegenlerin tabii olduğu Samanyolu Galaksisi kendine özgü bir yörüngede hareket halindedir. Bu hareketin hızı saatte 792 bin kilometredir ve bu dönüşün bir turu 225 milyon yıla tekabül etmektedir. “Galaktik yıl” adı verilen bu tam dönüşün şimdiye kadar 20 kez gerçekleştiği hesap edilmiştir. Dünyanın dördüncü bir hareketi daha vardır ki o da, Güneş ve Samanyolu Galaksisinin tüm diğerleri gibi genişleyen evrenle birlikte ilerlemesi ve bu hareketin hızının da saatte 2 milyon 100 bin km. olduğu bilgisidir.¹⁸

Bu bilgiler dünyanın sakin görünmesine rağmen çok hareketli bir varlık olduğunu gözler önüne sermektedir. Tüm bunlara rağmen bütün canlılar, sakinleştirilmiş ve üzerinde yaşamaya uygun hale getirilmiş bu arz üzerinde emniyet ve güven içinde hayatlarını devam ettirmektedirler. Arzın ne kendi eksenindeki dönüşünün ne de güneş etrafındaki dönüşünün oluşturduğu sürtünme sesinden de her hangi bir rahatsızlık duymamaktadırlar.

Allah yeryüzüne her şeyi kendisine çekebileceği bir çekim gücü vermiştir. Ayrıca dünyayı çepeçevre saran atmosferin oluşturduğu basınç sayesinde de insanların dünya üzerindeki hareketleri kolaylaşmıştır. Eğer bu basınçta bir eksiklik veya fazlalık olsaydı dünyadaki dengeler bozulur ve üzerinde yaşamak mümkün olmazdı. Allah yeryüzü alanının üzerini toprak gibi yumuşak bir tabaka ile kaplamış, bu sayede üzerinde tarım yapma imkânı meydana gelmiş; böylece pek çok bitkiler yetişerek ondan sayısız nimetler elde edilmiştir. Kur’an muhtelif ayetleriyle bunun gibi pek çok gerekçelere işaret ederek herkesin gücü nispetinde dünyadan faydalanmasını öğütlemiş, tüm bunları meydana getiren Allah’ın güç ve kudretine dikkat çekmiştir. Eğer Allah’ın merhametle yoğrulmuş kudretinin oluşturduğu düzen bir an için kontrolsüz kalmış olsa kâinatın tümüyle yıkılıp üzerindeki tüm varlıklarla birlikte yok olup gideceğini bildirmiştir.¹⁹

¹⁷ Ferâhîdî, “Zil”, *Kitâbü'l-ayn*, 2: 75; Râgıp el-İsfahânî, “Zil”, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, 330; İbn Manzûr, “Zil”, *Lisânü'l-Arab*, 11: 257.

¹⁸ Ural Akbulut, “Dünya Evrendeki Hızlı Cisimlerden Biri mi?”, erişim: 30 Eylül 2019, <http://www.uralakbulut.com.tr/wp-content/uploads/2015/10/D%C3%9CNYA-EVRENDEK%C4%B0-HIZLI-C%C4%B0S%C4%B0MLERDEN-B%C4%B0R%C4%B0-M%C4%B0-12-EK%C4%B0M-2015.pdf>.

¹⁹ Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, 15. Baskı (*Kahire: Dâru 'ş-şurûk*, 1408/1988), 29: 3637.

Allah'ın huzur dolu bir hayatın merkezi olması için yarattığı yeryüzü, aynı zamanda çeşitli madenler ve türlü hazinelerle donatılmış ve insanoğlunun emrine amade kılınmıştır. Üzerinde hayat sürmek üzere canlı cansız pek çok varlık; denizler, göller, nehirler, hayvanlar ve bitkiler olmak üzere nice mahlûkat yaratılmıştır. Yaratılan tüm varlıkların varoluş gaye ve hikmetleri belirlenmiş ve hiç birinin boşa yaratılmadığı ilan edilmiştir. Aynı zamanda onların her birinin yaşayabilmesi ve varlığını devam ettirebilmesi için gerekli olan tüm imkânlar seferber edilmiş, tüm donanımlar oluşturulmuştur.²⁰

Hülâsa yeryüzü bunca hareketliliğine ve heybetine rağmen Allah'ın kendisine verdiği görevi aksatmadan yaparak, üzerinde yaşayanlara karşı mütevası bir şekilde boyun eğmiş ve onlara hayat için gerekli olan gecesi, gündüzü, mevsimleri, türlü türlü bitkileri ve sayılamayacak kadar çok faydalarıyla tüm imkânlarını seferber etmiştir. İnsanların buradan alması gereken ibretlerden en önemlisi dünya üzerinde yaşarken Allah'ın kendisine verdiği görevi öğrenip ona göre hareket etmek, mütevası olmak ve kimseyi dışlamamaktır. Dünyanın, tabi olduğu sistemle barışık bir şekilde yaşadığı gibi insanın da kendi çevresiyle barışık yaşaması, elinde olanları ihtiyaç sahipleriyle cömertçe paylaşmasıdır.

2.3. GECE VE GÜNDÜZÜN İHTİLAFI

Gece ve gündüz belli bir düzen içinde durmadan yer değiştirmekte görevlerini hiçbir zaman aksatmadan insanlara hizmet etmeye devam etmektedir. Allah'ın gece ve gündüzü art arda getirmesi sadece insanlar için değil diğer tüm canlılar için de bir rahmettir ve onların rahat ve huzurlu bir hayat yaşamaları için çok önemlidir. Kur'an'da bu husus şöyle vurgulanmıştır: “Biz geceyi ve gündüzü kudretimizi gösteren iki alâmet yaptık. Rabbinizin size lütfettiği nimetleri kazanasınız, yılların sayısını, ay ve günlerin hesabını bilesiniz diye gece alametini giderip gündüz alametini aydınlatıcı kıldık. İşte biz her şeyi açıkça anlatıyoruz.” (el-İsrâ 17/12).

Bakara suresi 164. ayette ve başka ayetlerde²¹ söz konusu edilen ihtilaftan gece ve gündüzün uzayıp kısılması, birinin aydınlık diğerinin karanlık olması, aralarında süre açısından fazlalık ve noksanlık bulunması gibi farklılıklar kastedilmiştir.²² Bütün bunlar göz önüne alındığında gündüz ile gece arasındaki öne çıkacak olan en önemli farklılığın aydınlık ve

²⁰ Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akîdeti ve's-şerîati ve'l-menhec*, 2. Baskı (Dimeşk: Dâru'l-fikri'l-muâsir, 1418), 2: 60.

²¹ Gece ve gündüzün ihtilafı ile ilgili ayetler için bk. *Âl-i İmrân* 3/190; *Yûnus* 10/6; *el-Mü'minûn* 23/80.

²² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4: 165-166.

karanlık olduğu görülecektir. Yani bu iki vakit, aralarında iki ayrı kutupta bulunan çok önemli bir farklılık olmasına rağmen birbirleriyle müthiş bir uyum içerisinde varlıklarını devam ettirmekte ve birlikte bir bütünü oluşturmaktadırlar. Bu ayetten alınması gereken ders ve ibret ise, farklılıkları zenginlik olarak telakki etmek, farklılığından dolayı kimseyi hor görmemektir.

Herkesin aynı renkte, aynı ırktan, aynı cinsten olması; ana babasını ve doğduğu coğrafyayı seçmesi ve konuşacağı dili seçmesi mümkün değildir. Çünkü bunlar, kişilerin kendi tercihine imkân tanımayan ve son tahlilde ahirette sorguya çekilmeyeceği hususlardır. Dolayısıyla kişilerin birbirinin ırkına, rengine, cinsine, konuştuğu dile, yaşadığı coğrafyaya bakarak bir tasnif oluşturması ve insanları buna göre gruplara ayırması, değerlendirmeye tabi tutması doğru değildir. Ayetteki gece ve gündüzün ihtilafından alınması gereken ibretlerden bir tanesi de işte bu husustur.

2.4. SUDA YÜZEN GEMİLER

Yeryüzünün yüzde yetmişini sular kaplamakta ve bu suların yüzde doksan altı buçüğünü da denizler ve okyanuslar oluşturmaktadır. Yeryüzünde bu denli büyük bir hâkimiyet alanı bulunan denizler dünyaya ve içerisindeki canlılara pek çok faydalar sunmaktadır. Denizlerin derinliklerinde mevcut bulunan nice muhteşem güzellikler hâlâ tam olarak bilinmiyor olsa da bilimsel araştırmaların geldiği noktada bu bilinmeyenlerin gittikçe azaldığı da bir gerçektir. Zira bu araştırmalar sonucunda suyun tabiatını tanıdıkça, yer çekimi kanununu daha iyi anladıkça, atmosfer basıncını öğrendikçe, enerjinin gücünün farkında vardıkça; Allah'ın varlığa koyduğu yasalar daha açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Yaygın bilinenlerin aksine dünyanın oksijen ihtiyacının yüzde yetmiş denizlerden karşılanmaktadır. Denizlerden elde edilen sayısız gıdalar, üzerinde yapılan kıtalararası ulaşım ondan faydalanma kalemleri olarak ilk akla gelenlerdir.

Ayette ibretlik bir olay olarak sunulan ve gemilerin denizlerde yüzerek seyretmesini ifade eden gerçek, esasında insanlığın dünyadaki varlığını devam ettirip hayatın rahatlatılmasını sağlayan ilâhî yasaların tabii bir gereğidir. Bu ilâhî yasalar vesilesiyle insanlar için denizlerde yolculuk yapmak, binlerce tonlarla ifade edilecek miktardaki yükleri gemiler vasıtasıyla taşımak kolaylaşmıştır. Konumuz olan Bakara suresi ayetinde ve daha pek çok ayette²³ bu hususa dikkat çekilerek Allah'ın koyduğu yasaların

²³ Denizlerde gemilerin yüzdürülmesinden ibret almayı öğütleyen ayetler için bk. İbrâhim 14/32; el-İsrâ 17/66; el-Hac 22/65; Lokmân 31/31; el-Câsiye 45/12.

hem insanlığa sunduğu faydalar gözler önüne serilmekte hem de insanlara ibret alacakları önemli mesajlar verilmektedir. Denizin, grostonlarca ağırlıktaki gemilere yol verip üzerinde barındırması, tüm ihtişam ve gücüne rağmen kendisine verilen görevi harfiyen yerine getirip yaratılış yasalarından zerre kadar dahi ayrılmaması, büyük gücüne rağmen başkalarına imkânlarını esirgememesi insanlar için öne çıkan ibretlik olaylardır.

İnsanlık denizlerde seyreden gemilerden ibret alsaydı, güçlerini yanlış yolda kullanıp birbirleriyle öldüresiye savaşmazlardı. Tüm güçlerini adalet temelli, huzur ve barışın hâkim olduğu bir dünyayı kurmaya harcarlardı. Bir tarafta tokluktan hastalanan ve onun tedavisi için açların tamamının doyabileceği harcamaları yapanlar, bir tarafta açlıktan ölenler bulunmazdı. İnsanlar arasında fakirliği ayıp sayıp, fakiri hor görenler; bunun tabii bir sonucu olarak zenginliğe ve zenginlere düşmanlar türemezdi.

2.5. YAĞMURUN CÖMERTLİĞİ VE SUDAKİ BARIŞ

Yağmur dünyaya can veren ve orayı yaşanılır kılan en önemli mucizelerden bir tanesidir. Allah'ın kurmuş olduğu sistem içerisinde, şartlar oluştuğunda gökten yeryüzüne hayat verecek damlalar düşer. Yağmurun yağmasını düzenleyen sistemin kurucusu Allah'tır ve yağmurun yağmasıyla yeryüzünde bir dirilişe şahit olunur. Kupkuru toprak yağmurdan sonra yemyeşil hale gelir; insanların faydalanacağı türlü türlü bitkiler, çeşitli meyve ve sebzeler yetişir. Suya ihtiyaç duyan toprağın imdadına koşarak ona can suyu haline gelen yağmurda inananlar için alınacak ibretler vardır.²⁴ Bu ibretlerden en önemlisi tabiatla gerçekleşen bu muhteşem mucizeyi, yeryüzüne taşımak, insanlar için gerektiğinde yağmur olmak gerektiğinde birkaç damlalık da olsa can suyu olarak, onları diri ve canlı tutacak tüm fedakârlıkları yapmaktır.

Bunun dışında yağmur ayette de belirtildiği gibi yeryüzünde yaşayanlar için düzenli olarak içme suyu sağlamaktadır:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ

“O, göklerden sizin için su indirendir. Bu sayede içme suyunuzu elde edersiniz ve hayvanlarınızı otlattığınız bitkiler de onunla meydana gelir.” (en-Nahl 16/10).

Yeryüzünün yüzde yetmişinin su olduğu gibi insanın da yaklaşık yüzde altmışı sudur. Dolayısıyla insanlar suya muhtaçtır ve su olmadan hayatın devam etmesi mümkün değildir: “Allah bütün canlıları sudan yaratmıştır.

²⁴ İlgili ayetler için bk. el-En'âm 6/99; el-A'râf 7/57; en-Nahl 16/10-11, 65; el-Enbiyâ 21/30; el-Hac 22/5; en-Nûr 24/45; er-Rûm 30/48.

İşte bunlardan bir kısmı karnı üzerinde sürünür, kimi iki ayak üzerinde yürür, kimisi dört ayak üzerinde yürür. Allah dilediğini yaratır. Çünkü Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir.” (en-Nûr 24/45) ayeti²⁵ bu gerçeği ifade etmektedir.

Suyun yapısı bilinen bilinmeyen pek çok mucizelerle doludur. Zira suyun yapısında “H₂O” olarak formüle edilen, hidrojen ve oksijen gibi iki ana atom / madde bulunmaktadır. Bu maddelerin birisi yanıcı diğeri de yakıcı atomlardır. Bu iki zıt varlık aralarında anlaşıp barış ilan ederek hayatın temel kaynağı olan suyu meydana getirmişlerdir. Hidrojen atomları su moleküllerini birbirine bağlamış ve bu moleküller arasında, el ele tutuşmuşçasına çok güçlü bir bağın oluşmasını sağlamıştır. Bundan dolayı su moleküllerini birbirinden ayırmak ve parçalamak çok zor bir iştir.²⁶ Tabiatdaki pek çok uyumun yanında suyun oluşumunda görev almış, birbiriyle tamamen zıt iki maddenin uyumundan ortaya çıkan hayat kaynağından alınacak ibret çok açıktır. Birbirine zıt unsurların, kendileri gibi kalarak, muhataplarını değiştirmeye ve kendine benzemeye zorlamadan meydana getirdikleri birliktelikten muhteşem bir uyum ve mucizevi bir sonuç elde edilebiliyorsa, pek çok ortak noktası bulunan ama her biri ayrı bir huy ve yaratılıştaki insanların dünyayı imar etmek anlamında bir işbirliği yapmalarından da mucizevi bir barış ortamı, huzur ve sükûnun yürürlükte olduğu bir yaşam alanı oluşturulabilir. Bunun sırrı, herkesin kendisi gibi davranarak muhataplarını olduğu gibi kabul etmesinde ve herkesin kendi üzerine düşeni hakkıyla yerine getirmesinde saklıdır.

2.6. YERYÜZÜNDE CANLILARIN YAYILMASIYLA OLUŞAN DENGE

Sınırsız evrende bir nokta gibi görünen ama insanların algılarına göre çok büyük bir alana sahip olan yeryüzünün her yerine her türden canlı yayılmıştır.²⁷ Belki bazı canlı türlerinin sadece belli bölgelere özgü varlıklar olduğu görülse de yeryüzünün her noktasında her türlü canlının yanında değişik mensubiyetlerle tanımlanan insanlar mevcuttur. Büyük bir planlama ve düzenleme gerektiren bu dağılım esasında Allah’ın güç ve kudretini göstermesi açısından da önemli bir hadisedir.

Hem canlıların yeryüzüne yayılmasında hem de Câsiye suresindeki; “Sizin yaratılışınızda ve Allah’ın yeryüzüne yaydığı canlılarda da, kesin olarak inananlar için Allah’ın varlığına ve kudretine işaret eden deliller ve

²⁵ Benzer bir başka ayet için bk. el-Enbiyâ 21/30.

²⁶ Oya Milli Sülün, “Su H₂O’dan Çok Daha Fazlasıdır: Suyun Bilinmeyen Özellikleri”, erişim: 1 Ekim 2019, <https://www.uplifers.com/suyun-bilinmeyen-ozellikleri/#ixzz60v0SeC11>.

²⁷ Bu konuyla ilgili örneğimiz olan Bakara suresi 164’üncü ayetinden başka bir ayet için bk. Lokmân 31/10.

ibretler vardır.” (el-Câsiye 45/4) ayetinde belirtildiği gibi yeryüzüne yayılan canlıların bizzat kendisinde inananlar için alınacak pek çok ibretler vardır. Bu ibretlerden en önemlisi şudur: Yeryüzünün hangi noktasında olursa olsun hem tüm canlıların hem de insanların tamamının Allah'ın yarattığı ve yeryüzünün o bölgesine yerleştirdiği varlıklar olduğu görülmeli ve tüm canlılara Allah'ın emaneti gözüyle bakılarak merhametle davranılmalıdır.

2.7. RÜZGÂRIN GETİRDİKLERİ

Allah'ın varlığının ve kudretinin delillerinden bir tanesi de bazen serin serin esen bazen önüne ne gelirse alıp götürün rüzgârları, irade ve dilemesine göre yönlendirmesidir. Bu rüzgârlar farklı yönlerden farklı gayelerle esmektedir. Bu gayelerden bir tanesi, “Rüzgârları da aşılacağı olarak gönderip yukarıdan su indirerek su ihtiyacınızı karşıladık. Oysa siz bu suları gökte toplayıp depolamış değilsiniz.” (el-Hicr 15/22) ayetiyle belirtilmiş ve rüzgârın gerek bitkileri ve ağaçları aşıladığı gerekse bulutlara aşılama yapıp onlara yağmur yüklediği ifade edilmiştir.²⁸ Bunun yanında rüzgârın farklı yönlerden esmesinin, buna göre bulutların harekete geçmesinin bir takım meteorolojik olayların gerçekleşmesine de zemin hazırladığı bilinmektedir.

Buradan alınması gereken en önemli ders yeryüzündeki tüm varlıkları olduğu gibi rüzgârı da insanlığa hizmet için var eden Allah'ı unutmamak ve rüzgâr misali Allah'ın yarattığı tüm canlılara faydalı olmak, merhamet etmektir.

2.8. BULUTLARIN TAŞIDIĞI BARIŞ İKLİMİ

Yeryüzündeki tüm canlılara su taşıyan bulutların bulunması, onlardan yağmur inmesi de Allah'ın mucizevi tecellilerinden bir tanesidir. Yeryüzünden buharlaşarak göğe yükselen ve bulutları oluşturan su buharının yeryüzüne hayat veren bir yağmur olarak dönmesi de ibretlik olaylardan bir tanesidir.

Bütün bu harikulade olaylar, muhteşem düzenleme ve planlamaların sonucunda evrenin her noktasında mevcut bulunan iş bölümü ve yardımlaşma insanlara ibret alınmak üzere gösterilen örneklerdir. Bu örneklerden faydalanmak ve ibret almak; aklın devreye sokularak, düşünmeye ve sorgulamaya önem vererek yaşanmasıyla alakalıdır. Allah'ın İbrâhim peygamber üzerinden, “Ölülerin nasıl diriltildiğine dair soru

²⁸ Zuhaylî, *Tefsîru'l-münir*, 14: 25; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1417/1997), 2: 100.

sormasını"²⁹ örnek bir akıl kullanma ve sorgulama metodu olarak sunması, ibret almanın mahiyeti hakkında önemli ipuçları vermektedir.

SONUÇ

Allah tüm evrende ince bir planlama yaparak ve muhteşem bir sistem kurarak varlıklar arasında ahenkli bir düzen oluşturmuştur. Bu düzen kâinattaki tüm varlıklar arasında muhteşem bir uyumun meydana gelmesini sağlamıştır. Evrende birbirine zıt yaratılıştaki olan varlıklar dahi aralarında uyumlu bir birliktelik oluşturarak, kâinattaki ihtişama eşlik etmişlerdir. Bu uyumun hiçbir zaman bozulmadan bugünlere kadar geldiği yeryüzündeki akıl sahibi herkesin şahit olduğu / olabileceği bir gerçektir.

Allah evrende mevcut olan bu uyumu, gönderdiği dinler vasıtasıyla insanlara da örnek olarak sunmuş ve onların da tıpkı tüm evrende olduğu gibi yeryüzünde uyumlu bir hayat yaşamalarını murat etmiştir. İnsanlara gönderdiği tüm dinleri ortak bir isim olarak, barış anlamına gelen İslâm diye adlandırmış ve dinine tabi olanları da barış insanı anlamına gelen Müslüman olarak isimlendirmiştir. Onlara, hep birlikte barış yoluna girmeyi öğütleyerek yeryüzünde yaşadığı süre içinde barışı tesis etme görevi vermiştir.

Barışı egemen kılabilmek, için evrende her gün göz önünde gerçekleşen olaylara bakıp ibret almayı öğütlemiş, kâinatta dünyayı barış yurdu kılmaya örneklik teşkil eden nice olaylar olduğunu da haber vermiştir. Bu olaylardan ibret alarak kâinattaki uyuma ve ahenge eşlik edebilenlerin mutlu olacaklarını, âlemin düzenine ayak uyduramayıp yanlış yollara sapanların da mutsuz bir hayat yaşayacaklarını bildirmiştir. Dolayısıyla ömür adı verilen süre içinde yeryüzünde barış ve huzuru tesis etmenin önemine dikkat çekmiştir.

Kur'an'da çeşitli vesilelerle sık sık yerin ve göklerin yaratılması gündeme getirilerek bunlardan öğüt ve ibret alınması gerektiği vurgulanırken aynı zamanda gece ve gündüzün farklı hususiyetler taşımalarına rağmen birbirlerine olan saygılarından bahsedilerek, onların peş peşe birbirlerini takip etmeleri örnek gösterilmiştir. Gökten yeryüzüne indirilen yağmurdan ve yağmurun yeryüzüne ikram ettiği sudan bahsedilerek suyun yapısına dikkat çekilmiş, yanıcı ve yakıcı iki maddenin barut ve ateş misali bir araya gelerek, hayatın kaynağı olan suyu meydana getirdikleri, önemli bir ibret vesikası olarak anlatılmıştır. Yeryüzündeki tüm canlıların varlığı ve her canlının bizzat kendisinin Allah'ın sonsuz güç ve kudretini gösteren deliller

²⁹ Bk. el-Bakara 2/260.

olduğu ifade edilmiştir. Rüzgârdan buluta kadar, işbirliği yaparak yeryüzüne canlılık veren tüm unsurlar, insanlar arası barışın tesis edilmesine katkı sağlayacak örnekler olarak gösterilmiştir.

Tüm bu güzel örneklerden faydalanmak ve kâinatın bir dişlinin çarkları gibi uyumla işleyen ahenkli düzeninden ibret alabilmek için aklın mutlaka devreye sokulması gerektiği de son bir mesaj olarak verilmiştir.

KAYNAKÇA

Akbulut, Ural. "Dünya Evrendeki Hızlı Cisimlerden Biri mi?". Erişim: 30 Eylül 2019, <http://www.uralakbulut.com.tr/wp-content/uploads/2015/10/D%C3%9CNYA-EVRENDEK%C4%B0-HIZLI-C%C4%B0S%C4%B0MLERDEN-B%C4%B0R%C4%B0-M%C4%B0-12-EK%C4%B0M-2015.pdf>.

Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. Thk. Abdülhamîd Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. Thk. İbrâhim Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddin. *Lisânü'l-Arab*. 3. Baskı. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.

Karaman. Hayreddin, - Çağrıçı, Mustafa. - Dönmez, İ. Kâfi. - Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Şemsüddin. *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Etfîş. 3. Baskı. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.

Kutub, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. 15. Baskı. 30 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1408/1988.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tefsîru'l-Mâtürîdî - Te'vilâtü ehli's-sünne*. Thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.

Râgîb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1412.

Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-gayb - Tefsîru'l-kebîr*. 3. Baskı. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1417/1997.

Sülün, Oya Milli. "Su H₂O'dan Çok Daha Fazlasıdır: Suyun Bilinmeyen Özellikleri". Erişim: 1 Ekim 2019, <https://www.uplifers.com/suyun-bilinmeyen-ozellikleri/#ixzz60v0SeC11>.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Camiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. 3. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-münîr fî'l-akîdeti ve's-şerîati ve'l-menhec*. 2. Baskı. 30 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-fikri'l-muâsır, 1418.

REFİK HALİT KARAY’IN “GURBET HİKÂYELERİ”NDE

“ÖTEKİ”NE BAKIŞ

Doç. Dr. Abdullah HARMANCI

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

abdullah_harmanci@hotmail.com

**AN OVERVIEW OF THE “OTHER” IN “GURBET HİKÂYELERİ” OF REFİK
HALİT KARAY**

Abstract

Refik Halit Karay, who is one of the important short story writers of modern Turkish literature, lived between 1888 and 1965. The author, who was included in literature during the years of Constitutional period, was generally known due to his dissident identity. The author who attracted the attention of his time with his humorous and satirical writings gained his true literary reputation with his stories. He spent his many years in exile away from Istanbul and Turkey due to his dissenter attitude either in constitutional period or in republic period. The short stories which are the products of these years of exile included him in the history of literature. His two most prominent books are Memleket Hikayeleri (The Short Stories of Land) and Gurbet Hikayeleri (The Short Stories of Foreign Land). The former is the products of exile in Anatolia and the latter is the products of exile years in the Middle East. When the stories of Gurbet Hikayeleri are read, it could be seen that Karay lived in the regions where Arabs such as Syria and Palestine settled and that he discussed this geography and the people of this region. It is seen that Refik Halit looked at this region where he lived in exile due to different reasons and the people of this region at a certain distance and even underestimated their lives, cultures and ways of living. The author otherizes the Arabs living in the region and gives them a negative view. When considering the reasons for this situation, we think that the time of the author's existence in the region came across the post-World War I and hence the historical betrayal of Sharif Hussein. There might be a role of all kinds of changes following a secular line since the mid-1920s. Moreover, the existence of author in exile and missing his country can be seen as a reason for this othering activity when tedium of desert areas

were compared to Istanbul. In this article, firstly Karay's othering methods will be discussed and then its reasons will be investigated.

Key Words: Modern Turkish Literature, Refik Halit Karay, Other.

Refik Halit'i Tanımak

Refik Halit Karay, 1888-1965 yılları arasında yaşadı. Galatasaray Lisesi'ni ve Mekteb-i Hukuk'u yarım bıraktı. Kalemlerde kâtip olarak iş buldu ise de, sanatçı ruhuna memuriyette devamlılık sağlamak pek mümkün gözüküyordu. Meşrutiyetin ilanı ile birlikte gazetecilik yapmaya başladı. Ahmet Mithat Efendi'nin *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinde çalıştı. Fecr-i Ati topluluğuna katıldı. "Kirpi" müstear adıyla siyasi mizah yazıları yazmaya başladı. Yazdığı eleştirel tarafı güçlü mizah yazılarıyla tanınırken, İttihatçılar tarafından 1913 yılında Sinop'a sürüldü. Sürgün sırasında Çorum, Ankara, Bilecik gibi yer değişiklikleri yaptı veya yapması istendi. Bu sırada *Genç Kalemler* dergisi çevresiyle sade Türkçeyle yazdığı öyküleri sebebiyle irtibat kurmuştu. 1918 yılında İstanbul'a geldiğinde Ziya Gökalp'in araya girmesiyle artık sürgüne dönmedi. Robert Kolej'de çalıştı. Çeşitli gazetelerde yazdı. Mütareke döneminde Posta ve Telgraf Umum Müdürü oldu. Bu sırada Ankara hareketini değil de İstanbul Hükümetini desteklediği için hakkında tutuklama kararı çıktı. 1922 yılının Kasım ayında tutuklanmamak için Beyrut'a kaçtı. Suriye vatandaşlığına geçti. Bu sırada Hatay'ın ülkemize ilhaki çalışmalarında yararlıklar gösterdi. Halep'te *Doğruyol* ve *Vahdet* gazetelerini çıkardı. Özellikle bu ikinci gazetede Türk hükümetinin faaliyetlerini destekler yazılar yazdı. 1938'de affedildi ve yurda döndü. Bundan sonraki hayatında politikadan uzakta kaldı. Romanlar ve gazete yazıları yazarak geçindi.¹

Yakup Kadri'nin yakın arkadaşı olan Refik Halit, edebiyata meşrutiyetin ilanından itibaren yazmaya başlayacağı siyasi mizah yazılarıyla girmiştir. Ancak edebi anlamdaki asıl başarısını 1919'da neşredilecek olan *Memleket Hikâyeleri* ile sağlar. İlk öyküsü olan "Ayşe'nin Tali" 1909 yılında *Muhit Mecmuası*'nda çıkmıştır (Aktaş, 2004: 61). *Gurbet Hikâyeleri* ise 1940 senesinde yayınlanacaktır. Refik Halit'in edebiyatımızdaki yerini bu iki öykü kitabı teşkil eder. Oysa yazar, özellikle ülkemize geldikten sonra, ölene kadar geçen süre içerisinde çok sayıda roman yazmıştır.

¹ Buraya kadar aldığımız bilgiler için büyük oranda Şerif Aktaş'ın çalışmasından yararlandık: Aktaş, 2004: 15-60.

Memleket Hikâyeleri'nin başarısını ve döneminde neden bu kadar tutulduğunu anlamak için Cevdet Kudret'in şu satırlarına bakmak yeterli olabilir:

“O zamana kadar Nabizade Nazım'ın *Karabibik* hikâyesiyle Ebubekir Hazım'ın *Küçük Paşa* romanı ve Halit Ziya'nın birkaç hikâyesi bir yana, İstanbul sınırları dışına çıkamayan Türk hikâyesini Anadolu'ya yöneltmekle hikâyeciliğimize yeni bir ufuk açmış, yeni bir soluk getirmiştir. Genç yaşta sürgün edildiği Sinop, Çorum, Ankara ev Bilecik'teki gözlemlerinden yararlanarak yazdığı bu hikâyelere *Memleket Hikâyeleri* adını vermesi de bu işi bilinçli olarak yaptığını gösterir. Gözlemlere dayanarak yurt gerçeklerine ve çeşitli insan katlarına yönelme yöntemini daha sürgüne gitmeden, Maupassant etkisiyle benimsemiş bulunan ve 1909 - 1910 yıllarında bu yolda birkaç da örnek veren yazar, Anadolu'da bu yöntemi uygulayacak elverişli bir ortam bulmuştur.” (C. Kudret, 1967: 162)

Yazarın çok sevdiği Fransız öykücü Maupassant'ın anlatma yöntemlerini benimseyerek, Rus edebiyatındaki realizme imrenerek, bunu en çok takdir edilen dil başarıyla birleştirmesi onu edebiyat tarihimizin en değerli sayfalarına dahil etmiştir. Karay'ın edebiyat tarihinde en çok anılan tarafı son derece güçlü ve akıcı cümleleriyle kotardığı üslubudur. Yahya Kemal de onun pek çok özelliği yanında dilini övmüş, şu değerlendirmeleri yapmıştır: “Refik Halit, meşrutiyetten sonra ortaya atılan edebi nesil içinde, muhakkak olarak en fazla tebarüz eden bir çehredir. Yazıda muayyen bir nevin mümessili olmuş, büyük mıkıyasta kari kazanmış, bir düziye iyi ve itinalı eserler vücuda getirmiş, her yazdığını behemehal merakla okutmuş, Türkçeye yeni bir çeşni vermiş, ...bir muharrirdir.” (Yahya Kemal, 2010: 47)

Şerif Aktaş'a göre, yazarın öyküleri belli başlı şu özellikleri içerir: Olaylar İstanbul'un kenar semtlerinde, kasaba veya köylerde geçer. Kahramanlar genellikle orta sınıf ve memurlardan oluşur. Öykülerde gözlem gücü yüksektir. Halktan tiplemelere yer verilir. Cinsellik ve maddi endişe ön plandadır. Mekan ve portrelemeler genellikle öykünün akışına destek verecek şekilde kotarılır. Öykülerde olumsuz sonlar yaygındır. Kadınlardan bahsedilirken cinsellik ön plandadır (Aktaş, 1986: 66-67).

Refik Halit'in öykülerinin temaları arasında; bürokrasi eleştirisi, cinsellik, rüşvet, geçim sıkıntısı, hayat kadınları, işçi sömürüsü, yurt özlemi, köy ve kasaba yaşantısı, Ortadoğu insanların yaşantıları, Ortadoğu'da hayatın zorluğu, bu bölge insanların medeniyetten uzak oluşları gibi başlıklar sayılabilir (Tosun, 2013: 43-50).

1940 yılında yayımlanan *Gurbet Hikâyeleri*, kurgusal tarafı daha geri planda olan bir eserdir. Kitabın “tarihi ve sosyolojik tanıklıkları içermesinden” bahseden Necip Tosun, memleket sevgisi ve özleminin *Gurbet Hikâyeleri*’nin öne çıkan özelliği olduğunu da söyler (Tosun, 2013: 43-44). İkinci sürgünü olan Ortadoğu senelerinde yazılan bu öykülerde, anı, günlük havası çok daha belirgindir. Her şeye mizah ve alayla yaklaşan yazar, Ortadoğu günlerini yazarken de alaycı dilden yararlanmış, bu da çevresinde gördüğü eksiklikleri haddinden fazla eleştirmesine veya aşağılamasına sebep olmuştur.

Refik Halit, 1919 ve 1940 senelerinde yayınladığı toplam iki kitap ve otuz altı öyküyle Türk edebiyatının en önemli öykü yazarlarından biri haline gelir. Elbette bu, hak edilmiş bir başarıdır. Gerek dili, gerek gözlem gücü, gerekse insanlara can verme, onları yaşatma yeteneği Karay’ın başarısını açıklayacak özellikler arasında sayılabilir. Elbette varlıklı bir aileden geliyor olması ve kendini formal veya dolaylı olarak yetiştirmiş olmasının da bunda payı büyüktür.

Edebiyatımızda Öteki

“Öteki” kavramıyla ilgili olarak Türkçe sözlüklerde karşılaştığımız tanımlar şöyledir: “Bilinenden, bahsedilenden başka olan” (*Örnekleriyle Türkçe Sözlük*), “Bahsedilen şeylerden uzakta bulunan ve daha az mühim olan” (*Büyük Türkçe Sözlük*), “Bilinenden, sözü edilenden ayrı” (*TDK Türkçe Sözlük*). Gündelik kullanımında bile “öteki” kavramına verilen anlamların olumsuzluğu dikkat çekicidir.

Öteki olmak, esas ve asıl olana adapte olmamak, bütünü dışında veya kıyasında bırakılmak anlamlarına gelir. Şu halde ötekimizi belirlediğimizde veya tanımladığımızda kendimizi merkeze koyarak harekete geçmiş oluruz. Kendisini, ne olduğunu bilen bir kişi için artık “öteki”ler ortaya çıkmaya başlayacaktır. Bir anlamda ben’e ve biz’e ulaşmanın yolu ötekinin varlığıdır. Orhan Pamuk’un eserlerindeki öteki kavramı üzerine bir inceleme yayınlayan Akpınar ve Şahin, öteki kavramının biraz da zorunluluk gereği ortaya çıktığını ifade ederler:

“ ‘Ben’ kimliğini oluşturmak, dışarıda kalan ötekilerle mümkündür. Hem birbiriyle çatışan hem de birbirine bağlı olan karşıt toplumlar, bu şekilde ötekileştirmeye dayalı bir gelişim sürecine dâhil olurlar. Gelişim süreci içindeki ötekiler, bakan öznenin yarattığı kurmaca bir yapıya sahip olurlar ve kurmacaya dayalı gerçek bir “ben” kimliği kurulmaya çalışılır. Ben’in gerçekliği de öteki ile kurduğu etkileşime bağlıdır. Ben

ve öteki arasındaki ilişki incelenirken önemli olan aradaki farklılıklar değil, bu farklılıklara yüklenen anlamlardır.” (Akpınar, Şahin, 2017: 331)

Görüldüğü gibi, kişinin veya toplumun ben veya biz bilincine ulaşması büyük oranda ben ve biz düşüncesini var edecek bir zıtlığın ortamda bulunmasıyla ortaya çıkmaktadır. “Ey düşmanım sen benim ifadem ve hızsın / Düşman tazıya muhtaç bana da sen lazımsın” diyen Necip Fazıl’ın işaret ettiği nokta, ötekinin bireysel ve toplumsal hayatımızdaki karşılığıdır. Elbette bu gereklilik, zaman zaman çatışmalara sebep olur. Ötekiyi ortaya çıkartan şey elbette ki salt farklılıklar değil, bu farklılıkların insana ve insanlığa zarar verecek şekillere, biçimlere dönüştürülmesidir.

Modern Türk edebiyatında “öteki”nin ortaya çıkması için, Fransız İhtilalinin etkilerinin ülkemizde belirgin hale gelmesi gerekir. Tanzimat döneminde kültürel milliyetçilik denebilecek çeşitli çalışmalar yapılmış ise de, milliyetçiliğin politik bir veçhe kazanması ve tabiri caizse kuvvetli bir hale gelmesi 1908 sonrasındadır. Abdullah Şengül edebiyatımızda ötekilik sorununu incelediği makalesinde bu durumu dile getirir:

“Osmanlı edebiyatında ‘öteki’nin sosyal bir problem olarak ele alınması XIX. asrın sonu ile XX. asrın başlarına denk gelir. Ümmet esasına göre teşkilatlanmış Osmanlı’da ‘öteki’ Müslüman dininden olmayanlardır. Müslüman olmayan ve hükümler altında olanları “Allah’ın kendilerine emaneti” olarak gören dünkü Osmanlı için tam manasıyla bir ‘öteki’ bilincinin geliştiğini söyleyemeyiz. Türk milliyetçiliğinin erken sesi dediğimiz Mehmet Emin’e kadar, Türk edebiyatında ‘öteki’ konusunda herhangi bir önyargı yoktur. Kendilerinden olmayan bu kesime dinî ve hukukî özgürlük tanınması bunun en açık örneğidir. Osmanlı’da ‘öteki’leşme daha sonraki yıllarda ortaya çıkar. Fransız İhtilâlî’nin etkisiyle Osmanlı içinde yaşayan gayr-i müslim azınlığın kendi kültürel kimliklerinin iddiasına girmesi yavaş yavaş ‘öteki’ bilincinin oluşmasına zemin hazırlar. Özellikle 1908 sonrası gelişen siyasî olaylar, milliyetçi bir edebiyatın vücûda gelmesini sağlar. Her şeyden önce toplumsal boyutu olan ve edebiyata da oradan sirayet eden ‘öteki’ meselesi, Modern dönem Türk edebiyatında XX. asrın başlarından itibaren yer alan bir kavramdır. Özellikle Ömer Seyfettin, Halide Edip, Reşat Nuri, Yakup Kadri, Sait Faik ve Hüseyin Rahmi gibi XX. asrın ilk çeyreğinden itibaren eser veren yazarlarda görülür. Söz konusu yazarlar bu dönemde

özellikle Balkan Savaşları, Çanakkale ve Millî Mücadele'yi anlattıkları eserlerinde genellikle 'ihanet' temasına bağlı olarak 'öteki' meselesini gündeme getirirler." (Şengül, 2007: 9)

Bu makalede söz konusu ettiğimiz *Gurbet Hikâyeleri* isimli öykü kitabında yer alan metinlerin de alt yapısını bu açıklamalarla oluşturabiliriz. Örneğin Birinci Dünya Savaşı sırasında Osmanlı ordularının Araplar tarafından ihanete uğratıldığı düşüncesi, Refik Halit'in *Gurbet Hikâyeleri*'nde neden Araplara karşı olumsuz bir tavır takındığı sorusunun en azından cevaplarından birini verecektir. Bizim edebiyatımızda "öteki" kavramı genelde bu çizgide tezahür eder. Abdullah Şengül'ün "Millî kültüre bağlı olmayan veya sadece kanunlarla düzenlenen vatandaşlık yükümlülüğü ile devlete bağlı olanları karşılayan 'öteki' kavramı, sosyolojide kullanılan bir terimdir. Edebiyata da buradan geçmiştir. Ulus devletlerin kurulmasından sonra, devletle bağları millî öğelerle olmayanların edebî eserlerde anlatılması için de bu terim kullanılmaktadır." (2007: 1) şeklindeki belirlemeleri "öteki"nin ülkemizde ve edebiyatımızda ne şekilde ortaya çıktığını ve ne şekilde anlaşıldığını gösterir.

Şengül; Ömer Seyfettin, Yakup Kadri, Halide Edip, Hüseyin Rahmi, Reşat Nuri gibi romancı ve öykücülerimizin eserlerinden "ötekileştirme" örnekleri verir. Halide Edip'ten verilen örnek şöyledir: "*Vurun Kahpeye* romanında bir Yunan ırkçısı olan Binbaşı Damyanos, Yunan olmayan herkese, her şeye saldırır. Kendi ırkından olmayanların bilhassa Müslümanların mal ve canının Yunanlıların hakkı olduğunu düşünür. Halide Edip bu binbaşığı tasvir ederken, bir gözünün camdan olduğunu söyleyerek, kan ve kötülük bütün sermayeleri olan korsanları düşündürür." (2007: 13) Halide Edip'in bir anlamda bizi şaşırtarak bizim için "öteki" olan bir milletin bizi nasıl ötekileştirdiğini örnekler. Mesele herhangi bir kişi veya toplumun bizim için öteki olması değil, onlara karşı nasıl tavır takınmamız gerektiğidir. Önyargıların ötekileşmeyi tetiklediği herkesçe kabul edilen bir gerçektir. Türk-Yunan milletleri arasında da tarih içerisinde husumetler meydana gelmiştir. Dolayısıyla bir Türk için "öteki" söz konusu edildiğinde Yunanlılar akla gelir. Bu toplumsal hafızamızın doğal bir sonucudur. Bu alıntıda ilginç olan, ötekimizin bizi nasıl öteki olarak algıladığının gösterilmiş olmasıdır. Bu sayede bir aynalama veya iç muhasebe yapmamız sağlanır. Başkasına nasıl baktığımızı, bunun doğru olup olmadığını başkasının bize bakışı sayesinde anlarız. Başkasının bakışından inciniyorsak, o halde bizim de ötekimize bakarken kendimize bir çeki düzen vermemiz gerekebilir.

Çağdaş edebiyatımızdan bir örnek olması bakımından ise Akpınar ve Şahin, Orhan Pamuk'un eserlerinden ötekileştirme örnekleri verirler.

Meselenin anlaşılması bakımından ikinci makaleden kısa bir örnek vermek gerekebilir: “*Kara Kitap* romanının “Bedii Ustanın Mankenleri” başlıklı bölümünde toplumsal kimlik bağlamında ben-öteki çatışmasının önemli bir örneği sunulur. Bedii Usta’nın Doğulu tipini yansıtan mankenleri ilgi görmez; çünkü müşteriler, her gün sokakta zaten gördüğü “biçimsiz” insanların değil, *yabancı* ve *özenilen* bir diyarın insanlarını vitrinde görmek ister. O mankenlerin kıyafetleriyle ‘...kendi de değişebildiğine, başka biri olabildiğine’ inanır böylece. Başka bir deyişle, insanların asıl satın almak istediği şey ‘öteki’ gibi olma hayalidir. Burada Batı karşısında öteki olarak görülen Doğu insanının özne konumuna yükselme isteği gözlemlenir. Ötekinin “ben” olmak istemesi bir asıl-taklit sorununa yol açar. Aslıolan, ideal olan Batılı modeldir ve “öteki Doğu”, bu aslı taklide girer.” (Akpınar, Şahin, 2017: 335-336)

Görüldüğü gibi *Kara Kitap* örneği, ötekine bakışın farklı bir versiyonudur. Öteki burada kendisine özenilen, kendisi gibi olmak istenen, bu başarılırsa içinde bulunulan aşağılık kompleksi baskısından kurtulacaktır. Öteki, üstün olan, değerli olan, ben veya biz ise, henüz ötekinin seviyesinde bulunmayan anlamlarındadır.

Şimdi Refik Halit’teki ötekileştirme örneklerine kısaca bir bakalım:

Gurbet Hikâyeleri’nde “Öteki”

Gurbet Hikâyelerinde on sekiz öykü bulunur. İlk defa 1940 senesinde kitaplaşmıştır. Öncelikle öyküleri ve yazılış senelerini sıralayalım:

“Yara”: 1938, “Eskici”: 1938, “Antikacı”: 1939, “Testi”: 1939, “Fener”: 1939, “Zincir”: 1935, “Gözyaşı”: 1939, “Keklik”: 1936, “Akrep”: 1936, “Köpek”: 1939, “Lavrens”: 1936, “Çıban”: 1930, “Kaçak”: 1938, “Güneş”: 1936, “Hülle”: 1935, “İstanbul”: 1936, “Dişçi”: 1938.

Gurbet Hikâyeleri, yazarın Suriye, Lübnan bölgesinde geçirdiği on altı senelik (1922-1938) sürgün senelerinin anılarından, izlenimlerinden oluşmuş gibidir. Bir kısmı Karay’ın ülkemize gelişinden sonra yazdığı metinlerdir. *Memleket Hikâyeleri* ile benzerlik gösterdiği yerler oldukça fazladır. Aynı hazcı yaklaşımın bu kitapta da öne çıktığını görürüz. Cinsellik çoğu öyküde bir kadına duyulan özlem şeklinde ortaya çıkar. Ortadoğu insanının folklorik özellikleri gene bu kitapta işlenen konular arasındadır. Savaş sonrasının izleri öykülerde görülür. Hemen bütün metinler çerçeve anlatı içerir. Uzun bir girişten sonra başlayan öyküler başka bir öykünün içinde sunulur. Okuru merak ettirmek ve bu merakı son ana kadar gizlemek de gene *Gurbet Hikâyeleri*’nin özelliklerindedir. Olağanüstü olaylar öyküleştirebilir. İklim ve coğrafya üzerinde çokça durulur. Araplara genelde

küçümseyen veya onları aşağılayan, ötekileştirici bir bakışla bakılır. Yurt özlemi bu kitabın en çok öne çıkan yönlerindedir.

Gurbet Hikâyeleri'ndeki ötekileştirici dilin sebepleri üzerinde daha sonra durmak kaydıyla, şimdi, Araplara ve bu bölgeye karşı ne şekilde ötekileştirici bir dil kullanıldığı sorusunu cevaplamaya çalışalım:

“Dişçi” öyküsünde bir çilingir sofrası betimlenir. Bu sofrada “dişçi” olarak anılan ve hal ve hareketlerinden akli melekesini yitirdiği anlaşılan bir bey vardır. Bu beye dişçi denilmesinin sebebi diş hekimi olması değildir. Yenilgi almış Türk müfrezeleri Türkiye’ye doğru çekilirken Araplar tarafından saldırıya uğrarlar. Bu saldırı sırasında “dişçi”nin altın kaplama bir dişi bir Arap bedevi tarafından ağzına taşla vurularak çıkartılır. Bu sahne şöyle anlatılır: “Sekiz on Bedevi, yokuş aşağı, entarili ve kefiyeleri havalanarak, yuvarlanır gibi dağdan indiler. Kulakları küpeli, saçları örülü, sıırım gibi ince, şeytan yüzlü ve maymun elli...” (Karay, 2014: 97). Saldırıya geçen Arapların yazar tarafından betimlenme biçimi son derece vahşice ve gayrı insanidir. “Şeytan yüzlü, maymun elli” bu Araplar anlatıcının ağzına taşla vurarak altın dişini almaktan çekinmezler. Dolayısıyla hem görüntü hem de davranış olarak oldukça insanlık dışı ve vahşice çizilirler.

“İstanbul” öyküsünde ise daha çok mekân ve coğrafya tasvirleri üzerinden Araplar ve onları yaşadıkları yerler ötekileştirilir. “...bu kupkuru çöl şehrinin bunaltıcı gecesinden...” ibaresi gibi “ıssız, tehlikeli memleket” betimlemesi ve “Allah’ın cehennemi...” gibi ifadeler, coğrafyaya ilişkin kötülemedir. “Düpdüz, kupkuru yerler, ne bir tepecik var, ne bir ağaçlık... Bahar belli değil, güz belli değil... Sonra bu sıcak, bu yabani halk...” (Karay, 2014: 90-92) ifadelerinde ise halkın yabaniliği vurgulanır. Sadece coğrafya ve iklim değil, insanların da yozluğu, yabanlığı Arapları ve onların dünyalarını ötekileştirme çabasıdır.

“Hülle” öyküsünde Şam’la ilgili şu satırlar yukarıdaki kanaatlerimizi pekiştirir: “Eveli Şam, Aharı Şam! diye övdüğümüz memlekette beğenilecek hiçbir şeye rast gelmeyerek toz toprak içinde geze geze akşamı bulmaya çalışıyordum.” (Karay, 2014: 90-92)

“Akrep” öyküsünde kendisini akreplerin hiçbir şekilde sokamadığı hatta akreplerin kendisinden korktuğu bir Arap tasvir edilir. Bu Arapla görüşmek isteyen anlatıcı onu şöyle anlatır: “Hala lenger başında deve kemiği yalamakla uğraşan bir Bedeviyi zorla yerinden kaldırdılar, üstünde ortadan yırtmaçlı bir entari vardı, murdar, delik, deşik bir paçavra.” (Karay, 2014: 52) “...yağlı ağı kemikten kalan et liflerini dişlerinin arasından çekmekle, ayıklamakla, ezmekle meşguldü...” (Karay, 2014: 53) Görüldüğü gibi, bu

defa, ötekileştirme, meçhul Arap'ın mide bulandırıcı şekilde tasvir edilen davranışlarıyla verilmiştir.

Refik Halit'in çeşitli yorumlamalara, tartışmalara sebep olmuş ilginç bir öyküsü de "Zincir"dir. Bu öykü, sokakta, herkesin korkulu rüyası haline gelen Juju adlı bir köpeğin, zincirlerinden kurtulmak için verdiği mücadeleyi anlatır. Sonunda istediği olur. Juju, zincirlerinden kurtulur. Ama o korkulan, herkesin dikkatlerini çeken Juju, hiçbir şey yapmayı başaramaz. Maharetin onu sınırlayan zincirlerinde olduğu anlaşılır. Nitekim öykünün sonunda Juju'nun, bütün heybetini ve kahramanlığını zincirlerine borçlu olduğu anlatıcı tarafından dile getirilir. Satı Erişenler, bu öyküyü şöyle yorumlamıştır: "...Osmanlı İmparatorluğuna bağlı Arapların bu zincirden boşanınca başlarına gelecek söylenmek istenmiştir." (1975: 67-68) Aslında öykünün 1935 senesinde yazıldığı hatırlanırsa, bu cümledeki değerlendirmeyi gelecek zamanlı değil de geçmiş zamanlı kabul etmek gerekir. Arapların Osmanlı hakimiyetinden çıkarak kendilerini değerli kılan siyasi ağıdan mahrum kalışlarına hamledilen bu öykü, belki de yazarın Arapları neden ötekileştirdiği sorusunu cevaplar. Öbür taraftan, köpeği bir metafor olarak kabul edecek olursak, Araplara karşı bir küçümseme veya bir aşağılama da içerir.

"Fener" öyküsü, Refik Halit Karay'ın Arapları "ötekileştirme" konusunda belki de en ileri gittiği örnektir. Beni Hamra aşiretinden Ebu Ali, kırk yedi yaşında ilk defa bir kasabaya gelir. Kasabanın güzelliği, medeniyeti karşısında şaşırır. Pazara uğrar. Satıcıların çokluğu ve çeşitliliği onu hayrete düşürür. Fakat en çok şaşırdığı şey kendiliğinden dışarıya ışık saçan bir fenerdir. Fiyatını çok pahalı bulur. Ama gene de almak ister. Uzun süre düşünür ve sonunda alır. Ancak bir müddet sonra ışık vermediğini görür ve bu defa anlatıcımıza gelir. Bu duruma bir çözüm getirmesini bekler. Oysa olay çok basittir. Fenerin pili yerinden oynamıştır. Bir Türk olan anlatıcımızın bu işi başarması onu şaşırtmaz.

Bu özetlemede de görüldüğü gibi, yazar, bu defa Arapların cehaletleri üzerinden bir öykü meydana getirir. Ebu Ali, bir komedi filminde rol alacak kadar tuhaf hareketler yapan cahil bir kişidir. Modern dünyadan ve modern bilimden habersizdir. Öyküde baştan sonra bir bıyık altında gülen tavır vardır.

Aynı şekilde "Testi" öyküsü, Ortadoğu insanların sağlıklarının "Allah'a emanet olması" üzerinden bir kurgulamadır. İnsana değer verilmeme konusu bu defa sağlık bağlamında ele alınır. İnsanların zararlı derecede kadercı olmaları, kendi hatalarını Allah'a havale etmeleri örneklenir.

Meşhur “Eskici” öyküsünde ise İstanbul’dan deniz yoluyla gelip Suriye’nin içlerine kadar seyahat eden Hasan’ın iklim ve coğrafya değişikliği kademe kademe doğanın cazibesini yitirilişi anlatılır. Eskici, Hasan’a bu cehennemde ne işin vardı, der. Cehennem, öykülerde, Ortadoğu coğrafyasını tanımlamak için sıklıkla kullanılır. Hasan’ın uzun süren yolculuğunda Batıdan doğuya, kuzeyden güneye gelindikçe coğrafyanın olumsuz anlamda değişmesi ilgi çekicidir. Kuşkusuz ki bu, gerçek anlamda dünyadaki iklim ve coğrafya özelliklerine uyan bir durumdur. Ancak yazarın bütün öykülerde olumsuz özellikleri ön plana alması bu durumla açıklanamaz.

Buraya kadar ele aldığımız *Gurbet Hikâyeleri* kitabındaki öykülerde Arapların nasıl ötekileştirildiğini gördük. Hulasa etmek gerekirse, yazarın Araplara dönük ötekileştirme yöntemleri arasında şunlar sayılabilir: 1. Arapların medeniyetten uzak, cahil, görgüsüz kişiler olarak çizilmesi. 2. İnsan onurunu önemsemeyen, vahşi tipler olarak çizilmesi. 3. Kıyafetlerinin, davranışlarının tiksindirici duyguyu yaratacak şekilde betimlenmesi. 4. İklim ve coğrafya koşullarının insanı zorlayacak özelliklerde olduğu düşüncesinin sıkça vurgulanması. 5. Karakter özellikleri itibarıyla zayıf kişiler olduklarının vurgulanması. 6. Kaderciliklerinin eleştirisi. 7. Daima bir otoriteye tabi olmak istediklerinin ima edilmesi.

Şüphesiz bu maddeler çoğaltılabilir. Ancak asıl düşünülmesi gereken nokta, Karay’ın, neden böyle bir ötekileştirme gayretine girdiği sorusudur. Bu sorunun cevabı olabilecek birkaç görüş ileri sürmek istiyoruz. Bunlardan ilki, Karay’ın mizacı ile ilgilidir. Yazarla ilgili geniş incelemesinde, Şerif Aktaş, “Refik Halit’in Mizacına İlişkin Bazı Hususiyetler” başlığı altında yazarın mizacıyla ilgili olarak bilgi verir. Buna göre Karay; içli, neşeli, hedonist, sinirli, heyecanlı, iyimser karakterde biridir (Karay, 2004: 56). Ayrıca güzel ve konforlu yaşamayı, hayattan kam almayı bilir ve sever. Karay’ın bu özellikleri, Suriye’nin yetersiz şartları içerisinde sürekli çevresindeki yetersizliklerden şikâyet eden ya da bu yetersizlikleri hayatının meselesi haline getiren bir yaşama şeklini onu itmiş olmalıdır. Aileden varlıklı, rahat bir hayat sürecektir büyüyen yazar, Ortadoğu ikliminde kendini kötü hisseder. Buna, her şeye zalim bir alay duygusuyla bakan, iğneleme alışkanlığı olan bir yazar olduğunu da eklersek, Araplara karşı olumsuzlamanın, ötekileştirmenin arkasında yazarın yetişme şartlarını ve alaycı mizacını buluruz.

Yazarın ötekileştirici yaklaşımının bir sebebi de muhtemelen Birinci Dünya savaşı sırasında Arap aşiretlerinin büyük bir bölümün İngilizlerin yanında yer alarak Osmanlı devletine sadakatlerini bozmuş olmalarında aranmalıdır. Nitekim “Zincir” öyküsündeki metaforik dil böyle

yorumlanabilir. Bu öyküde, Arapların Osmanlı egemenliğinden çıkarak aslında özgürleşmedikleri, kendilerine büyük bir esarete attıkları ima edilir.

Ayrıca Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren devlet politikası olarak Ortadoğu'ya sırt dönülmesi de Refik Halit'te devletin politikasına uygun bir çizgide kalem oynatma düşüncesi uyandırmış olabilir.

Son olarak, gene Türkiye Cumhuriyeti devletinin seküler, pozitivist bir anlayışı benimsemesi yazarın da bu doğrultuda düşünmek istemesini gerektirmiş olabilir. Dolayısıyla, Arapların İslamla bütünleşmiş oldukları imajı, yazarda onlara karşı bir mesafe meydana getirmiştir.

Refik Halit Karay'ı bu kitabında Araplara karşı olumsuz bir tavır takınmaya iten sebepleri kendi bakış açımıza göre böylece sıraladık. Yanlış ve eksiklerimizin düzeltilmesini ve takviye edilmesini bekleriz. Türk edebiyatında bilindik anlamıyla ötekinin ortaya çıkması için Meşrutiyet sonrasının gelmesi gerekiyordu. Zira Meşrutiyetle birlikte milliyetçilik siyasi bir veçhe kazanmaya başladı. Dolayısıyla Karay'ın bu eserinde belirlediğimiz ötekilik sorunu da bir Meşrutiyet aydını olan Refik Halit'in içinde bulunduğu kültürel ve siyasi ortamla ilişkilidir.

Sonuç

Refik Halit Karay, meşrutiyet döneminde yıldızı parlamış bir kalemdir. Fecr-i Aticilerin içinde yer almışsa da zamanla öykülerinin hem içeriği hem de dilindeki sadelik sebebiyle *Genç Kalemler* dergisi ile yolları birleşmiştir. Gerek İttihatçılara olan muhalefeti, gerekse Milli Mücadele senelerinde Damat Ferit hükümetinin talimatları doğrultusunda kararlar almış olması sebebiyle önce Anadolu'da sonra da Ortadoğu'da uzun süre sürgün hayatı yaşamıştır. Özellikle ikinci sürgünü olan ve çoğunlukla Suriye'de geçen 1922-1938 senelerini kapsayan dönemde Araplarla yakın irtibat halinde olmuştur. İşte bu makalenin konusu olan *Gurbet Hikâyeleri*'nde yer alan on sekiz öyküde yazarın uzun yıllar birlikte yaşadığı Araplara ve bu coğrafyaya karşı iyi hisler beslemediği açıktır. Coğrafyaya ve bu coğrafyada yaşayan Araplara olumsuz bir biçimde bakar. Onların yaşayışlarını, kaderci felsefelerini, dünya algılarını, giyimlerini, medeniyetten uzak duruşlarını, ahlaki zaaflarını, içlerinde yaşadıkları iklimin ve toprak parçasının ne kadar çok zorluklar içerdiğini her halükarda yineler. Arapları ve memleketlerini ötekileştirir. Onları bir türlü benimseyemez. Bunda, yetişme tarzının, hazcılığının, hedonizminin, varlıklı bir aileden geliyor olmasının, İstanbul'da büyümüş olmasının payı olduğu kadar, Meşrutiyet sonrasında ortaya çıkan politik milliyetçiliğin ve 1923'ten itibaren Türkiye'de devlet şeklini alan siyasi örgütlenmenin seküler, pozitivist yapısının veya dış politika

yaklaşımlarının da etkisi olduğu düşünülebilir. Yazarın Cumhuriyet yöneticileri tarafından affedilmeyi beklemesi bile öykülerindeki bu ötekileştirici bakış açısının sebepleri arasında sayılabilir.

Kaynakça

Akpınar, Soner; Şahin, Büşra; “Orhan Pamuk Romanlarında Öteki”, http://www.avrasyad.com/Makaleler/505039581_35.-SONER-AKPINAR.pdf (e.t. 15.09.2019)

Aktaş, Şerif; *Refik Halit Karay*, Akçağ Yay., 2004.

Aktaş, Şerif; *Refik Halit Karay*, KBY., 1986.

Beyatlı, Yahya Kemal, *Siyasi ve Edebi Portreler*, İstanbul Fetih Cemiyeti, 2010.

Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Rehber Yay., 1992.

Cevdet Kudret, *Türk Edebiyatında Hikaye ve Roman*, Bilgi Yay., 1967.

Erişenler, Satı, “Refik Halit Karay’ın Öyküleri”, *Türk Dili dergisi*, Temmuz 1975, s.67-68.

Karay, Refik Halit, *Gurbet Hikâyeleri*, İnkılap, 2014.

Karay, Refik Halit, *Memleket Hikâyeleri*, İnkılap, 2009.

Lekesiz, Ömer, *Yeni Türk Edebiyatında Öykü 1*, Şule Yay., 2017.

Örnekleriyle Türkçe Sözlük, MEB Yay., 1996.

Şengül, Abdullah, “Edebiyatta Ötekilik Meselesi ve Türk Edebiyatı’nda Ötekilik”, http://www.karam.org.tr/Makaleler/44141185_sengul.pdf (e.t. 16.09.2019)

Tosun, Necip; *Öykümüzün Kırık Kapısı*, Hece Yay., 2013.

Türkçe Sözlük, TDK Yay., 1988.

**BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİ BAĞLAMINDA YAHUDİ-
HİRİSTİYAN İLİŞKİLERİNE TARİHSEL BİR YAKLAŞIM**

Arş. Gör. Talha FORTACI

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi/İslami İlimler Fakültesi/Felsefe
ve Din Bilimleri Bölümü/Dinler Tarihi Bilim Dalı

Nevfel AKYAR

Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü/
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/Dinler Tarihi Bilim Dalı

Abstract

***A Historical Approach to Jewish-Christian Relations in the Context
of Coexistence Experience***

Although anti-Semitism first came to our attention when Jewish-Christian relations began to be studied, there is a trace of a 2000-year historical past in shaping Jewish-Christian relations, and political and even economic factors as well as theological disputes have been effective in determining the level of these relations. The relationship between Judaism and Christianity has changed dramatically since the beginning of the twentieth century, and this situation can be regarded as encouraging for both groups in terms of the point reached today among these religions. In the first half of the century, the sincerity of relations and the development of a new way of thinking were led by few scientists and religious leaders. However, the impact of the radical change in post-Holocaust Christian thought, the establishment of the state of Israel, the development of the ecumenical movement, and the work of the Second Vatican Council (1962–5) convened further development of this change. As a result, Christianity, which has long been the instigator of violence against Jews, respects and appreciates Judaism today. The close relationship that was once a remembrance has been greatly restored today. The traditional view of Jews as an enemy of Christianity was replaced by the idea that a partnership with Christianity was possible.

In this paper, the phases of Jewish-Christian relations, which have a long-established historical background, will be discussed by taking into consideration the chronological order and a general framework will be presented. While Jewish-Christian relations will be discussed in the context of the experience of living together, both theological and socio-

economic interactions will be emphasized and how the relations between these two groups have evolved from past to present.

Keywords: *Judaism, Christianity, Coexistence, Jewish-Christian Relations.*

Giriş

Yahudi-Hristiyan ilişkilerini genel olarak üç dönemde toplamak mümkündür. Bunlar; bir Yahudi mezhebi olarak ortaya çıkan Hristiyanlığın İsa'nın risaletini ilanından dördüncü yüzyılda Roma İmparatoru Konstantin'in Hristiyanlığı kabul etmesi ve Hristiyanlığı Roma İmparatorluğunun resmi dini olarak ilanını içeren ilk dönem, ortaçağı ve holokostu içine alan Yahudilerin Hristiyanların baskı ve zulmüne maruz kaldığı dönem ve Holokost sonrası Yahudi-Hristiyan ilişkilerinin rayına girdiği ve bununla birlikte diğer bir İbrahimî din olan İslam'a karşı ortak cephe alındığı modern dönemdir. Bu dönemlerin ilkinde kendi içlerinden çıkmış heretikler olarak gördükleri Hristiyanlara karşı önlemler ve yeryer baskı ve zulümler uygulayan Yahudiler, sonrasında Roma'nın Hristiyanlığı kabul etmesiyle Hristiyanlardan baskı görmeye başladılar.

Yahudilerin Hristiyanlara karşı iddiası Hristiyanların heretik bir Yahudi mezhebi olduğu, İsa'nın Mesihliği ve bakire bir anneden doğumunun doğru olmadığı iken Hristiyanların iddiası ise Tanrının Yahudiler ile yaptığı ahdin artık geçerliliğini yitirdiği, dolayısıyla Yeni Ahit'e iman edilmesi gerektiği ve Yahudilerin Mesih katili olduğu yönündedir. Hristiyanlık Roma İmparatorluğunun egemen dini olduktan sonra Hristiyanlar elde ettikleri siyasi güç ile Paganlara ve Yahudilere baskı uygulamaya başladılar. Bu baskı bazen entelektüel bazen de fiziki şiddetle gerçekleşmiştir.¹ Bu dönemde Yahudi Hristiyan ilişkileri akla Anti-Semitizm'i getirmektedir. Yahudi Hristiyan ilişkilerini değerlendirirken Hristiyanlığın doğuşundan günümüze kadar geçen süreçte sadece teolojik faktörler değil, sosyal, siyasal ve hatta ekonomik faktörler de bir arada değerlendirilmelidir. Bülent Şenay bu sepepleri şu şekilde sıralar:

Dini sebepler: Yahudilerin Hz. isa'yı öldürdüğü veya öldürttüğü inancı (deicide charge) ve Hz. isa'nın ikinci gelişinden önce tüm Yahudilerin ya Hristiyan olmaları ya da Deccal tarafmdan yok edilmelerini öngören Hristiyan Mesih inancı.

¹ *Yasin Meral, "Yahudilik," in Dünya Dinleri, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2019), 58.*

Ekonomik sebepler: Yahudilerin ekonornik rekabette önde olmaları ve 'faizli borç verme' uygulamaları.

Sınıf çatışması: Monarşi, asiller, orta ve alt-sınıflar arasındaki çatışmalarda Yahudilerin hep ezilen tarafta olmaları;

Psikolojik sebepler: pek çok bireysel-toplumsal sorun karşısında her taşın altında suçlu olarak bir Yahudinin aranması. Anti-Semitizm, bu faktörlerin hepsi üzerinde oluşmuştur.²

Yahudi-Hıristiyan tarihçileri, aslen Yahudilerin İsa'nın çarmıha gerilmesine sebep oldukları için 'Mesih Katili' (Christ Killer) olarak itham edilmesi argümanına dayanan Anti-semitizm'in (Yahudi Karşıtlığı) orta çağda ve holokostta Yahudi mezaliminin asıl sebebi olduğunu iddia etmektedirler. Ancak Holokost sonrası Yahudilerin Filistin mezapotamya topraklarını içine alan Arz-ı Mev'ud hayallerini gerçekleştirme projesi olan Siyonizm düşüncesi, Hıristiyan liderler ve Papalık tarafından destek buldu. Bu durumun kaynağı belkide Hıristiyanların dimağındaki eski zalim tavırları ve Holokost'u affettirme iç güdüsü, belkide İsa'nın yeryüzüne ikinci defa gelmesi için şartların olgunlaştırılma çabasıdır. Ancak Belfour deklarasyonu ile ortaya çıkan islam topraklarındaki İsrail işkeline Müslümanların karşı çıkışı bazı Yahudi ve Hristiyan çevrelerce anti-semitist bir hareket olarak görülmektedir.

1. ERKEN DÖNEM YAHUDİ-HİRİSTİYAN İLİŞKİLERİ

Hristiyanlığın kurucusu olan İsa, Hıristiyanlar tarafından Mesih, Tanrı'nın oğlu ve insanlığın kurtarıcısı olarak kabul edilen Filistinli bir yahudidir. İsa yok etmek değil ıslah etmek üzere geldiğini bildirmektedir. Ancak Yahudi otoriteleri İsa'nın görüşlerini ve Mesihliğini reddetmiş, dahası onu Roma Valisi Pontus Platusa şikâyet ederek çarmıha gerilmesine ön ayak olmuşlardır. Hristiyan alemi bu günahı neredeyse tamamıyla Yahudilere yüklerken Yahudiler kendisini yalancılıkla, annesini iffetsizlikle suçlayarak İsa'yı hor görme çabasıdaydılar. Hristiyan dünyasında İsa sonrası kutsal metinler derlenmiş ve ayıklanmış, neticede üçyüzyıllık bir süre zarfında Hristiyan Kanonu oluşturulmuştur. Yahudiler ise Ferisi öğretisinin mabed sonrası ayakta kalma becerisi sayesinde dağınmakta olsa varlıklarını sürdürebilmişlerdir.³

² Bülent Şenay, "Yahudi-Hıristiyan İlişkileri Tarihi, Anti-Semitizm ve Oryantalizm" (Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu, Adapazarı: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 88.

³ Edward Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 4-5.

1.1. Hristiyanlığın Ortaya Çıkışı

Hristiyanlık, Meryem oğlu İsa'nın muhtemelen M.S. 26-36 tarihlerinde Yahudi dinini ıslah amacıyla ortaya çıkmasıyla başlamıştır. Dönemin yazılı kaynaklarında kendisi hakkında hiçbir kayıt bulunmayan İsa'dan aynı zamanda kendisi tarafından yazdırılan bir belgeye de rastlanılmamıştır. Yeni Ahit'te dahil olmak üzere Hristiyan metinlerinin tamamı kendisinden sonra kaleme alınmıştır.⁴

Nasıralı bir Yahudi olan İsa'nın ilk takipçileri kendisi gibi Yahudi olan havarileriydi. Öyleki Yahudi dini içerisinde yenilikçi bir mezhep olarak ortaya çıkan Hristiyanlık; Ferisi, Sadduki, Zealot ve Esseni gibi diğer mezhepler arasından Ferisilerle birlikte M.S. 70 yılındaki tapınağın yıkılması sonrasında varlığını sürdürebilen iki Yahudi mezhebenden birisidir.⁵ İsa sonrası Hristiyanlığın en önemli figürü azılı Hristiyan karşıtı bir Romalı Yahudi iken Şam yolunda şahit olduğunu ifade ettiği vizyon ile Hristiyan olan Pavlustur. Bu söz konusu vizyon İsa sonrası Hristiyanlığın yolunu çizmiş ve onu Yahudi-Hristiyan çizgiden alıp Gentile Hristiyanlığı çizgisine sokmuştur. İsa'nın Tanrı mertebesini edinmesiyle Pavlus onun bir peygamberi olarak misyon faaliyetlerini üstlenmiş hatta Pavlus'un yazıları Hristiyan Kanonunda yerini almış ve başlangıçta bir Yahudi mezhebi görünümünde olan Hristiyanlık yeni bir din kimliğine bürünmüştür. İlk dönem Hristiyan cemaati evlerde ve gözlerden uzak kiliselerde ibadetlerini sürdürmüşlerdir. Hristiyanlığın Küçük Asya'da hızlı yayılmasının nedeni belki de Romalı aristokrat ve askerlerin Hristiyanlık üzerine bu denli baskı kurmasıdır. Roma aristokrasisi tarafından aşağı sınıf olarak görülen bölge halkı o dönemin isyancı kimliğine sahip Hristiyan dinine ilgi duymuş olması olasıdır.⁶

Kudüs dışına yayılan bu dinin özellikle ikinci yüzyıl sonrası bir Yahudi mezhebi olma iddiası son bulmuş ve dahası Yahudileri dışlayıcı bir hal almıştır. Hristiyanlığın bu ayrışmasında yeni cemaatin eski dini yaşayışlarının dahli olduğu gibi bölgedeki Helenizm, Gnostizm, Mitraizm, Stoacılık vb. dini ve felsefi akımların da etkisi dikkate değerdir. Hristiyan dini pagan inanıştan evrilen bir halka baba ve oğul tanrılar gibi onların bilinçaltına aykırı olmayan unsurlar ile seslenmenin yanında eşitlik ve adalet gibi kavramlarla onların arzularını da okşamaktaydı. Bununla birlikte

⁴ J.G. Davies, *The Early Christian Church* (New York: Doubleday & Anchor Book, 1967), 1–2.

⁵ Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, 4.

⁶ Davies, *The Early Christian Church*, 47–48; Origen, *Origen Against Celsus*, trans. Bellamy James (London: B. Mills, 1710), 55; Paula Fredriksen, "Christians in the Roman Empire in the First Three Centuries," in *Companion to the Roman Empire*, ed. David S. Potter (U.K.: Blackwell Publishing, 2006), 594.

roma otoriteleri tarafından hain, ahlaksız, ensest ve kanibalist olarak suçlanmaktaydılar.⁷

Tapınak sonrası ilk dönem Hristiyanlık Musevi ve Helenistik olmak üzere iki guruba ayrılır. Helenistik Hristiyanlık Pavlus'a nispet edilse de kökenlerinin Pavlus öncesine uzandığı kabul edilmektedir. İlk dönem Sinagoglarda toplanan Hristiyanların 'tanrıdan korkanlar' (gog fearers) olarak adlandırılan bir Yahudi olmayan zümre ile muhatap olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte bu Gentile guruplarının Hristiyanlığa kabul edilip edilmeyeceği, kabul edilirse sünnet, kaşrut, şabat vb. Yahudi ritüellerini ne şekilde uygulayacağı konusunda tartışmalar ve farklılıklar olduğu incil metinlerinde görülmektedir (Resullerin işleri 10-15, Galatyalılar 2.1-10, 21-29). Pavlus'un Yahudiler dışındaki Hristiyanlar için söz konusu ritüellerin mecbur olmadığı düşüncesi Helenistik Hristiyanlığın gelişmesinde en önemli faktörlerden birisidir. Bununla birlikte Yahudi-Hristiyanlar için ise uymak zorunda oldukları bir Yahudi şeriatı bulunmaktaydı.⁸

Tahminen M.S. 32-36 yılları arasında yaşadığı vizyon tecrübesi sonucunda Hristiyan olan Pavlusa göre eski ahit her ne kadar hala geçerliliğini sürdürse de İsa ile birlikte yenilenmişti. O bu konuda eski zeytin ağacına yeni bir dalın aşılması örneğini vermektedir (Romalılar 11.28-29). Bununla birlikte Pavlus sonrasında Yahudiler bir yana Yahudi-Hristiyanlar dahi zamanla Hristiyan cemaatince Heretik olarak görülmeye başlanmış, daha sonraki İncil yazarlarınca da İsa'nın çarmıha gerilmesinin sorumlusu olarak dönemin hâkim mezhebi Ferisiler suçlu ilan edilmiştir. Barnabas gibi önde gelen Hristiyanlar Yahudileri lanetlenmiş olarak görmeye başlamışlardır. Edward Kessler Roma'nın Kudüs'ü yok etmesi ve Hristiyanlara zulmetmesinin İncil yazarlarının İsa'nın ölümündeki Pilatus'un rolünün küçümsenmesine neden olduğunu iddia etmektedir. Böylece eski İsrail'in yerini Tanrının yeni ahitlemiş halkı almıştı. Bu durum İncillerdeki Yahudi karşıtı pasajların Hristiyanlarca daha da önemsenmesine yol açmıştır. Zamanla yeni Hristiyanlar ile Yahudiler ve hatta Yahudi-Hristiyanlar arasındaki ayrışma gitgide daha bir derin hal almıştır.⁹

Diğer taraftan Hristiyanlar ilk yüzyılda Yahudilerin Roma'ya karşı ayaklanmalarını ve ikinci yüzyılda kendini Mesih ilan eden Bar Kokhba'yı

⁷ Davies, *The Early Christian Church, 117-118*; Fredriksen, "Christians in the Roman Empire in the First Three Centuries," 601-602.

⁸ Yusuf Besalel, "Hristiyanlık ve Yahudiler," *Yahudilik Ansiklopedisi (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2001), 1: 221*; Fredriksen, "Christians in the Roman Empire in the First Three Centuries," 594.

⁹ Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations, 4-5*.

desteklememişlerdir. Bu durum Hristiyanlığa karşı halihazırda var olan Yahudi muhalefeti de arttırmıştır. Ancak çoğu Hristiyan, Sonbahardaki dini kutlamalara ve Fısıh ayınlarına katılmaya devam ettiler. Chrysostom ve Jerome gibi önde gelen Hristiyanlar, Yahudilerin Eski Ahit'in Mesih'e ve Kilise'ye dalalet eden pasajlarını anlamadıklarını vurguladılar. İkinci yüzyılda ise Sardisli Melito Yahudileri Tanrı'yı öldürmek ile suçladı ve sonrasında Augustine Yahudileri Kabil'in çocukları olarak tasvir etti. Ancak Yahudiler kendi bedbahlıklarına ve Hristiyanlığın ortaya çıkmasına hizmet etmişlerdi. Talmud tamamlanmadan (yk. 500) Yahudilik ve Hristiyanlık kesin olarak ayrılmıştı. Zamanla Yahudi Hristiyanlık da yok oldu.¹⁰

1.1. Yahudi Tepkisi

Hristiyanlık İsa sonrasında kısa bir süre içerisinde Yahudi köklerinden sıyrılmış ve yeni bir din hüviyetine kavuşmuştur. Bununla birlikte dönemin Yahudi toplumu ilk ikiyüz yılda Hristiyanları heretik bir mezhep olarak görmekte ve onlara karşı bazı önlemler almaktaydı. Rosemary Ruether Yahudilerin Hristiyanlığı bir tehdit olarak algıladığını ifade etmektedir. Bu dönemde Yahudiler tarafından Hristiyanlara heretik anlamına gelen minim tabiri kullanılmıştır. Minim Hristiyanları da içine alan geniş bir kavram olsada zamanla Hristiyanlara özel bir hal almıştır. Hristiyanlığın daha ilk aşısında 'Birkat ha minim' şeklindeki heretiklere lanet okuyan dua onsekiz takdis duasının sonucusu olarak Yahudiler tarafından geliştirilmiştir. Hatta tapınak sonrasında onların sinagoglara alınmaması gerektiğine dair kararlar alınmıştır. Yahudiler tarafından Hristiyanlar için kullanılan diğer kelimeler ise mürted anlamındaki 'meshummad' ve aşağılamak amacıyla 'Nasıralılar' anlamındaki 'Notzrim' kelimeleriydi.¹¹

Roma toplumunda eskinin daha muteber olduğu yönündeki algı Yahudilerin Roma toplumunda kabul bulmalarını kolaylaştırmıştır. Hristiyanlığın ilk dönemlerinde Yahudiler Roma topraklarında kendi etnik kimliklerini koruyarak Roma vatandaşlığı statüsünde yaşamaktaydılar. Roma otoritesince Yahudiler herne kadar asil Roma vatandaşları arasında ikinci sınıf bir muamele görse de sistemin bir parçası olarak görülmekteydiler. Hatta sinagoglardaki ayinlere Yahudiler tarafından 'tanrıdan korkanlar' olarak adlandırılan Yahudi olmayan Roma vatandaşlarının da katıldığına dair kanıtlar mevcuttur.¹²

¹⁰ Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, 32.

¹¹ R.R. Ruether, *Faith and Fratricide - The Theological Roots of Anti-Semitism* (New York: The Seabury Press, 1974), 66-67; Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, 78-79.

¹² Davies, *The Early Christian Church*, 40-41.

Bununla birlikte Hristiyanlığın yeni ideolojisi Konstantin öncesi Roma tarafından devlete karşı işlenmiş bir suç olarak görülmüş baskı ve zorluklar ile karşı karşıya kalmıştır. Hristiyanlara yönelik baskılar Yahudileri bu yönde cesaretlendirmekle birlikte ilk dönemlerde Yahudiler, Yahudilikten dönme Hristiyanları insanları yoldan çıkardıkları bahanesiyle yakalayıp recmetmekteydiler. Bununla birlikte bu yeni dinin albenisine karşı Yahudi din adamları eğitilmekteydi.¹³

1.2. Hristiyanlığın Roma'nın Resmi Dini Oluşu ve Değişen Roller

Roma İmparatorluğu, İmparator Konstantin'in Milvian Köprüsü Savaşı (312) öncesinde Hristiyan olmasıyla birlikte paganlıktan Hristiyan bir kimliğe geçmiş oldu. Bu durum tek bir imparatorun din değiştirmesiyle açıklanamayacak kadar uzun ve meşekkatli bir süreçti. İlk üç asırda, Kilise çoğu zaman baskı altında faaliyet yürüttü, çünkü Hristiyanlığın hızla nüfuz etmesi, putperest Roma toplumunu sosyal huzursuzluğa sevk etmekteydi. Roma otoritesinin Hristiyanlar üzerine baskıları (303-11) Konstantin'in başa geçmesi ile sona ermişti ve 380 yıllarında Hristiyanlık, Roma İmparatorluğu'nun resmi dini olmuştu.¹⁴

Konstantin öncesinde Yahudiler legal bir dini kimlik olarak Roma otoritelerince tanınmaktayken Yahudilikten ayrışan Hristiyanlar resmi bir statü elde edememişlerdi. Bununla birlikte baskı ve zulümlerle karşı karşıya geldiler. Eski olanın iyi olduğu yönündeki Roma'nın genel tutumu Hristiyanlar'ın hem devletten hem de Yahudilerden baskı görmesine yol açmaktaydı. Roma devleti Yahudiliği kadim bir kültüre dayanan bir inanç olarak görürken Hristiyanlığı bu açıdan değerlendirmekte yeni olarak dolayısıyla kötü olarak addetmekteydi. Belki de Kilise babalarının kendilerini Yahudi kültüründe değerlendirmelerinin bir nedeni de bu durumdur.¹⁵

İlerleyen dönemde durum tamamen değişti ve Hristiyanların *Adversus Iudaeos (Yahudi Karşıtlığı)* literatürü, sonraki Hristiyan İmparatorların Yahudilere karşı baskı ve zorbalıkları için bir dayanak oluşturdu. örneğin Yahudileri kamu görevinden mahrum eden Theodosian Yasası (438) uzun bir yasaklar sürecini başlatmıştır. Yahudilerin ibadet serbestisine ve mali ayrıcalıklarına dokunulmaması Yahudiliği resmi bir din [*religio licita*] olarak kaldığını gösterir. Zulüm resmi olarak yasaklandı. Bu gönülsüz hoş görünün nedeni Yahudilerin Mesihin ikinci gelişinde gerçek müjdeye tanık olarak kalmalarını sağlamaktır. Yahudileri Hristiyanlaştırma faaliyetlerinin yanısıra onların yaşmalarına izin verilmekteydi ancak dinlerini yaymaya çalışmaları, Hristiyan köle edinmeleri, yeni ibadethaneler inşa etmeleri, Hristiyanlar ile evlenmeleri, devlet hizmetine girmeleri, öğretmenlik ve askerlik yapmaları yasaklanmıştı. Bununla birlikte I. Justinian (485-565) döneminde Yahudiler

¹³ Ruether, *Faith and Fratricide - The Theological Roots of Anti-Semitism*, 66-67.

¹⁴ Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, 47-48.

¹⁵ Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, 48.

heretiklerden sayılarak Sinagoglar Kiliseye devredilmiş ve ibadetleri yasaklanmıştır. Bu durum ortaçağ dönemindeki baskı ve zulümlere kapı aralamış gibi görünmektedir. Fakat putperesliğin aksine Yahudilik yasaklanmamıştır.¹⁶

2. ORTA ÇAĞ YAHUDİ-HİRİSTİYAN İLİŞKİLERİ

Hristiyan toplumunun onuncu ve on yedinci asırlar arasında, özellikle on ikinci asırdan itibaren, sadece Yahudilerin değil aynı zamanda herkesin sapkın olduğunu farz ederek zamanla artan şekilde hoşgörüsüz hale gelmesi bir şiddet ve önyargı dönemini de beraberinde getirdi. Roma İmparatorluğu döneminde özellikle Theodosian ve Justinian zamanında Yahudilere tanınan haklar peyderpey kaldırıldı. Yeni çıkan kanunlar yerel makamların Yahudiliği men etmesini, sinagogları kapatmasını ve zorunlu vaftizi mümkün kılmıştır (bu duruma muhalefet edenlerin olmasına rağmen). Örneğin, 1215'teki IV. Lateran Konsili, Yahudilerin Hristiyan âlemindeki konumu dâhil olmak üzere çeşitli siyasi ve doktriner meseleyi tartıştı. Yahudilerin Paskalya ve özellikle Paskalya'dan önceki Kutsal Cuma esnasında halkın arasına karışmasını yasaklayan bazı kanunlar yenilendi. Bununla birlikte Yahudilerin (ve Hristiyan yönetimi altında yaşayan Müslümanların) 'yasaklanmış ilişki'den (özellikle cinsî münasebetlerden) kaçınmaları maksadıyla ayırt edici bir elbise giymeye zorlayanlar gibi diğer kanunlar yeniydi.¹⁷

Ortaçağ, genel itibariyle Hristiyanlar tarafından Yahudi karşıtı şiddet olaylarına şahitlik etmiştir ve 1096'daki Birinci Haçlı Seferi sırasında, bazı yerel piskoposlar tarafından sunulan himayeye rağmen, 5.000 ilâ 10.000 arasında Yahudinin öldüğü ifade edilmektedir.¹⁸ On ikinci yüzyıldan itibaren Yahudilere karşı hem fiziki hem de entelektüel bağlamda Hristiyan şiddetinin oldukça yağınlaştığını söylemek mümkündür. Özellikle Hristiyan çocuklarının katli ritüeli, kutsal ekmeğe hürmetsizlik ve Kara Veba'ya neden olmak gibi suçlamaları ihtiva eden ithamların bu süreçte arttığı görülmektedir. Yine Yahudi kutsal kitaplarının yakılması ve Engizisyon mahkemelerinde yapılan zulümler de bunlara ilave olarak ifade edilmelidir.¹⁹

Orta Çağ'da Yahudilerin günah keçisi olarak görülmelerine sebebiyet veren ve oldukça sıkıntılı süreçlerden geçmelerine yol açan hususlardan

¹⁶ Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, 47; Besalel, "Hristiyanlık ve Yahudiler," 1: 216.

¹⁷ Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, 102.

¹⁸ Besalel, "Hristiyanlık ve Yahudiler," 1: 216; Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, 102.

¹⁹ Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, 102–103.

birisi de kan iftiralarıdır. Kan iftirası, her Pesah bayramında Hıristiyan çocukların Yahudiler tarafından kaçırılarak katledildiği ve kanlarının Pesah ekmeği hamurunda maya olarak kullanıldığı iddiasıdır. Bu yaklaşımlar pek çok ülkede Yahudilerin baskı ve zulüm görmelerine yol açmıştır.²⁰ Kan iftiraları sadece Avrupa'da değil, Osmanlı topraklarında da vuku bulmuştur. Osmanlı padişahlarından Sultan Abdülmecid, Rodos ve Şam'da 1840 yılında gerçekleşen kan iftiralarından sonra Yahudilerin bu konuda zan altında bırakılmamaları gerektiğine dair aynı yıl bir ferman yayınlamıştır. Benzer bir ferman Sultan Abdülaziz tarafından da 1866'da yayınlanmıştır.²¹

Orta Çağ'da yaşanan tüm bu olumsuzluklara rağmen yine aynı dönemlerde Hıristiyanlarla Yahudiler arasındaki etkileşimin tamamı çatışmadan ibaret değildi. Özellikle Kutsal kitap ile ilgili yazılan metinlerin birçoğunda karşılıklı olarak birbirinden etkilenme ya da esinlenmenin izleri fark edilmektedir. Örneğin Yahudi ortaçağ âlimi Nahmanides'in tefsirinde Hıristiyan etkisinin örnekleri görülebilir. Benzer şekilde, geniş bir Hıristiyan yorumlama edebiyatı malumatına sahip olan İspanyol yorumcu Isaac Abravanel (1437-1508), Fransisken Alfonso Tostado'nun (yk. 1400-55) tefsirlerinden etkilenmiştir. Yahudi yorumcular da metin geleneksel olarak farklı şekilde bölünmüş olsa bile, Kitab-ı Mukaddes metnini küçük paragraf ve pasajlara bölerek Hıristiyan edebi eserlerini taklit etmişlerdir.²² Bazı ortaçağ Hıristiyan din bilginleri, metnin 'tarihi' manasına daha fazla dikkat edilmesi ve Yahudilerle birlikte İbranice çalışılması gerektiğini dahi ifade etmişlerdir.

XII-XIII. yüzyıl Almanya'sındaki Yahudi bir dindar grup olan Hasidi Aşkenazlar, Hıristiyanlığın Yahudilik üzerindeki nüfuzunun bir başka örneği olarak kabul edilebilir. Hasidim, bazı mistik Hıristiyan gruplara benzer şekilde, kefarettövbe biçimleri olarak soğuşa maruz kalma ve kırbaçlama gibi Hıristiyan pietistik uygulamalarının takdire şayan olduğunu düşünerek onları kendileri de uyguladılar.²³

3. ORTA ÇAĞ SONRASI VE MODERN DÖNEM YAHUDİ-HİRİSTİYAN İLİŞKİLERİ

Yahudi topluluklar özellikle Avrupa'da 14. yüzyıl boyunca Kara Ölüm (1347- 1350) gibi pek çok olumsuz vakianın müsebbipleri olarak görülmüşlerdir.²⁴ Hıristiyanların pek çoğu bir günah keçisi bulmak için Yahudi komşularını kuyulara zehir atarak veya farklı teknikler kullanarak

²⁰ Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, 103-104; Meral, "Yahudilik," 58.

²¹ Meral, "Yahudilik," 58.

²² Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, 111-112.

²³ Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, 112.

²⁴ Meral, "Yahudilik," 58.

vebayı yaymakla itham etmişti. Esasen veba hastalığı siyah Asya sıçanlarına yapışmış pirelerdeki virüslerden bulaşmıştı. Tabii ki hastalığın virüslerle yayıldığı düşüncesi, Tanrı'nın günahları sebebiyle kendilerini cezalandırdığını düşünen 14. yüzyıl insanının kavrayabileceği bir durum değildi. Avrupa'nın neredeyse üçte biri, üç yıldan daha kısa bir zamanda salgınlar sebebiyle vefat etmişti ve savunmasız Yahudi azınlıklar tüm bu olumsuzluklara sebep oldukları gerekçesiyle haksız suçlamalara maruz kalıyorlardı. Avrupalı Yahudiler 14. yüzyıldaki terörden oldukça etkilendiler ve bu yüzden nüfusları da giderek düşmüştü.²⁵

Kastilya ve Aragon'daki Yahudiler 14. yüzyıl sonunda Hıristiyanlığı zorla kabul etmeye ya da yaşadıkları bölgeleri terk etmeye mecbur tutuldu. Binlercesi din değiştirmiş olsa da yine de kendilerine güvenilmedi; "Yeni Hıristiyanlar"dan oldukları gerekçesiyle kendilerine işkence yapıldı. Kalanlar ise Afrika'ya, Orta Doğu'ya ve Avrupa'nın diğer bölgelerine, özellikle İtalya'ya göç etmek için her şeyi göze aldı. Yahudilerin ve yeni Hıristiyanların çoğu, kötülüğüyle ün salmış İspanyol Engizisyon Mahkemeleri'nde mağdur oldu. Yahudilerin İspanya'da halkın önünde yakılması adeti, 17. yüzyılın sonlarına dek devam etti. 1517'ye gelindiğinde ise Yahudilerin neredeyse tamamı İspanya ile Kuzey İtalya'dan göç etti. Yahudiler 16. Yüzyılda Avrupa'nın diğer bölgelerine geri dönmeye başlasalar da nüfusları hala kıtanın %1'ini dahi oluşturmuyordu.²⁶

Katolik Roma Dünyası ve daha sonra Protestanlar, 15. y.y.'dan 18. yy'a kadar Yahudilerin Hıristiyanlara karşı Türklerle yani Müslümanlarla her zaman işbirliği içerisinde olduklarını ve Türkler için ajanlık yaptıklarını düşünüyorlardı. Bu süreçte Yahudilerin Müslümanlara "beşinci kol" olduğuna inanılmaya devam edildi. Genellikle 16. y.y.'a gelindiğinde Batı Avrupa'da neredeyse hiç Yahudi kalmadığı ifade edilir.²⁷ Avrupa'da son 2000 yılda Yahudilere yapılan baskının temelinde yalnızca Hıristiyan itikadının olduğunu söylemek de tarihi gerçekleri eksik okumaktan kaynaklanmaktadır.²⁸

İslam dininin 7. y.y.'da ortaya çıkmadan itibaren, anti-Semitizm tarihinin şekillenmesinde yegane değil ama en önemli faktör, Ortaçağ Avrupalı Hıristiyan düşüncesinde Ortadoğu orijinli Yahudi ile Ortadoğu kökenli Müslüman imajı arasında herhangi bir ayırım yapılmaması ve bu nedenle söz konusu iki aynı etnik-dini kökenden gelen Sami topluluğun Avrupa

²⁵ Jonathan W. Zophy, *Ateş ve Su Üzerinde Dans: Rönesans ve Reform Avrupası'nın Kısa Tarihi*, trans. Bengisu Karakurt (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019), 38.

²⁶ Zophy, *Ateş ve Su Üzerinde Dans: Rönesans ve Reform Avrupası'nın Kısa Tarihi*, 38–39.

²⁷ Şenay, "Yahudi-Hıristiyan İlişkileri Tarihi, Anti-Semitizm ve Oryantalizm," 96.

²⁸ Şenay, "Yahudi-Hıristiyan İlişkileri Tarihi, Anti-Semitizm ve Oryantalizm," 96.

Hıristiyanlığını yıkmak için ortaklaşa çalıştığı inancıdır. Bu yaygın inancı Ortaçağlardan 18. y.y. başlarına kadar görmek mümkün ise de izlerini henüz daha 10. ve 11. y.y'lerde da bulmak mümkündür. 16. yüzyılda Avrupa'da Yahudiler az da olsa kendilerine yaşam alanı bulabiliyorlardı. Halbuki dönemsel olarak sürgün edilmiş, zorla din değiştirmiş ve cinayetlere maruz kalmışlardı. Genellikle yönetici bir prensin koruması altındalardı. Avrupa'nın birçok bölgesinde toprak sahibi olmaları yasaktı ve çoğu mesleği yapmaları da yasaklanmıştı. Yahudilerin geneli kasap, mücellit, evlerde hizmetçi, noter, katip, seyyar satıcı, tefeci yahut doktorluk gibi mesleklerle meşguldüler. Hıristiyanlardan farklı bölgelerde yaşamaya ve farklı elbiseler giymeye, sarı bir rozet takmaya mahkumlardı.²⁹

16. yüzyılda Martin Luther öncülüğündeki Protestan Reform hareketi de Yahudi karşıtlığından taviz vermedi. Martin Luther başlarda Yahudiler'in taciz edilmesini eleştirmiş ve Katolikliği kınamışsa da; Yahudiler tüm mesajlarına müspet yanıt vermemişler ve M. Luther de zamanla Yahudiliğin bir düşmanı haline gelmiştir. Papalar, 19. yüzyılın sonlarına doğru Yahudiler'i tahkir edici fermanlar çıkarmaya devam ettiler. 2. Dünya Savaşı'nın ardından kiliselerin Yahudilere karşı yaklaşımı değiştiyse de, son yıllarda Avrupa'da Yahudi aleyhtarlığının yeniden hız kazandığı ifade edilmektedir.³⁰ Yahudi ve Hıristiyan teologları arasında Orta Çağ'dan bu yana özellikle İsa'nın tanrısallığı üzerinde yoğunlaşan tartışma ve polemiklere ve Eski Ahit'le ilgilenen sayısız Hebraist Hıristiyan'ın (Yahudiliği inceleyen Hıristiyan bilimciler) kaydedilmesine karşın, Kilise'nin geleneksel ve 15. yüzyılda Yahudiler'in yaşadıkları Hıristiyan ülkelerden kovulmasına dair Papalık Konseyi kararlarıyla da kesinleşen Yahudi düşmanlığı Holokost faciasıyla da devam etmiş oldu.³¹

Zaman içerisinde Hıristiyanlar, Yahudiler ve Yahudilik hakkındaki geleneksel dini anlayışlarını yeniden ele alma gereği hissetmişlerdir. İlk olarak II. Dünya Savaşı sırasındaki olaylar eleştirilmiş, daha sonra da dinî antisemitizmin Yahudilere karşı sürdürülen zulme kaynaklık etmemesi gerektiği ifade edilmeye başlanmıştır. Bu sebeple, ilk olarak 1947'de Hıristiyanlar Yahudilerle bir araya gelmiş ve Kiliselerin Yahudilere karşı tavrını değiştirmesi, 10 maddelik bir bildirgeyle karar altına alınmıştır. Bunu, daha sonra 1948'de Amsterdam'da toplanan Dünya Kiliseler Konsili'nin (wcc) kararları, 1950'de (Bad Schwalbach) Protestan ve Katolik

²⁹ Şenay, "Yahudi-Hıristiyan İlişkileri Tarihi, Anti-Semitizm ve Oryantalizm," 96-97.

³⁰ Besalel, "Hıristiyanlık ve Yahudiler," 1: 217.

³¹ Besalel, "Hıristiyanlık ve Yahudiler," 1: 217.

ilahiyatçıların ortak beyannamesi ve yine Dünya Kiliseler Konsili'nin 1961 New Delhi bildirgesi takip etmiştir.³²

1965 yılında Vatikan'ın Nostra Aetate Madde-4'ü yayımlaması Yahudilerle olan ilişkilerin daha olumlu bir havaya bürünmesini sağladı. Bunu takip eden yıllarda daha olumlu bildirimler de yayınlandı. 1990'da Prag'da Nostra Aetate'nin 2. yıldönümünün anılışında Holokost karalandı. Papalığın daha önceleri İsrail'i Yahudi toprağı olarak görmüyor oluşu 19842'te değışti. Papa, 1986'da ilk kez bir sinagogu ziyaret etti. Vatikan, aynı yıl Yahudilik ve Katoliklik arasında uzun zamandan beri var olan yanlış anlamalara son vermek için 12 seanstan oluşan bir teoloji seminerini düzenleyen ortak bir komisyon kurdu. 1947'de 'Yahudi-Hıristiyan Dostluğu' çerçevesinde İsviçre'nin Seelisberg kentinde toplanan ilk Uluslararası Kongre'de, Kilise'nin benimsemesi gereken hususlar arasında şunlar belirlenmişti; "1) İncillerde ve Tevrat'ta bahsi geçen aynı Tanrı'dır. 2) İsa, İsraeloğulları'ndan David'in soyundan gelen Yahudi asıllı bakire Meryem'den dünyaya gelmiştir. 3) İlk Havariler Yahudi'ydi. 4) Hıristiyanlığın yüceltilmesi amacıyla Yahudilik alçaltılmamalıdır. 5) Yahudi kelimesini İsa'yı çarmıha gerenleri çağrıştıracak tarzda kullanmamalıdır. İsa'nın insanları günahlarından arındırarak öldüğünü anımsamalıdır, vb. Sözkonusu olan dinlerin birleşmesi değil, yüzyıllarca süregelen haksızlıklara, acılara son vermek, nefret yerine arkadaşlığı yerleştirmektir."³³

1993 yılı sonunda Kudüs'te İsrail ile Vatikan arasında imzalanan tarihsel antlaşma ile dinsel temelli hasımlık artık yavaş yavaş ortadan kalkmaya başlamıştır. 1994'te Papa, Yahudiler'in İsa'nın katili oldukları düşüncesinin yanlış olduğunu içeren bir mesaj yayınlamıştır.³⁴ Aynı sene Vatikan ve Kudüs arasında diplomatik ilişkiler başlamıştır. Bu arada İsrail, Kudüs'teki kutsal yerlerin idaresine karışma taraftarı olmadığını ifade etmiştir. Katolik kilisesi genellikle Yahudiler'e karşı daha katı bir tutum içerisinde olmayı sürdürmüştür. Ortodoks kiliseleri ile Protestan kiliseleri ise Yahudilerle olan ilişkilerde daha ılımlıdır ve halen bunlar arasında kronik bir sorun bulunmamaktadır. Bu durum bilhassa siyaset ile din birbirine karıştırılmadığında daha olumlu bir hal almaktadır. Tüm bunlarla birlikte önemli olan, Hıristiyan toplulukların 19 yüzyıldır Yahudiler hakkında

³² Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 133.

³³ Besalel, "Hıristiyanlık ve Yahudiler," 1: 222-223.

³⁴ Besalel, "Hıristiyanlık ve Yahudiler," 1: 217.

benimsedikleri önyargılardır. Bu önyargıların ortadan kalkması için uzun bir zaman gerektiği de aşikardır.³⁵

Son elli yılda önemli konuların büyük bir bölümü Yahudi-Hristiyan ilişkilerini araştıran yazılardan ortaya çıkmıştır. Kutsal Kitap araştırmalarıyla başlayan modern bilimsel araştırmalar, Kitab-ı Mukaddes'i kendine özel terminolojisiyle değerlendirmekte kararlıdır. Bu terminoloji, Hristiyanların Eski Ahit teolojisinin nasıl ortaya çıktığını anlamalarını neredeyse imkânsız kılan *Adversus Iudaeos* literatürünün geleneksel yaklaşımını kabul etmez. Hristiyan İncil teolojisinin sadece Yahudilik ile ortaklaşa çalışarak geliştirilebileceği düşüncesi giderek daha fazla yaygınlık kazanmaktadır.³⁶

3.1. Antisemitizm

Antisemitizm'in ne'liğiyle alakalı genel anlamda "Sami" ırkından olana karşı olmak şeklinde tanımlamalar yapılsa da özelde bu kavram, Yahudiler'e karşı yalnızca Yahudi oldukları için duyulan nefreti simgeler.³⁷ Antisemitizm tarihsel geçmişi olan bir olgudur. Avrupa'da ulus devletlerin ortaya çıkması ile birlikte bu tarihsel nefrete ulusal ve iktisadi etkenler de ilave olunmuştur. Böylece antisemitizm bilhassa Avrupa'da en vahim şekilleri ile sergilenmiştir. Yahudi nefretiyle alakalı; Fransa ve İspanya'da Haçlı Seferleri dönemindeki katliamlar (1096-1190), yine Haçlı Seferleri zamanındaki İngiltere'deki kan iftirası akımı, 14. ve 15. yüzyıllarda İspanya ve Portekiz'de Engizisyon katliamları, 17. yüzyıldan itibaren Rusya'daki pogromlar, 1933-1945 döneminde Naziler tarafından 6 milyon Yahudi'nin çeşitli ölüm kamplarında (Auschwitz, Birkenau gibi) işkencelerle, gaz odalarında ve fırınlarda imha edilmesi ile neticelenen Holokost felaketi gibi durumlar örnek olarak verilebilir.³⁸

Antisemitizmin ortaya çıkış şekilleri farklılıklar arz etmektedir. Yahudi mezarlıklarının talan edilmesi, sinagog duvarlarına gamalı harçlar çizilmesi, Yahudi aleyhtarı medya (basın, TV, vs.) klasik örneklerdir. Yeri geldiğinde karikatür ve fotoğrafların altına iliştirilmiş Kitab-ı Mukaddes'ten alıntılarla, kendi pozisyonunda tamamen değişik şeyler ifade eden kutsal yazılar dahi Yahudiliği karalamak için kullanılabilmiştir. Antisemitizm, tarihçiler, yazarlar ve sosyologlar için daima ilgi ve merak konusu olmuştur. Kolay anlaşılması mümkün olmayan bu olgu; derin kökenli, karmaşık, süregen,

³⁵ Besalel, "Hristiyanlık ve Yahudiler," 1: 218.

³⁶ Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, 11.

³⁷ Yusuf Besalel, "Antisemitizm," *Yahudilik Ansiklopedisi (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2001)*, 1: 66.

³⁸ Besalel, "Antisemitizm," 1: 66.

değişken, kalıcı, sosyolojik, ekonomik, dinsel, psikolojik ve siyasal bilime dayalı çok farklı boyutları olan bir meseledir. Bu tabir, ilk olarak 1879'da Alman dergi yazarı Wilhelm Marr tarafından kullanılmış olsa da, Yahudiler için Yahudiliğin tarihi kadar eski bir kavramdır.³⁹ Bununla birlikte antisemitizm, Yahudiler açısından bir anlamda kendilerini savunmaya ve birlikte olmaya iten, asimilasyonla tamamen yok olmalarını önleyen bir mekanizma olarak da görülmektedir.

Yahudi karşıtlığı, Hristiyanlık içerisinde öncelikle teolojik bağlamda gelişmiştir. Yani Yahudi karşıtlığı, İsa'nın Mesih olduğu iddiasının olumsuz bir yönüdür.⁴⁰ Ünlü Hristitan ilahiyatçı Rosemary Radford Ruether (ö.1936), *Adversus Iudaeos* (Yahudilere ve Yahudiliğe karşı yazılan reddiye türü eserler) geleneğinin altında yatan temel nedenin bilhassa Hristiyanlık olduğunu ve antisemitizmin Hristiyan geleneğinin derinliklerine dayandığını iddia etmektedir. Ruether, Yahudiler Mesihe ilişkin Hristiyan öğretilerini kabul etmediklerinde, Hristiyanların rakip görüşleri bastırmak zorunda hissettiğini ifade etmektedir. Bu durum, Yahudi karşıtı Hristiyan öğretisi ve ikâmecî [supersessionism] polemik tarafından ortaya çıkarılmıştır.⁴¹ Tarihsel süreç itibarıyla bakıldığında antisemitizm Yahudi Hristiyan ilişkilerini olumsuz manada etkileyen en önemli sebepler arasında zikredilebilir.

3.2. Holokost

İbranice afet, felaket, yıkım gibi manaları olan şoa kelimesinin Batı dillerindeki karşılığı olan Holokost, Yahudilerin Alman Nazi rejimi tarafından sistemli bir şekilde katledilmesi anlamında kullanılmaktadır. 1933 yılı sonrasında Almanya'daki Nazi rejimi egemenliği altındaki bölgelerde farklı etnik gruplar (çingeneler, Yahudiler vs.) baskı görmüşler ve zulme uğramışlardır.⁴² Dünya savaşı sırasında Alman Nazi rejimi, 6 milyondan fazla Avrupa Yahudisi'ni sistematik bir biçimde katletti. Bu meşum olay, Yahudi çevreler tarafından antisemitizmin doruk noktası olarak kabul edilmektedir.⁴³

Yapılan işkencelerle alakalı yüzlerce kitap yazılmıştır. Bu süreçte Yahudiler tıbbi kobaylar gibi kullanılmış, anestezi uygulanmaksızın kısırlaştırılmış, organları zorla nakledilmiş ve kanserli hücreler enjeksiyonuna tabi tutulmuşlardır. Naziler, bu şekilde Avrupa'da

³⁹ Yusuf Besalel, "Holokost," *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2001), 1: 213.

⁴⁰ Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, 125–129.

⁴¹ Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, 11.

⁴² Meral, "Yahudilik," 66.

⁴³ Besalel, "Holokost," 1: 211.

Yahudiler'in yoğun olduğu birçok kentin Yahudi nüfusunu oldukça aza indirdiler. Örneğin Holokost'tan evvel merkezinde 50.000, tüm yöresinde de 350.000 Yahudi'nin yaşadığı Rus/Polonya sınırındaki Bialystok'ta Holokost sonrası ancak 1085 Yahudi kalmıştır.⁴⁴

Holokost'ta milyonlarca kadın ve çocuk feci bir şekilde katledilmişti. Bu felakette yok olan toplumun önemli bir kısmı da dindar kimselerdi. Bu konuda, "Dinsel seçilmişlik ilkesi yerine evrensel liberalizmin eşitliliği" felsefesinin güdülmesinin iflas ettiği de düşünülmektedir. İfadelere göre 19. yüzyılın ilk yarısında Berlin Yahudileri'nin yarısı vaftiz olmuştu. Yahudi din adamları yıllarca bu felaketin üzerinde kuramlar geliştirdiler. Rabbi Samson Raphael Hirsch (1808- 1888), Yahudi aleminin modernleşmesi ve en çağdaş dünya kültürünün benimsenmesi gerektiğini, bununla birlikte aydınlanmış Yahudi'nin geleneksel Yahudi yasalarını da yerine getirmesi gerektiğini savunuyordu. Holokost'la ilgili açıklamalarda bulunan Yahudi din adamlarından Dvinsk'li Rebi Meir Simha, "Meşeh Hohma" adlı 1925 yılında yaptığı Biblik yorumunda şunları söylemiştir; "Aydın Yahudi, Kudüs'ü Berlin'le değiştirmişti. Onun için onu yerinden sökecek bir fırtına gelecektir."⁴⁵ Bu hadisenin sebepleri olarak; "Yahudiler'in ekonomik varlığının yarattığı kıskançlık, çeşitli ekonomik sıkıntılar dönemlerinde Yahudiler'in "günah keçisi" olarak görülmesi, milli ve dini kökenli tepkiler" gibi bir takım hususlar dile getirilmektedir. Emanuel Hartom, Holokost'un Yahudiler'in Tora'nın emirlerinden çıkarak işledikleri günahların gecikmiş cezası olduğunu, sürgünde yaşamının onları pişman etmeye yetmediğini iddia etmektedir.⁴⁶

Holokost hadisesi bir taraftan kendi teolojisini de üretmiştir.⁴⁷ Yahudiler, Holokost'u Mabel'in birinci ve ikinci yıkımının ardından üçüncü yıkım olarak kabul ederler. Yahudilere göre bu olay, insanoğlunun tam olarak anlayamadığı Tanrısal bir planın gerçekleşmesiydi. Ignaz Maybaum adlı bir Reformist Rabbi, Tanrı'nın Yahudiler'i yaratıcı bir felaketin kefaret kurbanları olarak gördüğü yorumunu yapmıştır.

Holokost ile ilgili olarak dönemin Papa'sı XII. Pius'un elinden gelen her şeyi yapıp yapmadığı ve yaptıysa da bunu yeterince erken icra edip etmediği belirsizliğini korumaktadır. Papa XII. Pius savaşın masumlar üzerindeki etkilerini kınamıştır, fakat ne Holokost esnasında ne de sonrasında Yahudilere yönelik zulmü özellikle ortaya koymamıştır. Yahudilerin

⁴⁴ Besalel, "Holokost," 1: 212.

⁴⁵ Besalel, "Holokost," 1: 212.

⁴⁶ Besalel, "Holokost," 1: 215.

⁴⁷ Muhsin Akbaş, "Holocaust Problemi ve Tanrı: Teolojik ve Felsefi Cevaplar," Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XLIV/1 (2003): 174.

güvenliğine yönelik tabi ki bazı diplomatik girişimlerde bulunmuştur ancak II. Vatikan Konsili öncesi, Yahudi karşıtı önyargıların Hristiyan dünyasında yaygın olduğu bir dönemde yaşamıştır. Bugüne kadar erişime açılan kanıtlar XII. Pius'un zamanında harekete geçtiğini ve yeterince kararlı davrandığını gösterir nitelikte değildir.⁴⁸

Holokost esnasında Yahudiler bir kısım devletler tarafından destek görürken bazı devletler tarafından da dışlanmışlardır. Örneğin Amerika'ya göç edenler olduysa da bu süreçte birçok bürokratik engelle karşılaşmışlardır. İsviçre diplomatları bu maksatla ülkelerinin kullanılabilir bir "sünger" olmadığını; İngilizler, İngiltere'ye sığınmacı Yahudi çocuklarını bile kabul edemeyeceklerini ifade etmişlerdir. Bu esnada Naziler, Yahudiler'i toplama kamplarında sistemli ve acımasız bir şekilde imha etmeye devam ediyorlardı. Bunun yanı sıra Yahudiler'in hayatını kurtarmak için çeşitli fedakarlıklarda bulunmuş farklı uluslardan bireysel ve organize çabalar da olmuştur.⁴⁹ İlgili dönemde birçok Türk diplomatın Yahudileri muhafaza etmek için büyük gayret sarfettikleri ifade edilmektedir.⁵⁰ Yine, Paris ve Fransa taşrasındaki Fransız vatandaşları (Lazere, Chambon-su r-Lignon, vb.'da), örneğin 2500 Yahudi çocuğunu kurtaran Varşova'daki bir hemşire, İtalya'daki birçok din adamı ve rahibe, bazı Alman işverenler, Hollandalı ev sahipleri; Damaskinos Patriği, Arnavut Müslümanları, birçok Danimarkalı, vb. 100.000 kadar Macar Yahudisi'nin kurtarılmasını sağlayan İsveçli diplomat Raoul Wallenberg, Yahudiler'i holokosttan kurtarmak için kendi yaşamlarını tehlikeye atmışlardır.⁵¹

3.3. İsrail'in Kuruluşu ve Günümüze Kadar Olan Süreç

Holokost sonrasının Yahudi din adamlarının çoğunun ittifak ettiği sonuç Holokost felaketinin İsrail Devleti'ni üretmiş olmasıdır.⁵² Holokost'tan kurtulanlar hatıralarında bu görüşü destekler mahiyette kesitler anlatmaktadırlar. Buna göre öldürülmeden evvel Naziler'in kendi mezarlarını kazması emredilen Yahudi tutsaklardan bazıları, bu çukurlara "İsrail için kefaret olsun" diyerek atlamışlardır. Tora'nın birçok yerinde geçen "Zahor" (hatırla) şeklindeki açıklaması gibi Holokost'un unutulmaması için de hassas çalışmalar yapılmıştır. Örneğin, İsrail'de ve başka ülkelerde müzeler açılmış; anıtlar dikilmiş; mevcut evraklar ve belgelerle Holokost'u inkar eden sözde bilimsel çalışmalara karşı

⁴⁸ Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, 134.

⁴⁹ Besalel, "Holokost," 1: 212.

⁵⁰ Guttsstadt Corry, *Türkiye, Yahudiler ve Holokost*, trans. Atilla Dirim (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 277.

⁵¹ Besalel, "Holokost," 1: 212.

⁵² Meral, "Yahudilik," 66; Besalel, "Holokost," 1: 215.

konulmuştur. Bir yaşam tarzı olarak ifade edilebilen Yahudilik, bu niteliği sayesinde, Leo Baeck adlı Almanyalı dini lider ve din filozofunun ifadesi ile “karanlıklardan bir devletin doğuşuna” geçebilmiştir.⁵³ İsrail devletinin kurulması da Siyonist hareketin ortaya çıkışından sonra çok daha kuvvetli bir şekilde dile getirilmeye başlanmıştır.

Siyonizm düşüncesi, Yahudi ve Hristiyan aklının bir parçası olarak yüzyıllar boyunca var olageldiyse de⁵⁴, Avusturya-Macar Yahudisi Theodor Herzl [ö 1904]’in öncülüğünde daha sistematik bir çehreye bürünmüştür. Siyonizm Yahudi milliyetçiliğini esas alarak dünya üzerindeki bütün Yahudilerin Filistin’de kendilerine ait bir devlet kurmak suretiyle bir araya gelmelerini amaçlamıştır. Siyonizm, önceleri işçi hareketleriyle ve Avrupa’daki Yahudilerin Yidiş kültürüyle özdeşleştirilmiştir. Zaman içerisinde gelişmelere paralel olarak dönüşüm geçirmiş, katılımın giderek arttığı ve geniş kültürel kodları barındıran bir Yahudi düşüncesine evrilmiştir. İlk dönemlerde özellikle dindar olmayan insanların öncülüğünde ilerlediği ve Yahudi ırkçılığını temel aldığı iddia edilerek pek çok Yahudi tarafından eleştirilmiştir.⁵⁵

Siyonizm’in kurucuları bu hareketi şekillendirirken dini bir hedefleri yoktu. Temel gaye Yahudi milletini bir araya toplamak, Yahudileri dünya milletleri arasında saygın ve kendi haklarını savunabilen bir yapıya kavuşturmaktı. Nitekim ne kadar dindar olurlarsa olsunlar zulüm gördükleri takdirde Yahudilerin buna karşı gelmeleri çok zordu. Doğu Avrupa’daki ülkelerde yapılan katliam ve baskıların doğrudan Yahudi varlığına karşı bir düşmanlığın ürünü olduğu [antisemitizm] Yahudiler tarafından dile getirildi. Avrupa’daki halklarla olumlu iletişim kurmaya çalışmanın bu sorunu kalıcı olarak ortadan kaldırmayacağı ve buna köklü bir çözüm bulunması gerektiği üzerinde duruldu.⁵⁶

Bunu sağlamanın tek yolu da Yahudilerin haklarını savunacak, onları koruyacak ve onlara ulus bilincini aşılacak siyasi bir yapıdan geçiyordu. Söz konusu problemin en pratik çözümü de bir Yahudi devletinin kurulmasıydı. Dönemin Siyonist liderleri yaptıkları toplantılarda Yahudi devletinin kurulacağı yer için Uganda ve Arjantin gibi ülkelerin isimlerini zikrettiler. Fakat Yahudilere ulus bilincini aşılacak tek yerin Filistin toprakları olduğu üzerinde ittifak ettiler. Daha sonra Filistin’de Yahudi varlığını daha görünür kılmaya dair faaliyetler arttırıldı. Theodor Herzl,

⁵³ Besalel, “Holokost,” 1: 215.

⁵⁴ Alan R. Taylor, *İsrail’in Doğuşu*, trans. Dilek Akari (İstanbul: Pınar Yayınları, 2000), 4.

⁵⁵ Meral, “Yahudilik,” 63.

⁵⁶ Meral, “Yahudilik,” 63.

dönemin Osmanlı padişahı II. Abdulhamid'le görüşüp ısrarlı bir şekilde Filistin'den toprak talep ettiyse de sultandan olumlu cevap alamadı.⁵⁷

Bugünkü İsrail, Siyonist hareketin çabaları ve Hıristiyan batılı devletlerin de desteğiyle Filistin adıyla bilinen ve Yahudiler tarafından "arz-ı mev'ud" sayılan topraklarda, milletlerarası yahudi örgütlerinin de uzun ve mücadeleli politikası sonucu 1948 yılında kurulmuştur.⁵⁸ Yahudilere göre Hıristiyan misyonerlerin Hıristiyanlaştırmak istedikleri kişilerin başında her zaman Yahudiler gelmektedir. Bu çabanın temel sebebi Hıristiyanlara göre Yahudiler'in fazlasıyla inatçı oldukları ve bu durumun da İsa'nın ikinci gelişine engel olduğu şeklinde bir inanca sahip olmalarıdır. Oysa radikal Hıristiyanlar, İsa'nın ikinci gelişinin gerçekleşmesi için Avraam'ın Tanrı'yla aktinin korunması gerektiğine inanırlar. Bu durumda yeni kurulan İsrail Devleti'ni tanrısal bir planın, Tevrat'ın ve İncil'lerin kehanetlerinin gerçekleşmesi olarak kabul ederler.⁵⁹ Dolayısıyla İsrail'in kurulmuş olması hem Yahudiler hem de Hıristiyanlar açısından vuku bulması istenen bir beklentinin gerçekleşmiş olmasını ifade etmektedir. Bu bağlamda İsrail'in kuruluşu esnasında Yahudiler Hıristiyan dünyanın genelinden destek görmüşlerdir. Bu süreçte ve ardından yaşanan hadiselerde Yahudi-Hıristiyan ilişkilerinin tarihte hiç olmadığı kadar olumlu bir düzlemde seyrettiğini ifade etmek mümkündür.

Sonuç

Yahudi-Hıristiyan ilişkilerinin genel anlamda bir çatışmalar bütünü olmasının temel nedeni Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki teolojik farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Örneğin Meryem'in bakire olup olmadığı, tanrı tasavvuru, asli günah anlayışı, kefarete doktrini, Yahudilerin İsa'nın katili oldukları iddiası, Mesihlik, kapsayıcılık, zahidane yaşam tarzı, ikonlar ve evrensellik-yerellik gibi birçok hususta Yahudilik ve Hıristiyanlık arasında taban tabana ayrışmalar bulunmaktadır. Bu farklılıklar Yahudi-Hıristiyan ilişkilerinin tarihsel süreç içerisinde genel olarak bir gerilim hattı üzerinde seyretmesine neden olmuştur.

Erken dönemlerden itibaren Yahudi-Hıristiyan ilişkileri uzun bir zaman dilimi boyunca çatışmalar üzerine şekillenmesine karşın modern zamanlarda durum yavaş yavaş değişmeye başlamıştır. Örneğin geleneksel Hıristiyan doktrininde Yahudiler İsa'nın katilleri olarak kabul edilse de II. Vatikan konsilinde bu yaklaşım değişmiştir. II. Vatikan sonrası Hıristiyan

⁵⁷ Meral, "Yahudilik," 63.

⁵⁸ Sırrı Erinç, "İsrail," *DİA (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2001)*, 23: 181.

⁵⁹ Besalel, "Hıristiyanlık ve Yahudiler," 1: 221.

kabulünde İsa çarmıha gerilirken kendi iradesini kullanmış ve Yahudiler de burada ilahi planın bir rolünü üstlenmişlerdir. Özellikle İsrail'in kuruluşundan sonra mazinin kötü tarafları unutulmaya ve ortak bir gelecek idealinde birleşmeye çalışılmaktadır.

1980'lerden bu yana, açılan üniversite merkezli Yahudi-Hristiyan İlişkileri Araştırma enstitüleri [özellikle "Cambridge'deki Centre for the Study of Jewish-Christian Relations" gibi] Yahudi-Hristiyan ilişkilerinin daha ılımlı bir atmosferde yaşanmasına katkı sağlamaktadır. 2002 yılında, Kuzey Amerika'daki yirmi beş akademik enstitüyü temsil eden Yahudi-Hristiyan İlişkileri Merkezi Konseyi'nin [Council of Centers of Jewish-Christian Relations], 'Hristiyan-Yahudi çalışmaları ve ilişkileri enstitüleri ile merkezleri arasındaki bilgi alışverişi, iş birliği ve birlikte güçlenme amacıyla' kurulduğu ifade edilmektedir. Söz konusu akademik merkezlerin sayısının artması, Hristiyanlarla Yahudiler arasındaki modern karşılaşmaların, üniversitelerin bilimsel kaynaklarına ihtiyaç duyan meseleleri düşünmeye başladığını göstermektedir. Bu durum, Hristiyanlık ve Yahudilik ortak geçmişinde uzun süredir benzeri görülmemiş bir gelişmedir.

Kaynakça

Adam, Baki. *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Diğer Dinler*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.

Akbaş, Muhsin. "Holocaust Problemi ve Tanrı: Teolojik ve Felsefi Cevaplar." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIV/1 (2003): 173-186.

Besalel, Yusuf. "Antisemitizm." *Yahudilik Ansiklopedisi*. 1: 66-66. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2001.

Besalel, Yusuf. "Hristiyanlık ve Yahudiler." *Yahudilik Ansiklopedisi*. 1: 216-223. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2001.

Besalel, Yusuf. "Holokost." *Yahudilik Ansiklopedisi*. 1: 211-215. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2001.

Corry, Guttstadt. *Türkiye, Yahudiler ve Holokost*. Trans. Atilla Dirim. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Davies, J.G. *The Early Christian Church*. New York: Doubleday & Anchor Book, 1967.

Eriç, Sırrı. "İsrail." *DİA*. 23: 181-183. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.

Fredriksen, Paula. "Christians in the Roman Empire in the First Three Centuries." In *Companion to the Roman Empire*. Ed. David S. Potter. U.K.: Blackwell Publishing, 2006.

Kessler, Edward. *An Introduction to Jewish-Christian Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Meral, Yasin. "Yahudilik." In *Dünya Dinleri*. Ed. Şinasi Gündüz. 48-102. İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2019.

Origen. *Origen Against Celsus*. Trans. Bellamy James. London: B. Mills, 1710.

Ruether, R.R. *Faith and Fratricide - The Theological Roots of Anti-Semitism*. New York: The Seabury Press, 1974.

Şenay, Bülent. "Yahudi-Hıristiyan İlişkileri Tarihi, Anti-Semitizm ve Oryantalizm." 87-104. Adapazarı: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Taylor, Alan R. *İsrail'in Doğuşu*. Trans. Dilek Akari. İstanbul: Pınar Yayınları, 2000.

Zophy, Jonathan W. *Ateş ve Su Üzerinde Dans: Rönesans ve Reform Avrupası'nın Kısa Tarihi*. Trans. Bengisu Karakurt. İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.

İBN HALDUN'UN DÜŞÜNCESİNDE VAZİ KAVRAMI VE

TOPLUMSAL HUZUR*

Dr. Öğr. Gör. Ayşe Yaşar ÜMÜTLÜ

Necmettin Erbakan Üniversitesi Adalet Meslek Yüksekokulu Adalet

Bölümü

ayumutlu@erbakan.edu.tr

WÂZİ' CONCEPT AND SOCIAL PEACE IN IBN HALDUN'S THOUGHT

Abstract

Ibn Khaldun, a 14th-century Islamic thinker, political and legal man, is known for his famous work Muqaddimah on the state and the legal system.

In this work, he discusses the nature of the individual, society and the state bound by the continuation of the organic theory in the philosophy tradition. It starts with the principles of historiography and science; continues ethics, politics, economics and law. Again in this work and the analysis of what he called the science of Umran, the concept of "wâzi" points to a very important idea.

Because Ibn Khaldun insistently emphasizes that even the punishment in Islam does not aim at the persecution, while he gives various examples of the answers to explain the reasons of the five fundamental provisions of Islamic jurisprudence and the reasons of Islamic Criminal Law issues, known as Maqasid al-Shari'a.

In this context, the concept of wâzi', which is included in the examples, is especially important in terms of pointing to the love and the fear of Allah created by religion in human conscience. With this concept, Ibn Khaldun wants to emphasize that the Muslim who internalize Shari'a will not need any more human laws. In his thought it is not supported an administrative or legal system which is tried to be realized by excessive law and pressure.

Therefore, in this presentation, Ibn Khaldun's concept of wâzi', as meaning voluntary obedience and belief, peace and justice approach to society will be provided.

Keywords: *Ibn Haldun, Social Tranquility, Preacher Concept, Voluntary Obedience, Cruelty, Wâzi' Concept*

* Bu çalışma yazarın Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsünde yazılmış "İbn Haldûn ve Herbert Spencer'da Kanun ve Otorite" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Giriş

İbn Haldun'un Düşüncesinde İdari ve Yargısal Otorite

İbn Haldun ünlü eseri *Mukaddime* hakkında bilgiler verirken;

İnsanların yeryüzünde cemiyetler halinde yaşayarak devlet ve hükümet, kazanç ve ticaret, ilim ve sanat alanında vücuda getirmiş oldukları medeniyete ve sosyal hayata dair olan halleri delilleriyle anlatacağız ki avam ve havas bu açıklamamız sayesinde hiçbir şüphe kalmayacak şekilde bilmek istedikleri hakikatleri öğreneceklerdir.¹

diyerek, eserinin toplumun aydın kesiminin de halk kesiminin de istifade edebileceği bilgileri barındırdığını vurgular. Hem idari yönetim teşkilatı, hem de yargı teşkilatı içinde bulunmuş bir ilim adamı olarak her iki sistemi de tecrübeleri üzerinden analiz etmektedir. Üstelik İbn Haldûn'un tecrübeleri tek bir makam ile sınırlı değildir. Devletin idari ve yargı sisteminde çeşitli makamlarda bulunması dolayısıyla aralarındaki ilişkileri de analiz edebilme yetisine sahiptir.

Nitekim İbn Haldûn'un *Mukaddime* eserinde kamu yönetimi ve kamu hukukunu kapsayan çeşitli açıklamalar yer alır. Öncelikle devletin asabiyyeye dayanan bir mücadele ile kurulması, sonrasında ise haciplik, vezirlik, maliye, kadılık, adalet işleri gibi idarî ve hukukî makamların oluşumunu anlatır. Devlet dairelerinin menşei, mahiyeti, işleyişi, bürokrasına yönelik yapılarının nasıl oluştuğunu dönemin tarihi koşulları içinde açıklar.

Eserinde, hukukî müeyyidelerin ve kanunların ahlak üzerindeki etkisi ya da insan doğası ve ahlakı ile olan bağlantılarını da ortaya koymaktadır. Sevk ve idare, hükümdarlık ve riyasetten bahsederken, siyasetin din, asabiye ve iktisat gibi alanlarda devlet adamları ile olan ilgisini detayları ile açıklar. Kadılar, fakihler, zabıta memurları, vezirlik, haciplik, kâtiplik, şurta memurları (polisler), donanma komutanlarının görev ve sorumluluklarından kısmen bahseder.²

İbn Haldûn, *Mukaddime*'de yönetim makamlarına dair bilgiler verirken,

¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Yayına Hazırlayan: Tekin, Arslan, İlgi Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2015, 1. Cilt, s. 113

² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, ss. 7715-887

Zuhruf 43/32³ ayetine eserinde yer verdikten sonra mealen bir yaklaşımla der ki;

Bu ayetten de anlaşıldığına göre makam sahipleri kendi cinslerinden olanları idare etmek, emir vermek, yasak etmek, üstün kuvvetle onları kendilerine boyun eğdirmek kudretindedirler. Maksat, zararları savmak, menfaatlerini sağlamak üzere şeriatın ve aklî kanunların hükümlerini yerine getirmekle adaleti hâkim kılmak ve diğer menfaatleri elde etmektir.⁴

İbn Haldûn'a göre makam, mal ve servet kazanmayı kolaylaştıran bir araçtır.⁵ Dolayısıyla menfaat ve fayda ilişkisini korumak ve yerine getirmek söz konusu olduğunda, hem şeriatın hem de akli kanunların, dönemin devlet adamlarınca uygulandığını vurgulamaktadır.

İnsan Doğası ve Otorite ile İlişkisi

İbn Haldûn'a göre insanoğlu, insan olması bakımından sahip olduğu bir takım özellikleri ile hayvanlardan ayrılır. Düşünce niteliği ile ilimler ve sanatlar ortaya koyması bu niteliklerindedir. İnsanı hayvanlardan ayıran bir diğer niteliği de "hükümdar ve iradede üstünlük sahibi olan bir başkana muhtaç olmasıdır"⁶ bu makamın hayvanlar arasında arılar ve çekirgelerde olduğunun söylendiğini, fakat bunu insan gibi düşünerek ihtiyaç duyarak bulmaları ihtimal dâhilinde olmadığını; onlarda içgüdüsel bir tavır olarak gelişmiş olabileceğini belirtir. Yine insanı insan yapan bir diğer özelliği meslek edinmesidir; sonuncu nitelik olarak belirttiği ise cemiyetler halinde yaşayıp, yeryüzünü imar etmeleridir. ⁷ Böylece özellikle şu dört niteliği belirlemektedir; düşünme niteliği, bir başkana muhtaçlık niteliği, meslek edinme niteliği ve cemiyetler halinde yaşama niteliği.

İbn Haldûn, bu nitelikler bağlamında yaptığı açıklamalarını detaylandırır. Ona göre; sosyal hayat inşa edilip de yaşam koşulları uygun hale geldikten sonra insanlar, birbirlerinin saldırganlığından korunmak için de yöneticiye muhtaçtırlar. Düşmanlık ve zulüm insanın hayvanî bir yanı olduğu için hükümet olmaz ise kendilerine gelecek saldırılardan kimse korunamaz.⁸ Ona göre; toplumların ilk kuruluş aşamasında başkanlık,

³ (43/ZUHRÛF-32: Rabbinin rahmetini onlar mı bölüştürüyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için, (çeşitli alanlarda) kimini kimine, derece derece üstün kıldık. Rabbinin rahmeti, onların biriktirdikleri (dünyalık) şeylerden daha hayırlıdır.).

⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 811.

⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 808.

⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 120.

⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 120.

⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 127.

asabiye sahibi olan boylarda devamlı o nesepten gelen sülâlerin elinde olur.⁹ Asabiye sahibi yani soydan gelen birlik ve beraberlik gücü olanlara başkanlık etmek onların nesebinden gelmeyenler için bu bakımdan mümkün değildir.¹⁰

Öte yandan mülk ve otorite sahibi olanların tabiatlarındaki değişimleri de açıklar.

(...) Bu husus belirip asabiyelerin başına geçtikten sonra, hayvanî tabiatın şevkiyle o kimse büyükmeye kapılır ve hamiyeti kaynar, başkalarının yönetim işine karışmasını istemez, beşerin tabiatında mevcut olduğu gibi, kendisinde 'ilahlaşma' eğilimi görülür. Üstelik başkanların çok olması bozulma ve düzensizliğe yol açacağı için, bu yüzden idarenin bir şahısta toplanması gerekmektedir. Kur'an-ı Kerim'de buna işaret edilir: "Eğer gökler ile yeryüzünde bir Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı, şüphesiz ikisi de (ikisinin idare düzeni de) bozulurdu"(enbiya,21/22)"¹¹ "Devlet kurulduktan ve yönetim bir kişinin elinde toplandıktan sonra, eğer hükümdar hak ve doğruluk içerisinde hareket ederse, bunda kabullenilmeyecek ve reddedilecek bir durum yoktur. Hz. Süleyman ve babası Hz Davud (s.a.) İsrailoğulları devletinin yönetimini, devletin tabiatı icabı, tek başlarına ellerinde bulunduruyorlardı. Ancak bilindiği gibi onlar peygamberlerdi ve hak üzereydiler."¹²

İbn Haldûn burada bir yandan düşünce tarihi boyunca filozofların geliştirdikleri insan psikolojisi ve yönetim anlayışlarını özellikle tek kişilik iktidar teorilerini dini kavramlarla desteklemektedir; fakat diğer yandan, hernekadar en iyisi ve doğru yönetim biçimi olsa da tek kişilik iktidarı özellikle peygamberlere mahsus gördüğünü belirtmektedir. Çünkü peygamberler dışındaki idarecilerde ilahlaşma eğilimi görülürken, peygamberler hak üzere oldukları için onlarda tek kişilik yönetimin bu tür eğilimlere sebep olmadığını vurgulamaktadır.

İbn Haldûn'a göre, bir başka bağlamda ise "Hükümdarlık politikası devletin siyasetini yöneten idarecinin kahr ve şiddet kullanmasını icap ettirmektedir. Yoksa devletin idare politikası bozulacaktır."¹³ Fakat bu noktada özellikle hangi bağlamda aşırı devlet otoritesi ve gücünü gerekli bulduğuna dikkat edilmelidir. Özellikle siyasî başkanlık hesaplarıyla silahlı ve çapulcu kitlelerin harekete geçebilecekleri dönemde yapılabilecek üç yol

⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 293.

¹⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 294.

¹¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 364.

¹² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 436.

¹³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 333.

belirler. Dolayısıyla burada dikkat edilmesi gerekenin baskı ve şiddeti meşru kılabilen durumların olgusal gerçeklik alanında doğru tespitidir. Nitekim ona göre,

- 1- Deli iseler tedavi edilirler.
- 2- Kargaşa çıkarmak için yapıyorlarsa, darp ve katl ile tenkil edilir ve başları ezilir.
- 3- Maskaralıkları ortaya çıkarılıp, kendileri soytarılardan sayılır.¹⁴

Fakat İbn Haldûn, bu tür zorunluluklar haricinde yönetimde yine güzel ahlak ile siyaset yapan ve asabiye sahibi olarak ötekilere üstün gelmiş ve başka ülkeleri de almış hükümdarların özelliklerini ve meziyetlerini övmektedir. Bunları şu şekilde sıralar;

“Cömertlik, civanmertlik, ufak kusurları affetmek, hayatlarını temin edemeyenlere yardım sağlamak, misafirleri ağırlamak, güçsüzlerin elinden tutmak, yoksullara destek vermek, sözleri yerine getirmek, şeref ve namusları korumak için para harcamak, şeriatı yüceltmek, şeriat ilimlerini bilen alimlere saygı göstermek, bir işi işlemek veya bir iş bırakmak konusunda onların gösterdiği sınır içinde hareket etmek, onlara iyi zanlarda bulunmak, din ve diyanet ehilleri hakkında iyi niyet beslemek, onların duasını beklemek, cemiyette hürmet gören büyük adamlardan utanmak, hakka uymak, zulüm ve tecavüze uğrayarak zayıf düşenleri korumak, adaleti hakim kılmak.”¹⁵

Ayrıca, miskinlere karşı alçakgönüllü davranıp hallerini dinlediklerini, dindar bir hayat yaşayıp, ibadetlerini yerine getirdiklerini, zulümden ve aldatmalardan uzak durup, verdikleri sözleri tuttuklarını görürsünüz, işte bu hallerinden Allah'ın hayra yönelttiği kişiler olduklarını ve boşu boşuna bu özellikleri taşımadıklarını anlarsınız, diyerek hükümdarlık alametlerini de belirlemiştir.¹⁶ Burada oldukça önemli bir başka hususa da işaret eder. Bahsedilen meziyet ve özelliklere sahip olmayan kişilerin idare ettiği devlet ve siyaset ise durumun tam tersi demektir ve Allah'ın o devletin harap olmasına izninin çıktığı vakit olarak sezilebileceğini belirtir.

Tüm sözlerinden anlaşılmalıdır ki, İbn Haldun'un düşüncesinde halkın gönüllü itaati ve idarecinin zulme dönüşmeyen bir yönetimi, baskı ile uygulanan otoriteden üstündür.

Toplum Türleri ve Otorite ile İlişkileri

¹⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 353.

¹⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 318.

¹⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 318.

İbn Haldûn, felsefe tarihi boyunca pekçok düşünürce kabul gören; devletlerin de tıpkı diğer organizmalar gibi doğup, gelişip, öldüklerini varsayan organik teoriyi desteklemekte idi. Devletler asabiye ile oluştuktan sonraki aşamalarını, bedevi ve hadari toplum türlerinin doğuş nedenleri ile birlikte ortaya koyar.

İbn Haldûn'a göre insanların biraya toplanarak cemiyetler halinde yaşamaları, tabiatlarının gereği sosyal bir varlık olmalarındandır. Birlikte yaşadıkları bu yere filozofların "medine" adını verdiklerini ve umrana tekabül ettiğini belirtir.¹⁷ Ona göre; insanların yaşam biçimlerinin farklı olmasının nedeni, geçinme biçimlerinin farklı olmasıdır.¹⁸ Bireylerin biraraya gelerek cemiyetler halinde yaşamalarının nedeni, hayatta kalabilmeleri için gereken geçinme amaçlı ihtiyaçlarını işbirliği yoluyla temin etmelerindedir. İbn Haldûn, öncelikli amacın hayatta kalabilmek olduğunu ve ancak bu sağladıktan sonra lüks ihtiyaçların geldiğini vurgular. Çünkü hayatta kalabilmek için zorunlu geçim tedarikinden sonra yerleşik hayata geçmek, arkasından sanat, bilim ve ilim üretmek, bunlarla bağlı olarak da şehir hayatının gelişimi görülür. Tüm bunların yanında İbn Haldûn iktisadî fikirleriyle aslında Aristo'dan gelen pratik aklın gereği etik, iktisat ve siyaset yaklaşımını devam ettirmektedir.¹⁹ Dolayısıyla İbn Haldûn iktisadî ve siyasî gelişmelerin tarihi koşullar neticesinde birlikte açığa çıktığını vurgular.

Çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile millet ve kavimlerin hallerinin de değişeceği hususunun dikkatten kaçması tarihte vaki olan (ve gözden kaçan) gizli hatalardandır. Bu husus çok kapalı ve son derece gizli olan bir hastalıktır. Çünkü bu husus uzun çağlardan sonra vukua gelir. Onun için de çok az sayıdaki şahıslar hariç hemen hemen hiç kimse bunun farkına varmaz. Bunun sebebi şudur: Milletlerin ve alemin ahvali, cemiyetlerin adetleri ve dindarlıkları bir tek vetire (süreç) ve istikrarlı bir yol üzere devam etmez. Bu cihet günler ve zamanlar geçtikçe vukua gelen bir değişiklik ve bir halden diğer hale intikalden ibarettir. Nitekim bu husus (ve değişiklik) şahıslarda, vakitlerde ve şehirlerde de mevcuttur. Ülkelerde, bölgelerde, zamanlarda ve devletlerde de durum böyledir. Kulları arasında Allah'ın cari sünneti ve kanunu budur.²⁰

Görüldüğü gibi İbn Haldûn, bütüncül ve tamamlayıcı bir bakış açısına

¹⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 125.

¹⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 273.

¹⁹ Daha fazla bilgi için bkz: Özel, Mustafa, "Bir iktisat klasiği olarak İbn Haldun'un *Mukaddime'si*", *Dîvân İlmi Araştırmalar* sy. 21 (2006/2), s. 1-8

²⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 96.

sahiptir. Dünyevî hukukun kanunları olan gerçeklik alanının ilkelerini, ideal hukuka doğru evrilmeyi sağlayacak biçimde, bir süreçler bütünü olarak görmektedir. Dolayısıyla hem bireyin bulunduğu evrimsel basamak, hem de toplumun aşaması hangi zorunlu ilkeyi açığa çıkarıyor ise ona göre; davranılması gerektiğini analiz etmektedir. Nitekim dünyevî hukuk ile dinî hukuk arasında bir boşluk oluşturan ya da dünyevî hukukun gereklerini yerine getirirken şeriatın bir kenara bırakılması gibi bir yaklaşım sergilememektedir.

İbn Haldûn, sosyal hayat kurulduktan sonra da “birinin saldırılarından kendilerini korumak için”, insan tabiatının bir yönü olan hayvanî yanından doğan düşmanlık ve zulümlerden kaçınmak için, insanların bir otorite ve güce yani yöneticiye ihtiyaçları olduğunu ifade ettiğini belirttik.²¹ Üstelik hüküm verecek otoritenin insanların kendilerinden biri olmasını da zorunlu görür. “Devletin manası” ona göre; diğer insanlara üstün gelmiş, iktidarı ele geçirmiş ve ötekileri kendisine itaat ettirmiş “otorite” demektir.²²

Ayrıca biat etmenin manasını açıkladığı yerde, İbn Haldûn, felsefi literatürde sıkça ifade edilen “toplum sözleşmesi” yaklaşımına benzer açıklamalarda bulunur. Ona göre; emre biat “ahit yapmak” niteliklidir. Bey’a (satmak, satın almak) kelimesinin kökünden türemesinden hareketle lafzın sözleşme yaparken “el verişmek” manasına geldiğini belirtir. Şeriat ıstılahı içeren ayet ve hadis örnekliği ile “halifelere biat”in de ant içmek biçiminde ve aynı şekilde olduğunu savunur.

Bu anlaşma biçimi, zoraki değildir ve gönüllü olarak gerçekleştirilir. Hatta zoraki olanın İmam Malik’e göre bir hükmü olmadığını da altını çizer.²³ Nitekim örfteki manasını kişinin sultan ve imamına karşı riayet etmesi gereken hak ve hukuku olarak netleştirir.²⁴

BEDEVİLİK TANIM VE KANUNLARI

İbn Haldûn’un bedevilik ve şehirlilik hakkındaki temel önermelerine baktığımızda, ilkçağlardan bu yana kabul edilen insanın sosyal varlık olduğu fikrini desteklemektedir. O da, “İnsanlar biraraya toplanarak cemiyetler halinde yaşarlar.”²⁵ demektir. Bir diğer temel ilkesi de “toplumların yaşamları geçinme usullerine bağlı olarak değişkenlik gösterir”²⁶ olur. İbn Haldûn’a göre bedevilik, hadarilikten önce gelir ve üstelik şehir hayatının

²¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 127.

²² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 128.

²³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 443.

²⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 444.

²⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, ss. 125, 127.

²⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 273.

kaynağı bu bakımdan badiyedir.²⁷ Bedevilik göçebe, gezgin ve yerleşik bedevilerden oluşur. Göçebe bedevilerin hayatı daha basitken, aşama aşama gezgin ve yerleşik bedevilerde biraz daha karmaşık bir hal alır. Ona göre; bedeviler hadarilere göre hayır ve iyiliğe daha yakındır.²⁸ Aynı zamanda bedeviler hadarilerden daha cesurdur.²⁹ İbn Haldûn'un düşüncesinde, bedevilikte henüz mülkün, yani devletin ortaya çıkmadığı, daha ziyade ilk hali mahiyetindeki reisliğin görüldüğü bir umran ile karşılaşırız. Badiyede ancak asabiye sahibi kabileler yaşar³⁰ demektir.

Ona göre; hadari umran ise tam olarak devlete tekabül eder. Kabile reisliğinin bir sonraki aşamasını hükümdarlık olarak belirtir. Riyaset (kabilelerin yönetim şekli) ise mülke (devlete) dönüşür. Yine İbn Haldûn'a göre, göçebe dönem toplumun henüz evrimsel manada ilk halidir ve saflık içerdiği kadar kabalık da içerir. Henüz ilim ve sanat gibi nitelikler göstermemeleri ve davranış biçimleri bağlamında cesaret ve metanetli olmaları bakımından bir kabalığa işaret etmektedir. Bu bağlamda göçebeliğin kabalığı medeni hayatın kibarlığından önce gelir. Bedeviliğin bir başka özelliği olarak da, göçebe ve vahşi hayat yaşayan milletlerin mülkünün daha geniş olduğunu ifade eder.³¹ Bedeviler mamur şehirlerde yaşamaya güç yetiremezler.³² Bunun yanında, yine de bedevî toplumların da amaçları nihâf anlamda medenileşmektir.

HADARET TANIM VE KANUNLARI

İbn Haldûn, hadareti, umranın gayesi ve ömrünün sonu olan ve umranın fesadını haber veren³³ olarak açıklar. Hadarî toplum türünde, bedevilikten geçiş yaşanmış ve artık "hayatta kalmak" için değil, "mal için faydalı olan makam ve şeref"³⁴ uğruna bir mücadele ve dayanışma türleri vardır. Ona göre; bedevilikte nasıl ki bedevi toplum saflığı ve kabalığı siyasi, iktisadi, sosyal hayata yansıyor ise, hadariliğin zerafet unsurları da hayatın tüm alanlarına yansır.³⁵ Ayrıca bolluk ve yoksulluk bakımından bölgeler arasındaki farklılık, şehir ve kasabaların hallerine benzer.³⁶ Fakat İbn Haldûn, tüm bu gelişme ve yerleşik hayata geçişteki kasabaların, şehirlerin ve kalelerin kuruluşunu halk için zarurî bir ihtiyaç olarak görmez. Zarurî

²⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 276.

²⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 278.

²⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 281.

³⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 285.

³¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 321.

³² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 760.

³³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 279.

³⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 808.

³⁵ Cabiri, *İbn Haldûn 'un Düşüncesi, Asabiyet ve Devlet*, s. 294, 295.

³⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 762.

olmadığı için de kendi istekleriyle biraraya gelip, bu binaları yapmadıklarını, bunları yapmaya hükümetler tarafından zorlandıklarını düşünür. Ücretle de hükümetler tarafından teşvik edildiklerini vurgular.³⁷

Görüldüğü gibi İbn Haldûn, olgusal gerçeklik verileri üzerinden hadari toplumların yapısal ilkelerini ifade etmektedir. Ona göre; “şehir ve kasaba halkı bir defada ve bir dönemde büyük oranda gayrimenkul edinemezler. Yavaş yavaş baba ve akrabalarından tevarüs eden miras ile mülk edinirler. Böylece birden çok mülk, birden fazla şahısların elinde toplanır.”³⁸ “Bundan dolayı da edindikleri servetleri ve kendilerini koruyabilmek için makam ve nüfuza muhtaçtırlar.”³⁹ “Şehirlerde medenî hayat ve kültür seviyesindeki yükseklik devletin güçlenip kökleşmesi ile mümkün olur.”⁴⁰ Devletin gücünün artması ile birlikte yaşam biçimiyle şekillenen uygarlık ve kültürle bağlı özelliklerinin de artacağına vurguda bulunmaktadır. Bu kısımda şehirleşme politikası ile çevre politikasının nasıl içiçe olduğunu da ortaya koymaktadır. Bir şehir inşa edilirken güvenliği ve sağlığına yönelik tedbirler alınmaz ve buna yönelik dikkatli bir şehirleşme uygulanmazsa, şehrin hastalıklara mahkûm olacağını sözlerine ekler.⁴¹ Öte yandan “şehirlilerin, idarecilerin baskıcı yönetimlerine katlanmak zorunda kalmaları, onların kuvvet ve cesaretlerini giderir, kendilerini koruma gücünden mahrum olurlar.”⁴² Fakat ona göre; hiçbir şehirli kent hayatını zor görmedikçe bedevî hayata geri dönmeyi arzu etmez. Çöllerdeki kabile ve aşiretler ise birtakım faydalar temin etmek konusunda şehirlilerin ürünlerine muhtaçtır ve onlara bu nedenlerle mağlup olurlar.⁴³ İbn Haldûn’a göre, “medenî hayatın neticesi olarak dünyayı cemiyetler halinde imar etmek tabii yaşayışın sonunu getirmektedir, zevk ve refaha dalış da devletin zevalini bildiren alametlerdir”⁴⁴ Bazı şehirler diğer şehirlerde bulunmayan sanatları da üretirler. Şehrin ahali geçimlerini bu sanatlarla sağlarlar.⁴⁵ Devletlerin baş şehri olan şehirler, herhangi bir şekilde devletin yıkılması ile harap olur.⁴⁶ Böylece İbn Haldûn bedevilik ile hadarilikteki, birey, toplum ve otoriteler arasındaki ilişkilerin değişimini idari, siyasi, ekonomik ve sosyal unsurları ile birlikte açıkça ifade etmiş olur.

³⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 717.

³⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 765.

³⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 767.

⁴⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, ss.768-772.

⁴¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 725.

⁴² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, ss. 282-284.

⁴³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 335.

⁴⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 773-778.

⁴⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 783.

⁴⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 779

Ona göre, mülkün liderle kendisini iktidara taşıyanlar arasındaki ilişkiler, hâlâ bedevi safhadaki gönüllü bağlılık özelliklerinde devam etmektedir. Bundan dolayı lider bu grupları iktidarının nimetlerinden faydalandırmaya mülkün ilk aşamalarında devam eder. Başkan böylece memleketi tek başına idare etmeye başlar; idare işlerinden tamamıyla başkalarının ellerini çektirir. “Böylece kendi ululuğunu, kendi şahsında toplar; iktidarı paylaşmaktan diğerlerini uzaklaştırır. Devletin ilk hükümdarı bazen bunu gerçekleştirebilir. Asabiye sahipleri engel olduğu için bazen ancak o devletin ikinci ve üçüncü hükümdarları bunu başarır” dedikten sonra, Mümin 40/85 “Allahın kulları hakkında geçerli olan kanunu budur” ayeti kerimesi ile bitirir.

İbn Haldûn’a göre, devletin ileri aşamalarında egemenliğini tam bir biçimde kuran lider, bu egemenliği kendine yakın olan başkaca gruplara kadar uzatmak ister. Elbette onlar tarafından bu yeni durum tepki ile karşılanacaktır. Çünkü beklentileri liderin otoritesine ve iktidarın sağladığı nimetlere ortak olarak yaşamaktır.⁴⁷ İbn Haldûn liderin kuruculuk dönemi ile sonrasındaki ilişkilerini açıklarken, insan doğası hakkındaki teorisini destekler nitelikte gerçekleştirir. Ona göre; insanın hayvanî olan doğasında “kibir”, “bencillik”, “kudret iradesi”, “asabiye kurma” ve “başkalarına hâkim olma eğilimleri” vardır. Yine ona göre; devletin ilk aşamasında lider, egemenlik sağlamasına yardımcı olan asabiye bağlarıyla hareket eden gruplara, ihtiyacı olduğundan bol lutûfta bulunur. Bu yakın çevre ilk zamanlarda servet sahibi olurlar. Bu refah dolu ve güvenli hali artırmak isterler. Fakat İbn Haldûn bu düşünceye hükümdar bile sahip olsa, büyük bir hata olduğunu ifade eder. Hükümdara başka asabiyelerin ve halkın fırsat vermeyeceğini, malum gruplara ise hükümdarın müsaade etmeyeceğini vurgular.⁴⁸

Sonra bunun ortaya çıkmasında, İbn Haldûn’a göre, kendi grubundaki insanların belli bir sorumluluğu vardır. Çünkü bu kişiler, daha doğrusu onların çocukları sürekli olarak lideri mülküne eriştirmede kendilerinin veya babalarının katkılarını öne sürerek rahatsız ederler. Bunlar lideri veya onun yerine geçen oğlunu küçümsemekten, kendi katkılarından dolayı gururlanmaktan kendilerini alamazlar. Liderin otoritesini kendilerine de yaymak yönünde kuşkulandıkları her türlü teşebbüsüne karşı koyarlar ve iktidarın lidere sağladığı her türlü nimetten aynı oranda pay almak isterler.⁴⁹ Devlet sahibinin gerek kendi grubunu, gerek diğer grupları

⁴⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 578

⁴⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, ss. 395, 396, 579.

⁴⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 396

ezmesi, onlara mutlak otoritesini kabûl ettirmesi, onların kendilerine güven ve cesaretlerini kaybetmelerinin birinci aşamasını teşkil eder. Öte yandan İbn Haldûn otorite ve ondan gelen hüküm ve kanunları; zora, baskıya ve korkuya dayanırsa, bu, halkın metanet gücünü kırar, mukavemet kabiliyetini yok eder, demektir. Bunlar neredeyse, kendilerine yönelen saldırılara karşı bile hiç bir şekilde kendilerini savunamazlar.⁵⁰

Bunun üzerine, anlaşılıyor ki, lider onları tasfiye etmek için başka birtakım güçleri oluşturmak isteyecektir. Bunlar başkanın iktidara sahip kendilerine borçlu olduğu bu önceki kişilerin tersine kendi siyasî güçlerini lidere borçlu olan insanlardır. Hükümdarın kendisini rahatsız edenlere karşı oluşturduğu yenilerin, liderin iktidarı ve mülkü üzerinde bir iddiaları ve talepleri yoktur. Onlar artık gerçekten birer yardımcı “memur” olacaklar, mülk sahibinin emirlerine itaat edeceklerdir ve liderin etrafında onun devletinin kendisine dayanacağı askerî ve sivil bürokrasiyi oluşturacaklardır. Lider bu yeni güçler sayesinde egemenliğini ve otoritesini güçlendirecektir. Bu demektir ki, kendi ailesinde kalmasını istediği iktidar gücünü tutmayı başarabilmiştir. Fakat aynı zamanda kendisini mülke eriştirmiş olan asabiye artık parçalanmıştır.⁵¹

Halifelik ve Hükümdarlık

İbn Haldûn’a göre, halifelik, imamet-i kübra (büyük imamlık)tır; devletin en üst makamıdır ve halife en yetkin devlet adamıdır; halifelik dünya işlerini dini bir siyasetle yönetmektir.⁵² Halifenin görevi İbn Haldûn’a göre peygamberi taklit etmektir. Peygamberle bağlı tüm görevleri yerine getirmesi gerekir. Dönemine kadar gelen halife için belirlenmiş genel nitelikler hakkında bilgiler veren İbn Haldûn, halifenin sahip olması gereken dört şart ;

- 1- İlim
- 2- Adalet
- 3- İktidar ve ehliyet
- 4- Duyu organlarının sağlam ve uzuvlarının eksik olmaması, şeklinde açığa çıkmaktadır.

İlimden kastını, özellikle Allah’ın emirlerini bilmeyen birini halife seçmenin caiz olmadığını belirterek açıklar. Adaletten kastı ise imamet dini bir vazife olduğu için, başka devlet memurlarının ve vazifelilerin denetimini yapacak kişinin ilk olarak kendisinin adil olmasını gerektirdiğini söyleyerek

⁵⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, ss. 403, 580.

⁵¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 403

⁵² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 407

vurgular.⁵³

Halifelik şartları içinde yaptığı açıklamalar, idari işler konusunda özellikle hilafet makamındaki kişiye ilmi şart koşmadaki gayeyi, müçtehid olup, başka fikirleri taklit etme zayıflığına düşmemesi için de önemser. Adaletli olması, dediğimiz gibi emrindeki memurları adaletle yönetebilmesi için mühimdir. İktidar ve ehliyet şartı ise özellikle “savaşları basiretle yönetmek, asabiye ve dehanın keyfiyetlerini bilmek, dini korumak, düşmanla savaşabilmek, devlet ve milletin maslahat ve menfaatlerini gözönünde tutup idari işlerde pişmiş olmak” nedenleri ile elzem görür. Duyu organlarının ve uzuvlarının tamlığını ise vazifelerini hakkıyla yerine getirebilmesi için şart olduğunu savunur.⁵⁴

Öte yandan İslam geleneğinde çeşitli hadislerle dayanarak öngörülen, nesep bakımından Kureys'ten olmak kriterini ise şart olarak görmediğini belirtiyor. İlk dört halifeden sonra İslamî yapıda halife kalmamıştı. Hz. Ömer'in ölümünden sonra kurulanların ise halifelik değil hükümdarlık olduklarını belirtir.⁵⁵ Modern dönem halifelik tartışmaları da hala bu tarihi köklere dayanmaktadır.

Dolayısıyla İbn Haldûn'a göre halifelik dönemi devlet kurumları ile sonrası devlet kurumlarında ve uygulamalarında ciddi değişimler olmuştur. Halifelik döneminin sahabelerden sonraki kısmına kadar ki kurumlar; imamlık, müderrislik, kadılık, şurtalık, adalet memurluğu, zabıtalık ve sikke vazifesi olarak yer alır.⁵⁶

Halifelikle ilgili dinî vazifeleri de tek tek irdelediği eserinde, İbn Haldûn, cemaate namaz kıldırma, fetva hizmetleri, kadılık, savaş, askerlik ve devlet hesap işlerinin aslında halifenin vazifeleri altında yer aldığını belirtir. Özellikle cemaate namaz kıldırma vazifesi ile halifeliği hükümdarlıktan daha şerefli ve yüksek bir makam olarak belirler. Döneme dair verdiği bilgilere göre, camilerin idaresi, halife ya da halife tarafından tayin edilen vezir veya kadının elinde idi. Cemaatin beş vakit namazı, cuma ve bayram namazları, husuf ve yağmur duası dâhil olmak üzere, halifenin ya kendisi ya da naibi tarafından kıldırılırdı. İmam ve hatiplerin tayin edilmesi vacip olmasa da halkın ortak faydası için ihmal edilmediğini de vurgular. İbn Haldûn, halifelik hükümdarlığa dönüştükten sonra halifeler kendilerini din ve dünya işlerinde halktan üstün gördükleri için, namazlara başkalarını imam tayin edip, sadece bayram ve cuma namazları gibi namazları kendilerinin

⁵³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 411

⁵⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 412

⁵⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 416

⁵⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, ss. 462-477

kıldırıldıklarını anlatır.⁵⁷

İbn Haldûn'a göre halifeliğin açık manası "insanlar için tabii olan hâkimiyetin umumî maksat ve arzulara göre iş görmeye sevk etmekten ibaret"⁵⁸dir. İbn Haldûn'un peygamberden sonraki bazı halifelerin özelliklerinden övgüyle bahsettiklerine baktığımızda açığa çıkan niteliklerini şu şekilde belirtebiliriz;

Halife Reşid'den bahsederken;

-İslam milleti nazarında haram sayılan büyük günahlara girmekten sakınmak,

-Giyimlerinde, süs kabilinde olan şeylerde, kullandıkları ve yediklerinde israftan uzak durmak,

-Göçebeliğin sadeliğini bırakmamak,

-Dinin özünden ayrılmamak.⁵⁹

Halife Memun'dan bahsederken;

-Dini, ilmi ve doğru yoldan ayrılmayan babalarının hareketlerini kendine örnek edinmek,

-Milletin temelleri olan dört halifenin yolundan ayrılmamak,

-Alimlerle münazara edebilme özelliğine sahip olmak,

-Namazlarında ve dinin diğer hususlarında Allah'ın çizdiği yoldan ayrılmamak⁶⁰ gibi özellikleri taşıyan devlet adamlarından övgüyle bahseder.

İbn Haldûn devlet adamlarına erdemli bir yönetimi tavsiye eder. Ona göre; "devletlerde mülki ve askeri mertebeler önemlidir; kılıç ve kalem ile devlet yönetilir."⁶¹

Ayrıca onun düşüncesinde, devlet teşkilatı içinde yer alan askerlik dairesi ile maliye ve sivil idaresi farklı süreçlerde önem kazanırlar. Başlangıçta asabiye'nin güçlü ve hayatta kalma mücadelesinin yoğun olduğu dönemde, ihtiyaçların az ve yaşama tarzının basit olması nedeniyle önemi büyük olan askeri daire, hanedanlık bedevilikten uzaklaşıp hadarete yaklaştığı oranda önemini kaybeder. Öte yandan mülkiye ve maliye dairesi önem kazanır.⁶²

Siyaset ve Devlet, halkın idaresini ve onları korumayı kendi üzerine almış bir kuruldur; Allah'ın hüküm ve kanunlarını amelde tatbik eden ve Allah'ın yeryüzündeki nasibi hükümdarlıktır. Şeriatler şahitlik etiği gibi

⁵⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 464, 465.

⁵⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 407

⁵⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, ss. 77-78.

⁶⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 80.

⁶¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 532.

⁶² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 532.

Allah'ın kullarını idare etmek üzere koyduğu kanunları da insan için hayırdır, onların menfaatlerine uygundur. Çünkü yalnız beşerî hükümler bilgisizlikten ve şeytanî heveslere uymaktan ibarettir.⁶³

Görüldüğü gibi, yalnız dünyevî kanunların, halk idaresi için yetersizliğini vurgulamaktadır. İbn Haldûn devlet adamının önemini çeşitli vesilelerle vurgular; siyasi kanunların devletin büyükleri ve o devletin akıl ve basiret sahipleri tarafından düzenlendiğini hatırlarak; buna siyaset-i akliye adı verildiği belirtir. Öte yandan şayet “Allah tarafından indirilen ve Şâri olan peygamber tarafından halka anlatılmış ve şeriat olarak milletlere tebliğ edilmiş olan kanunlar” ile devlet sevk ve idare edilir ise, buna dinî siyaset denileceğini ifade eder.⁶⁴

İbn Haldûn'un devlet adamları konusunda günümüz için oldukça sıradışı bir tespit ve ispatı vardır. Ona göre; “keskin düşünce ve zekâ, idareci için kusur sayılır. Çünkü zekâ fikrin ifrat derecesidir.” (...) haddinden aşırı zekâ şeytanın bir vasfı telakkî edilir”⁶⁵ Anlayışsızlık ve duygusuzlukla bağlı ahmaklığın da kusur olduğunu söyledikten sonra vasatlığın tercih nedeni olduğunu vurgular. Halife Ömer'in Irak valisi Ziyad bin Ebu Süfyan'ı sırf bu nedenle yani fazla akıl ile halka fazla yük yüklemeye sebep olacağından hareketle azlettiğini örnek olarak verir.⁶⁶

Fakat daha önce de değinildiği gibi, devleti yönetenlerin de huyları devletin devrelerine göre değişiyor.⁶⁷

Halifelik'in hükümdarlık şeklini almasına dair görüşlerini belirttiği kısımda, İbn Haldûn, asabiye'nin amacının mülk olmasından hareketle, devletin isteğe bağlı değil, zaruri olarak kurulduğunun altını çizer. Dini ve mezhebi yaymak için de asabiye'nin şart olduğunu söyler. Bu gibi işleri gerçekleştirmek ancak bu kuvvet ile mümkün olacağı görüşündedir. Bugünün terminolojisi ile söylecek olursak hükümdarlar için belirlediği silah, savaş, halkı korumak ve diğer hükümetlerle mücadele etmek şeklinde dört tanedir dediği hükümdarlık vazifelerini, Milli Güvenlik ve Uluslararası İlişkileri sağlamak olarak ifade edebiliriz.

İbn Haldûn'a göre devlet içinde ve hükümdara bağlı olan kalem ve kılıç daireleri bazen o kadar güçlenir ki, hükümdarın yetkilerini tehdit eder. Hatta bazı hallerde hükümdarı istibdat ve hacir altına aldıkları bile görülür.

⁶³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 317.

⁶⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 406.

⁶⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 405.

⁶⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 404.

⁶⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 429.

Daha ileri giderek hükümdarın azli ve tayin etme işine bile yeltenirler. ⁶⁸ Bu durum, ona göre; mülkün melike ve saltanatın sultana hâkim olması şeklinde kendini göstermektedir. Bu noktada devletin bünyesindeki bürokrasi devlet başkanı olan padişaha bile hükmetmektedir. Bürokrasiye karşı dikkatli ve anlayışlı olmayan hükümdarların akıbetleri pek iyi olmamaktadır. İbn Haldûn, bu nedenle hükümdarların kanun-i kadim dedikleri hanedanlıktaki idarî ananelere bağlı kalma mecburiyeti hissettiklerini düşünür.

İbn Haldûn'a göre devlet, çeşitli yollarla halktan aldığı vergileri ve temin ettiği gelirleri, cimrice davranmadan ve vakit kaybetmeden çeşitli yollarla tekrar halka aktarmalı, piyasaya sürmeli, böylece iktisadi hayata hız, ticari faaliyetlere gelişme ve büyüme imkânı kazandırmalı, bu suretle güçlendirilmelidir. Mal elde etmenin, memleketi mamur hale getirmekten başka yolu yoktur.⁶⁹ Aşırı vergilerle hükümet, halkı baskılayıp, bunları ödemeye mecbur kılıp, şiddet kullandığı zaman bu zillete katlananların hileye başvuracağını belirtir.⁷⁰

Devlet Otoritesinden Doğan Zulüm ve Vazî Kavramı

İbn Haldûn zulüm sözkonusu olduğu zaman sahibinin elinden malının nedensiz ve karşılık ödenmeden alınması zannedildiği belirtir. Fakat ona göre; bundan çok daha geniş manalar içerir. Başkasının mülkünü almak, zorla çalıştırmak, şeriatın farz kılmadığı ya da yapamayacağı işler yüklemeyi de zulmün türleri arasında sayar. Ona göre; haksız vergi de, hak olandan fazla vergi de zulümdür. Devletin ve umranın çökmesine ve mahvına sebep olan en önemli nedenlerden birinin de halkın ürettiği malı ucuz alıp yüksek fiyatla yine halka satmak olduğunu söyler.

Ona göre; insanların bu ve benzeri hususlardaki hukukunu tanımayan durumlar zulüm, sebep olanlar da zalimdir. Tüm bu zulüm türleri umranda yaşayanların şevk ve hevesini yok ederek büyük zararlar verir. Devlet otoritesi tarafından yapılması mümkün zülümlere, malını parasız almak, ailelerine tecavüz etmek, haksız yere kan dökmek, namuslarını kirletmek gibilerini ekler. Butür zulümlerin ani fitnelere ve bozgunlara sebep olacağını ve daha büyük zülümlere kapı aralayacağını vurgular.⁷¹

Bilinmelidir ki, zulmü haram kılmasından Şari'in kastettiği ve gözettiği hikmet işte budur. Umranın yıkılmasına ve harap olmasına yol açan hususlar bundan kaynaklanır. Umranın fesada uğraması ve harap olması ise,

⁶⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt., s. 532

⁶⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt., s. 572

⁷⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt., ss. 315, 333

⁷¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt., s. 570-574

insan nevinin inkıtamını ilan eder. "Beş zaruri" maksadın tümünde şeriatın riayet ettiği hikmet budur. (Dini hükümlerin ruhu, zulmü yok etmek ve adaleti getirmektir). *Beş zaruret ise şunlardır: Dini muhafaza, nefsi muhafaza, akli muhafaza, nesli muhafaza, malı muhafaza.* Görüldüğü gibi, zulüm umranın tahrip edilmesine yol açması suretiyle insan nevinin ve nesilinin kesilmesini ilan edince, haram kılma hikmeti onda mevcuttur, demektir. Bu yüzden zulmün yasaklanması mühim olmuştur. Zulmün, haram olduğunu gösteren ayet ve hadislerdeki deliller, sayılmayacak ve belli bir esasa göre zabt ve tesbit edilmeyecek kadar çoktur. Herkes zulmetme gücüne sahip olsaydı, herkes tarafından işlenmesi mümkün olan zina, katl ve içki gibi beşer nevi için zararlı (ve müfsit) olan günahların karşılığında konulan, menedici cezalar ve müeyyideler zulmü önlemek için de mutlaka konulurdu. Fakat kendisine güç yetmeyenden başkasının zulme gücü yetmez. Zira zulüm, sadece kudret ve otorite sahibi olanlardan vaki olur. Bu yüzden şeriat, zulme kadir olan şahsın, vicdanında manevi bir müeyyide (vâzi) hasıl ederek, böylece zulümden el çektirmektedir. Ve "Rabb'in kullarına zulmetmez" (Fussilet, 41/46).⁷²

Makasud'us Şeria olarak bilinen beş hükmün nedenini açıklayan İbn Haldûn, diğer İslam Ceza Hukuku meselelerinin de nedenlerini açıklamaya yönelik cevaplardan örnekler vererek, İslam'da cezalandırmanın dahi zulmü amaçlamadığını ısrarla vurgular. **Vâzi kavramı** özellikle dinin insan vicdanında oluşturduğu Allah korkusu ve ülfetine işaret etmesi bakımından önemlidir. İbn Haldûn'un burada vahye boyun eğen Müslümanın daha fazla beşeri kanuna ihtiyaç duymayacağını vurgulamak istediğini düşünüyöruz.

Hz. Ömer'in " Bir kimseyi şeriat edeplendirmezse, onu Allah da edeplendirmez" sözlerine atıfla vâzi hükmünü savunur. Çünkü İbn Haldûn'a göre "şer'i kanunlar insandaki cesareti ve direnci kırmaz. Çünkü bunlardaki müeyyide zatıdır."⁷³ Ona göre; şeriatın müeyyidelerine gönüllü tabiyetin esas olduğunu biliyoruz, bu kısımda hükümetlerin kanunî müeyyidelerinin zoraki ve boyun eğme vaziyetine dönüştüğü için insanlarda cesaret ve dayanıklılığı azalttığını vurgulamaktadır.

İbn Haldûn'a göre halifenin vazifeleri arasında yer alan, halk arasındaki anlaşmazlık ve husumetleri halletmek vazifesi, yargı sistemi ile ilgilidir. Ona göre; bu davaların Kur'an ve hadislere dayanan Şer'i hukuk kurallarına göre çözümlenmesi şart olduğundan, halifelüğün genel vazifeleri arasında yer alır.

⁷² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 587.

⁷³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 284

Özellikle İslamiyetin ilk zamanlarında halifeler, kadılık vazifelerini kendileri yerine getirir, başkalarına devretmezlerdi. Bu yetkiyi ilk devreden Hz. Ömer olmuştur. Ebu Derda'yı Medine'de kendisi ile birlikte davalarda hükümden sorumlu tutmuştur. Basra ve Kûfe için de kadılar tayin etmiştir. İbn Haldûn Ebu Musa'ya yazdığı meşhur talimatnamesinde kaza ile ilgili genel hükümleri içeren, günümüz terminolojisiyle söyleyecek olursak yargılama hukukunun ilkelerini içeren, atıflarda bulunur.⁷⁴

İslam Hukuku'nda yargılama hukuku tarihi açısından, mektubun özellikle tarafsızlığa önem vermesi, eski hukuklarda rastlanan keyfi delilleri kaldırıp objektif delilleri şart koşması, bu tür delillerin bulunmadığı durumlarda yemini onların yerine ikâme etmesi, hukuk tarihinde ileri bir anlayış olarak kabul edilmektedir.⁷⁵

⁷⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I. Cilt, s. 467, 468.

Hz. Ömer'in Ebu Musaya talimatnamesi;

Ey Ebu Musa! Halk arasındaki davaları halletmek sağlam bir farz ve ona göre amel edilmesi gereken bir sünnettir. Huzurunda iki kişi muhakeme edildiğinde, evvela her ikisinin sözlerini iyice anla; çünkü ancak davalar anlaşıldıktan sonra hüküm verilir ve hüküm yerine getirilir. Amelde tatbik edilmeyen hak ve adalet sözlerinin faydası yoktur. Davacılar önünde hüküm meclisinde hazır bulduklarından her hususta adalet kaidelerine göre iş gör ki, onlardan üstün olan haksızlık yapacağına (lehlere karar vereceğine) heves etmesin. Zayıf olanı da senin adaletinden ümidini kesmesin.

Ey Ebu Musa! Hak dava eden hakkını delil ve şahitleriyle ispat eder. İnkâr edene yemin ettirilir. Helali haram, haramı helal yaparak barışmalar müstesna olmak üzere, davacı Müslümanlar barışabilirler. Birgün davayı halledip hükmettikten sonra, ertesi günü aklını işleterek, çünkü hükümünün doğru olmadığını anlar ve doğru hal çaresi bulursan hakka başvurmaktan seni hiçbir sebep alıkoymasın. Çünkü hak ve adalet daha eskidir. Hakka dönmek yanlış yolda devam etmekten hayırlıdır.

Ey Ebu Musa! Kur'an'da ve Sünnette olmayan ve tereddüt ettiğin bir meseleyle karşılaştığında iyice düşün. O hadisenin benzerlerini araştır. Kur'an ve hadislerde bulamadığın hususlarda benzerlerine kıyas ederek hükmet.

Bir kimse hak iddia ederse getireceği delilleri için ona mühlet ver. Tayin edilen sürede davasını delil ve şahitleriyle ispat ederse, iddiasını kazanır, yoksa aleyhine hükmedilir. Çünkü bu yolda hareket etmek şüpheleri giderir; hak açık bir şekilde gözükür.

Müslümanlar bir diğerine karşı adil şahittirler. Onlar birbirlerinin leh ve aleyhinde şahitlik edebilirler. Ancak had cezasına çarptırılarak kamçıyla kırbaçlanmış olanlar, yalan yere şahitlik ettiği kesin olanlar ve yalan yere kendisini nesep ve dostluk bağıyla birbirlerine nispet edenler bunun dışındadır. Çünkü şer'i hükümlerde davaları ispat için şahitlerin cerh edilmemiş (fikirleri çürütülmemiş) olmaları şarttır. Şari kınanmış, suçlu kimseleri şahitlik ve yemin etmek hakkından mahrum etmiştir.

Ey Ebu Musa! Hasımların muhakeme edilmeleri sırasında üzüntü, sıkıntı ve bezginlik ifade eden söz ve davranışlarından sakın.

Şüphesiz hak yerinde karar kular ve sahibini bulursa Allah'ın verdiği sevap çok büyüktür ve Allah böyle yapmanın adını yüceltir vesselem!

⁷⁵ Arı, Abdüsselam, Hz. Ömer'in Ebu Musa El-Eş'Arî'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2, 2003, s. 88.

Dolayısıyla hadiselerde emsal olup olmadığını araştırarak kıyasla hükmetmenin önemine atıfta bulunması, delillerin toplanmasında dikkat edilmesine, şahitlik ve ispat yükümlülüğünün yerine getirilmesine, davacıları dinlerken hakimin ahlaki gücü ve dürüstlüğü zedeleyecek tavırda bulunmamasına kadar detaylara işaret etmesi de bunlar arasında sayılabilir.

Aklî siyaset ve Şer'î siyasetin Toplumsal Huzur İle İlişkisi

İbn Haldûn'a göre devlet otoritesi; aklî siyaset ve şer'î siyaset olmak üzere iki biçimde uygulanabilir. Bu kısımda devletin mülk ve hilafet, devletin idari teşkilatı, kuruluşu, gelişmesi, yıkılması, asabiye ve iktisatla münasebet biçimleri ile otoritesini nasıl uyguladığı ortaya konur. İbn Haldûn'a göre aklî siyaset sadece dünya menfaatlerini temin etmekle ilgilenmektedir. Şer'î siyaset ise gerek dünyevî gerekse uhrevî menfaat ve saadete vesile olacak bir devlet otoritesinin uygulanması anlamına gelmektedir.⁷⁶

Böylece hilafetin manası açıkça anlaşılmış olmasını sağlamaktan başka şu husus da ortaya çıkmış bulunmaktadır:

İbn Haldûn, yönetim çeşitlerinden tabii mülk, siyasî mülk ve hilafet biçiminde üç mülk tabiri kullanmaktadır. Tabii mülk, tüm halkı hakkın gerektirdiği şekilde sevk ve idare etmektir.⁷⁷ Siyasî mülk, dünyevî maslahatların dikkate alınarak, zararların giderilmesi amacıyla aklı düşüncenin gereğine göre tüm halkı iş görmeye sevk ve idare etmektir."⁷⁸

İbn Haldûn'a göre, aklî siyasetin çıkışı, insanın bu dünyadaki hayatını güvenli bir biçimde devamını sağlayabilmesi ve geçimini sağlayıp refaha ulaşabilmesindedir. Dinî siyasetin vaadi ise, insanın hem bu dünyadaki hem öbür dünyadaki hayatını ve menfaatlerini sağlamaktır. Bu nedenle dinî siyaset, daha büyük bir amaç ve saadet umut etmekte, her iki âlemde kurtuluşu için hizmet etmektedir.

İbn Haldûn yine yukarıda işaret ettiğimiz gibi bu iki siyasetin koymuş olduğu kanunlar arasında nitelik bakımından önemli bir farklılığın olduğunu düşünmektedir. Dinî siyasetin kanunlarına onları kabûl edenlerin gönüllü bir itaat ile içselleştirmeleri nedeni ile aklî siyasetin kanunlarından daha yüksek değer atfeder.⁷⁹ Fakat aklî siyasetle hükmeden idareciler işini bilerek yaptığı, aklî siyasetin kanunlarına uyararak hareket ettiği durumlarda ona da itaati onaylar. Onun düşüncesinde zulüm olmadığı sürece aklî siyaset de

⁷⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 616.

⁷⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 406, 410, 429.

⁷⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 407.

⁷⁹ Uludağ, Süleyman, *İbn Haldun, Mukaddime*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2017, s.

tarihin koşullarında bir gereklilik olarak açığa çıkar.

İbni Haldûn'a göre aklî siyasetin de iki boyutu vardır.

1- İlki, devletin sağlam yönetilmesini amaçlayan maslahatlar ile sultanın menfaatine göre yönetmek şeklindedir. Bu yönetimin hikmet ve akla dayalı olduğunu vurgular; İslam dini sayesinde gerçekleştirilen yönetimde ise Yüce Allah'ın buna muhtaç kılmadığını düşünür. Çünkü İbni Haldûn'a göre şeriat bir devletin idaresi için gereken bütün hükümleri içermektedir.⁸⁰

2- Aklî siyasetin ikinci boyutu ise, tamamen hükümdarın menfaatlerine odaklıdır. Şiddet ve zulümle nasıl iktidarın sürdürüleceği düşünülmektedir; zamanın Müslüman ya da kâfir bütün hükümdarlarının bu sistemle yönettiğini vurgular. Bir farkla müslüman hükümdarların güçleri oranında İslam şeriatini tatbik etmeye çalıştıklarını söyler.

Aklî siyasetin kanunları, a-) Şer'i hükümlerden, b-) birtakım ahlak kurallarından c-) toplumdaki kural ve kaidelerden ç-) güç ve asabiye bakımından önce şeriata, sonra kurallar bağlamında hükemaya, süreç yönetimi bakımından kendinden önceki hükümdarlara tâbi olunması şeklindedir.⁸¹

İbn Haldûn, aklî siyasetin zulme dönüşen uygulamalarına atıflarda bulunarak, sıklıkla hertür zulmün umranın yıkılmasına sebep olacağını çeşitli vesilelerle açıklar. "Hükümdarın ve devletin hali, umranın suretidir" diyerek Mesudî'den nakille Kral Behram'ın hikâyesini anlattığı yerde zulmün bir devlet için nasıl bir yıkıma sebep olacağını örnekendirir.

Kral Behram'ı, zulüm yapma ve hanedanlığa karşı ifa etmesi gereken görevleri ihmal etme hali üzere görünce, bunu inkar maksadıyla Mobezan'ın tariz yolu söylediği sözlere dikkat ediniz. O, bu hususu baykuşun diliyle bir darb-ı mesel halinde anlatmıştı: Hükümdar bir kere bir baykuşun sesini işitmiş, bu sesin ne manaya geldiğini Mobezan'a sormuş, o da şöyle cevap vermişti: Bir gün erkek bir baykuş, dişi bir baykuşla evlenmeye karar vermiş, dişi (mehir olarak), Behram zamanında harap olmuş yirmi köyün kendisine verilmesini şart koşmuş, erkek bu şartı kabûl etmiş ve dişi baykuşa, Şayet Behram'ın hükümdarlığı devam ederse, ben sana yirmi değil, yüz köyü arpalık olarak verdim gitti, arzu ettiğin şartların yerine getirilmesi gayet kolay demişti. Bu sözleri işiten hükümdar, derhal gaflet uykusundan uyandı, Mobezan ile başbaşa bir görüşme yaptı, bu misalden neyi kastettiğini sordu. O da şunları söyledi: Ey hükümdar! Mülkün izzeti, sadece

⁸⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 616

⁸¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 616, 617.

dini ahkamla (ve kanunlara riayetle), Allah'a itaat hali içinde onun emir ve yasaklarına göre hareket etmekle gerçekleşir. Hükümdarsız şeriatın kıvamı olmaz, (devlet ve siyaset) adamları olmadan, hükümdarın izzeti olmaz.⁸²

İbn Haldûn'un buraya kadar anlattıklarından özetle, bir devlette zulüm olarak gerçekleştirilebilecekler arasında şunlar yer alır;

- Aşırı vergilendirmeler,
- Halka baskı ve zorlayıcı uygulamalarda bulunarak mallarına el koymak,
- Halkın yerine bazı meslekleri icra ederek, devletin kendi tekeline alması,
- Mal ve ürünlere dilediği fiyat belirlemeleri ile halkı satmaya zorlayarak geçim vasıtalarını engellemesi,
- Suç olarak netice bulmamış meselelerde insanlara suç itham ederek soruşturulmaları.

Tüm bunlar İbn Haldûn'a göre, hem şeriata aykırıdır, hem de devlete ve topluma zarar verici uygulamalardır.

Sonuç

İnsan sadece diğer bireyler ve toplum tarafından zulme uğramamaktadır; siyaset ve hukuk disiplinlerince genel kabul olan devlet zulmü de olgusal bir gerçekliktir. Günümüz insan hakları hukukunda temel haklar arasında yeralan yaşam hakkı, kölelik ve zorla çalıştırılma yasağı, adil yargılanma hakkı, düşünce ve ifade özgürlükleri, mülkiyet hakkı, özel hayatın gizliliği gibi hakların, çağın kavramsal çerçevesi bağlamında *Mukaddime*'de yer aldığını görüyoruz. Bu bağlamda özellikle hukuk araştırmacıları, İbn Haldûn'un tarihteki olgusal gerçeklikler üzerinden "bedevi ve hadari toplumlarda gözlemlediği hak ihlallerinin (zulüm fiillerinin) insan türünün bekası ve medeniyet üzerindeki sonuçlarından hareketle somut, pratik bir insan hakları teorisi ortaya koyduğu"⁸³ nu düşünürler. Biz de bu yaklaşımla hemfikiriz.

İbn Haldûn'da hukukun amacı, insan davranışlarını belli bir takım kurallarla yönetmek ve kontrol etmek yoluyla biçimlendirmektir; işlevi ise bireyin eylemleri için güvenilir bir yol inşa etmek olarak açığa çıktığını görüyoruz. Bu konuda en iyi ve en güvenilir olanın nebevi hukuk yani İslam şeriatı olduğunu savunur. Fakat İbn Haldûn için hukukun uygulama biçimleri olgusal alanda farklı değişim ve dönüşümleri geçirmiştir. Nebevi

⁸² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 584.

⁸³ Ergül, Ergin, *Hukukçu ve Siyaset Bilimci Kimliğiyle İbni Haldun, Toplum ve Devlet Kuramının, Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları Boyutu, Adalet Yayınevi, Mayıs , 2018, s. 169.*

dönemde peygambere ve şer'î hukuka gönüllü itaat ve ülfet ile sağlanan toplumsal huzur, peygamber sonrası dönemde aynı biçimde gerçekleştirilememiştir. Fakat sonraki halifelerin de övgüye değer niteliklere sahip olduklarını ve şer'î ahlaka uygun davranışlarının toplumda huzur bağlamında karşılığının olduğunu vurgulamıştır. Devletin öncelikli olarak iktidarını sürekli kılmasında gönüllü itaat koşulları oluşturmayı benimsemesi, zulüm ve istibdattan uzak kalmayı temel ilke olarak kabul etmesi önemlidir. Bu bağlamda İbn Haldûn, yaşadığı dönemde güçler ayrılığı olmayan biraradaki idari ve yargı teşkilatının yönetim biçimlerini analiz etmekteki metodu, emprist ve pozitivist hukukun metoduyla benzerlik arz etse de, ilke ve kaidelerin inşa ettiği ahlak ve hukuk alanını da oldukça güçlü analizleri ile desteklemektedir.

KAYNAKÇA

İbn Haldûn, Çev: Akyüz, Vecdi, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, Et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rihletuhu Garben ve Şarkan, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004.

İbn Haldun, *Mukaddime*, C; I-II, yayına hazırlayan Dr. Arslan Tekin, İlgi Kültür Sanat Yayınevi, İstanbul, 2015

İbn Haldun, *Mukaddime*, C; I-II, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 5.Baskı, Aralık 2007

Hatemi Hüseyin, *İslam Hukukunda Devlet Yapısı*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1970.

Ergül, Ergin, *Hukukçu ve Siyaset Bilimci Kimliğiyle İbni Haldun, Toplum ve Devlet Kuramının, Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları Boyutu*, Adalet Yayınevi, Mayıs, 2018

El Cabiri, Muhammed Abid, *Arap Ahlakı Akli*, Mana Yayınları, İstanbul, 2015.

Mahdi, M. (1957). Ibn Khaldûn's philosophy of history: A study in the philosophic foundation of the science of culture. London: G. Allen and Unwin.

Alatas, S. (2007). The Historical Sociology of Muslim Societies. *International Sociology*, 22(3), 267-288.

Alatas, S. (2017). Luxury, State and Society: The Theme of Enslavement in Ibn Khaldun. *Journal of Historical Sociology*, 30(1), 67-76.

Sati el-Husri, Çev: Süleyman Uludağ, *İbn Haldûn Üzerine Araştırmalar*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2001

Farid Alatas, S. (2014). *Applying Ibn Khaldûn : The Recovery of a Lost*

Tradition in Sociology. London: Routledge.

Ahmet Arslan, *İbn Haldûn*, 2. bs., Vadi Yay., Ankara 1997.

Almoharby, D. & Neal, M. (2013). Clarifying Islamic perspectives on leadership. *Education, Business and Society: Contemporary Middle Eastern Issues*, 6(3/4), 148-161.

Rosenthal, Erwin I.J. (1996). Çev: Ali Çaksu, *Ortaçağ İslam Siyaset Düşüncesi*, İbn Haldun Güç Devleti Teorisi, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996

Rosenthal, E. (1940). Ibn Khaldun: A North African Muslim Thinker Of The Fourteenth Century. *Bulletin of the John Rylands Library*, 24(2), 307-320.

Turker, Omer, "The Nature of Royal Authority (Mulk) in the context of Continuity and Mutability in Ibn Khaldûn's Thought", *İlahiyat Studies*

Tekin, K. & Saliba, George. (2016). *Reforming Categories of Science and Religion in the Late Ottoman Empire*, ProQuest Dissertations and Theses

Dhaouadi, Muhammad, *The Place of Human Nature in Ibn-Khaldun's Thinking*, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 16, 2006, 43-87.

Tibi, B. (2005). Is there an Islamic challenge to the identity of Europe? An Euro-Islamic "Asabiyya" as bridge and cultural orientation in the clash of civilizations. *Religion Staat Gesellschaft*, 6(1), 19-62.

SUÇUN TESPİTİNDE KRİMİNOLOJİNİN HUKUKTAKİ YERİ

Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

buncalik@hotmail.com

CRIMINOLOGY IN LAW OF CRIME

Abstract

In this article our main objective is to examine the place of criminology in law, its origin and development. As we know criminology became a social phenomenon and its evaluate basic social problems such as dealing with crime and criminality, crime distribution in different countries, terror, domestic violence against women, harassment, drugs, alcohol and suicide. We will separate our research in three parts. In the first part, we will examine the description, history of criminology and scientific trends in interpreting crime phenomenon. On the other hand in the second part we will observe the crime and criminal elements that will influence and affect the functioning of the crime. And in the final part we will determine its place in the law.

Keywords: *Crime, Criminology, Law*

Giriş

İnsanlığın en eski çağlarından beri suçun tanımı yapılmış ve ne olduğu da bilinmektedir. Başlangıçta bu görüşler suç olgusunun kaynağının tespitinde ve yorumlanmasında göz önünde bulundurulmuştur.

Önceleri Filozoflar, kötü ruhların suçun kaynağı olduğuna inanırlardı. Bu yüzden, suçun ve suçlunun üstesinden gelmenin tek yolunun da ona işkence etmek olduğuna inanıyorlardı. Ta ki bu kötü ruhlar bedeninden atılincaya kadar. Daha sonra, Hıristiyan teolojinin etkisi altında suçun tanımı yeniden şekillenir, hatta dini bir görev olarak suçlu, dinî öğretileri ihlal eden ve şeytana tabi olan birisi olarak tanımlanır.

Modern bilimsel kavramda kriminoloji: İlk dönemlerde suçun bilimsel bir açıklanması bulunulmaya çalışılmış, bu girişimler sadece suç olgusu olmaksızın sadece suçluya odaklanılmıştır. Bu çalışmalar suçlunun kafasındaki, yüzündeki ve aynı zamanda zihin ve zihnin arkasında görünen

konjenital kusurların varlığına bağlanması üzerinde odaklanılmıştır. Yani suçluya hangi kusur ve kusurlar neden oldu ve onu işlemek için motive etti. Kısaca kriminoloji: “suç ve suçla ilgili konuların bilimsel yöntemlerle incelenmesi” olarak tanımlandı.

Kriminoloji; Latince crīmen, “suçlama” ve Yunanca λογία, -logia¹ “bilim” kavramlarından oluşan ve “suçbilim” olarak çevrilebilecek bir kavramdır. Kriminolojinin Türkçe karşılığı “Suçbilimi” dir.

Sözlükte de kriminoloji “suçbilim; suçları ve suçluları inceleyen bilim dalı”² olarak geçmektedir. Suç ile ilgilenilmesi ve bu konu hakkındaki düşünceler çok eski tarihlere kadar dayanır. Kriminoloji (criminologie) kavramını ise ilk defa 1879’da Fransız hekim Paul Topinard’ın kullandığı kabul edilir.³ Kriminoloji adında ilk eser 1885 yılında İtalyan ceza hukuku profesörü Raffaello Garofalo’nun “Criminologia” kitabının yayınlanmasıyla ortaya çıkar. Böylelikle bu kavram kayıtlara girmiş olur. Bazı kimselerce “1876 kriminolojinin doğum yılı olarak kabul edilir;”⁴ çünkü Cesare Lombroso cezaevindeki suçlular üzerinde yaptığı incelemeleri içeren, içerik olarak da büyük devrim yaratan “Suçlu İnsan” (L’uomo Delinquente-Suç İşleyen İnsan) kitabını yayınlar.

Kriminoloji 19’uncu yüzyılın ikinci yarısından sonra ortaya çıkmış bir bilimdir. Kriminoloji diğer bilimlere göre çok yeni bir bilim dalıdır. Diğer bilimlerle kıyas edildiğinde yeni bir bilim dalı olması nedeniyle de bu alanda çok sayıda araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Kriminoloji çok sayıda disiplinle (interdisciplinary) çalışma yapan bir bilim dalıdır. Bu bilim dalı biyoloji, psikoloji, psikiyatri, sosyoloji, antropoloji, tıp, ekoloji, istatistik, hukuk, adlî bilimler, ekonomi, eğitim... gibi birçok bilim dalından elde edilen bilgileri kaynak olarak kullanan ve bunların sentezini yapan bir üst disiplin niteliğindedir.⁵

19. yüzyılın ikinci yarısında İtalyan okulunun ortaya çıkışı, suçluluk bilimi üzerine yapılan çalışmaların ilerlemesi üzerinde çok önemli bir etkiye

¹ Erol Tutar, © www.kriminoloji.com 2002; bk, “Criminology”, <http://en.wikipedia.org/wiki/Criminology>, E.T. 25.01.2015; Hüseyin Bal, Suç Sosyolojisi, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2013 s.19.

² Erol Tutar, © www.kriminoloji.com 2002; bk, Büyük İngilizce-Türkçe/Türkçe-İngilizce Sözlük, Longman, 1993, s.332; Yeni İngilizce Büyük Sözlük, Fono Yayınları, İstanbul, 2014, s.137.

³ Erol Tutar, © www.kriminoloji.com 2002; bk, Timur Demirbaş, Kriminoloji, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2001, s.29; Sulhi Dönmezer, Kriminoloji, Beta Basım Yayım, 8.bası, İstanbul, 1994, s.2; Tülin Günşen İçli, Kriminoloji, Bizim Büro Basımevi, 3. baskı, Ankara, 1999, s.14; Oğuz Polat, Kriminoloji ve Kriminalistik Üzerine Notlar, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2004, s.33; (Topinard’ın bu kavramı ilk olarak kullanmadığı, Garofalo’dan sonra Fransızca “criminologie” şeklinde bu kavramı kullandığı yönünde de bir bilgi vardır.)

⁴ Erol Tutar, www.kriminoloji.com 2002; bk, Demirbaş, s.29; Dönmezer, s.2; İçli, s.14.

⁵ Erol Tutar, www.kriminoloji.com 2002.

sahip olmuş ve bu çalışmalara, cezai kişiliğin araştırılmasına yönelik deneysel yaklaşımda öncü Lombroso' nun kullanımıyla yeni bir metodolojik boyut kazandırmıştır. Bazı hukukçular, Lombroso tarafından yürütülen araştırmanın, gerçek anlamda suç olgusunun bilimsel çalışmasının başlangıcını işaret ettiğini söylüyorlar.⁶

Kriminolojinin Tarihi

“Kriminoloji” sözcüğü ilk olarak Paul Topianard adındaki bir Fransız hekim tarafından kullanılmış ve bu ismi taşıyan ilk eser, 19. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan, Garofalo tarafından yayınlanmıştır.

Eskiden beri belirli bazı güdülerin suça yöneltici etkileri dikkat çekmiştir. Meselâ Platon, “Kanunlar” adlı eserinde suçu ruhun bir tür hastalığı olarak saymış ve bunun üç kaynağı olduğunu belirtmiştir: İhtiraslar (istek, arzu, kıskançlık, hiddet ve başkaları gibi), zevk aramak ve cahillik. Platon’a göre ceza suçluyu aydınlatarak ıslah eder ve onun üzerinde, hiddet, zevk arzusu gibi güdülerin kurduğu baskıları ortadan kaldırır.⁷

Hippocrate da Platon ile beraber adeta Suç Antropolojisinin varlığını ilk defa hissetmiş bir düşünür sayılabilir. Zira her iki düşünür de beden şekilleri ile karakter arasında bir ilişki gözleminin yapıldığını görüyoruz. Aristo ise, suçluları toplum düşmanı saymış ve onların merhametsizce cezalandırılmaları gerektiğini savunmuştur. Aristo sefaletin, ihtilâl ve suça sebep olduğunu iddia etmektedir. Bazı düşünürler, Aristo’yu biyolojik psikolojinin kurucusu olarak kabul etmektedirler.⁸

1860 yılında Maudsley suç ile akıl hastalığı arasındaki ilişkileri inceleyen eserini yayınlamış ve 1868 de Prosper Despine (Psychologie Naturelle) adlı eserinde suçlu çocuklarda dejenerasyon alâmetinin varlığını belirttikten sonra suçlunun folie morele’e tutuldukları sonucuna varmıştır.

Alfonso de Candolle ve Villerme 1830 ve 1831 yıllarında suç istatistikleri üzerinde incelemeler yapmışlardır. Parent-Duchaftet, fuhuşu devri bakımından çok yeni bir metodu uygulayarak, Antropolojik, Tıp ve Toplum bilim yönlerinden incelemiştir.

Quêtelet ve André Guerry’nin isimlerini bu konuda önemle hatırlamak gerekir. Quêtelet 1835 yılında Hollanda suçluluk istatistikleri üzerindeki araştırmalarını yayınlamıştır.

⁶ Dönmezer-Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, 1,24,70; bk, www.kriminoloji.com 2002.

⁷ Sulhi Dönmezer, *Kriminoloji*, Beta, İstanbul, 1994, s.2; bk. Judelet, *la Conception de la Peine chez Platon, Thèse*, Paris, 1926; Szabo, *Criminologie*, Montreal, 1965, s. IX; Özellikle bk. Lygia Négrier-Dormunt, *Criminologie*, Paris, 1982, s.16; bk, www.kriminoloji.com 2002.

⁸ V.V. Stanciu, *Qu’est-ce que la Criminologie?* s.52; bk, www.kriminoloji.com 2002.

Ancak suçun sosyolojik etmenleri üzerindeki çalışmalar 19. yüzyılda Tarde, Lacassagne ve Joly tarafından yapılmıştır. Görülüyor ki, İtalya'da Lombroso ve Ferri tarafında meydana getirilen büyük eserlerden önce, Suç Antropolojisi ve Suç Sosyolojisi'nin temelleri atılmıştı.

19. yüzyılın ikinci yarısında Kriminoloji tarihinde üç büyük isme rastlıyoruz. Bunlar Lombroso, Ferri ve Garofalo'dur.⁹ Cesare Lombroso, Pesaro Üniversitesinde Adli Tıp profesörlüğü yapmakta iken bu şehir ceza evinde suçlular üzerindeki incelemeleri sonucunda 1876 yılında sonradan, büyük devrim yaratacak olan (L'Uomo Delinquente-Suç İşleyen İnsan) adlı büyük eserini meydana getirmiştir.

Lombroso'ya göre suç, ölüm, doğum gibi tabii bir olaydır; hatta bitkiler ve hayvanlar âleminde bile vardır. Bir fiil belirli bir memleketin ve zamanın âdet, gelenek ve düşünceleriyle çelişme halinde bulunduğu suç vasfını alır. Suç genel nedensellik kanunu içinde tabii bir olaydır. Zira suç önemli bir kısmı itibarı ile organizma şartlarının ürünüdür. Bazı insanlar, belirli hayvanların yırtıcı, bitkilerin parazit olması gibi, suçlu olarak doğarlar. Suç işleyen insan sui generis antropolojik bir tip teşkil eder ve bedeninde bulunan anatomik, biyolojik ve psikolojik olağan dışı özellikleri dolayısıyla suç işler. Kişileri suç işlemeye zorlayan bu stigmatlar'ın kökenini atavizm, dejenerleşmedir. Lombroso'ya göre ceza, suçu meydana getirmek hususunda birleşen fiil ve tabii kuvvetleri yok edemez. Bu nedenle ceza yerine iyi bir sağlığı koruma, hijyen, suçları önlemekte daha etkili olur. Devlet suçla, bir kefarete, manevi ödetme amacı ile değil ve fakat sosyal savunmayı sağlamak için savaşımalıdır.¹⁰

Raffaello Garofalo fikirlerini (Criminologia) adlı eserinde açıklamıştır.¹¹ Yazara göre ahlak dışılık serbest iradenin ürünü değildir; failin biyolojik teşekkülünün sonucudur. Öyleyse, cezalandırmada da ölçü tehlike hali olmalıdır; ceza sorumluluğunun dayanağını bu teşkil etmelidir. Zira suç serbest iradenin ürünü olmayınca manevî sorumluluk, suç ve ceza arasındaki oranı haklı gösteremez.¹²

⁹ Dönmezer-Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, 1,24,70; bk, www.kriminoloji.com 2002.

¹⁰ Lombroso'nun hayatı ve eserleri için bk. Pinatel, *La Vie et L'Oeuvre de César Lombroso (1936-1909)*; bk, www.kriminoloji.com 2002.

¹¹ Le Baron R. Garofalo, *La Criminologie*, Paris, 1905 (Eseri Türkçe'ye çeviren Muhittin Göklü, İstanbul, 1957); bk, www.kriminoloji.com.

¹² Grafalo'nun sistemi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sulhi Dönmezer, *Cezai Mesuliyetin Esası*, 1949, s.37; bk, www.kriminoloji.com 2002.

Enrico Feri, düşüncelerini (Sociologia Criminale-Suç Sosyolojisi) adlı kitabında açıklamıştır. Kısaca fikirlerinin özetini şöyle verebiliriz: Suçluluk olayının incelenmesinde esas, pozitif metot olmalıdır. Suçlu genellikle anormaldir; onu biyolojik, fizik ve sosyal etmenler, kendisine rağmen, iradesi dışında suç işlemeğe zorlar. Suçluluk istatistikleri cezanın suçları önlemek veya kişilerin suçlarının tekrar etmelerine engel olmak bakımından etki yapmadığını ortaya koymuş bulunmaktadır. Öyleyse toplum başka savunma araçları geliştirmek zorundadır.

1920 ve 1930'larda yeni Çağdaş Kriminoloji ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu dönemde suç teşkil edici davranışı izah bakımından iki aslî görüş öne sürülmüştür. Bunlardan birincisi, Sigmund Frued'un teorilerinin etkisi ile suçu kişinin ruh yapısında mevcut olan gerilim ve ihtilatların sembolik bir ifade tarzı telakki etmiştir. İkinci izah tarzı ise, sosyologların etkisi ile suçu bireyin içinde yaşadığı ortamın bir sonucu gibi ele almak olmuştur. Halen de bu iki esas görüş kriminoloji alanında egemendir.

Suçluluğun sosyolojik görünümünün incelenmesi, 20. yüzyılda geniş ölçüde bir Amerikan yaklaşımı olmuştur.¹³ Sutherland, Sellin, Cohen gibi yazarlar suçun oluşmasında öğrenme, kültür çatışması, suçlu alt kültürünün etkileri üzerinde durdular. 1960'lardan sonra suç sosyolojisi, geniş ölçüde yerini "sapma sosyolojisine ve interaksyonist okul"a bıraktı ve sonra "radikal kriminoloji" akımı ortaya çıktı. 1960'lara doğru özellikle Amerika'da, suç teşkil eden davranışların temellerine ilişkin genellikle kabul edilmiş varsayımları değiştirmek amacını güden yeni bir takım gayretler ortaya çıktı. Kriminolojik teori, metot ve uygulamalar yeni bir takım araştırmaların konusu haline getirildi. Bazı sosyologlar bu yeni yaklaşımı "Radikal Kriminoloji" olarak adlandırdılar; bazıları ise "Eleştirel Kriminoloji" dediler.¹⁴ Bu yeni görüş sınıflı bir toplumda Ceza Kanununu, iktidarda olanların diğer azınlık gruplarını kontrol etmek üzere kullandıkları bir araç olarak görmektedir.

Kriminolojinin bir bilim dalı olarak gelişmesinde 1885 yılından itibaren toplanmış olan Suç Antropolojisi kongrelerinin de önemli yeri olmuştur. Birinci Dünya Savaşının sonucu yaşanan duraklamadan sonra 1934 yılında

¹³ Bunun en önemli sebebi, Amerika'da ki Kriminolojik araştırmaları büyük oranda sosyologların yürütmüş olmasından kaynaklanmıştır. Bundan dolayıdır ki, suçun sebepleri, bireyin içinde sosyalleştiği veya fiilen faaliyette bulunduğu sosyal ortama bağlanmış, böylece aile yapısı, suçlu grupların etkisi, suç teşkil edici davranışlara sevk edici kültür değerinin rolü, profesyonel suç organizasyonları ve benzeri konular esas araştırma konusu teşkil etmiştir.

¹⁴ Sykes, s.16; Jack Douglas, *Crime in American Society*, New York, 1971; bk, www.kriminoloji.com 2002.

Benigno di Tullio tarafından "Milletlerarası Kriminoloji Derneği" kuruldu ve ilk Milletlerarası Kriminoloji Kongresi 1938 yılında Roma'da toplandı. 1949 yılında Paris'te Milletlerarası Kriminoloji Derneği kurulmuş ve ilk olarak 1950 yılında Paris'te II. Milletlerarası Kriminoloji Kongresi toplanmıştır. 1955 Londra ve 1960 Lahey Kongrelerinde Milletlerarası Kriminoloji Komisyonunun kurulması mümkün olabilmıştır. Bundan sonra her beş yılda bir bu kongreler toplanmaya devam etmiştir. Avrupa Konseyi de 1960'dan bu yana her yıl Kriminolojik araştırma konferansları ve kolokyumları tertiplemekte bunlara sunulan raporlarla birlikte, tartışma tutanakları yayınlamaktadır.¹⁵

Kriminolojinin Tanımı

Kriminoloji; deneye dayalı araştırma araçları ile suç ve suçluluk faktörlerini belirleyen suç ilminin bir koludur. Suç teşkil eden davranışların esas tabakasını teşkil eden ferdi ve sosyal faktörleri inceler. Kriminolojinin birçok farklı tanımlamaları yapılmıştır. Bunun sebebi kriminolojinin hem kişisel hem de sosyal özelliklerle ilintili olması yanı sıra tanımı yapılırken kapsamının daraltılıp veya genişletilmesinden de kaynaklanmaktadır.¹⁶

Kriminolojinin kesin bir tanımının geliştirilmemesi, bu bilimin yeniliği nedeniyledir. Kriminolojiyi suç bilimi, suçluluk bilimi ya da suçluyla uğraşan bilim veya suçun nedenini araştıran bilim olarak tanımlamak mümkündür. Kriminoloji aynı zamanda suçlu kişinin suçunun çevresi ve çevresine ilişkin nedenlerden kaynaklanıp kaynaklanmadığı inceleyen bir bilim dalıdır. Amerikalı bilim adamı Sutherland, kriminolojinin sadece suçun nedenini incelemeyi değil, aynı zamanda ceza bilimi ve hukuk sosyolojisini de içerdiğini ve suçun sosyal yönünü oluşturduğunu düşünmüştür.

Bu tanımların - yukarıda belirtildiği gibi- genel, spesifik olmayan veya kriminolojinin bilim içeriğinin açık bir şekilde genişlemesini içerdiği ve onu diğer bilimler ile karıştırıldığını söylemek mümkündür. Bu nedenle, hakim hukuk, kriminolojinin tanımı üzerine, "suç bilimini, bireysel bir fenomen olarak suçu araştıran bir branş ve sosyal bilimsel çalışmayı, etkiyi kontrol etmek ve azaltmak için ona yol açan etkenleri bilme" olarak tanımlamıştır.¹⁷

Bu bilim, yukarıda belirtilen tıp, psikoloji ve sosyoloji gibi bazı modern bilimlerin yanı sıra suçun nedenlerini araştırmak konusunda uzmanlaşan diğer alt bilimleri de içermektedir.

¹⁵ www.kriminoloji.com 2002.

¹⁶ Yılmaz Günel, *Kriminoloji ve Metot Meselesi*, Ankara Üniversitesi SBF, Dergisi, Yıl:1972, Cilt:27, Sayı:2, s.53.

¹⁷ Sutherland-Cressey, *Principles of Criminology*, s.3; Dönmezer, a.g.e. s.9.

Kriminoloji Çalışmalarında Suç ve Suçlunun Anlamı

Türkçe bir kelime olan suç sözlükte "törelere ve ahlak kurallarına aykırı davranış ya da bir toplumda haksız sayılıp yazılı yazısız kurullarla yasaklanan ve yaptırıma bağlanan eylem" manasına gelir. Günümüz hukuk incelemelerinde suç için terim olarak, esas alınan felsefi görüşe veya suçun genel unsurları teorisi bakımından varılan neticeye göre değişik tanımlar yapılmıştır.

Klasik fıkıhta dar anlamıyla suçu karşılayan genel kabul görmüş bir terim yoktur. Cürm ve cerime kelimeleri fıkıhta günah, suç ve haksız fiili kapsayacak genişlikte kullanılır. Maverdî, cerimenin çoğulu olan ceraimi "Allah'ın had veya ta'zir cezasıyla caydırdığı şer'i yasaklar" (yasak fiiller) şeklinde tarif etmişse de bu kullanım fıkıh literatüründe yaygınlaşmamıştır. Genel olarak "suç" anlamını da karşılamakla birlikte cinayet kelimesi yaygın biçimde adam öldürme ve yaralama (müessir fiil) suçları için kullanılır. Ayet ve hadislerde cerm kökünden türeyen kelimeler suç ve günah işlemeyi ifade etmek üzere sıkça geçer. Cürüm yanında cünha ve kabahat de modern dönemde Türk Ceza Hukuku'nda "suç" manasında kullanılan kavramlardır. Çağdaş Arapça'da suç terimi umumiyetle cerime veya cinayet kelimeleriyle ifade edilmektedir.¹⁸

Suçla ilgili incelemelerde biri biçime, diğeri öze ilişkin olmak üzere iki anlayış söz konusudur. Birincisi konuyu ceza kanunu ile olan bağı açısından ele alır ve suçu "hukuk düzeninin ceza tehdidi ile yasakladığı fiil" şeklinde tanımlar. İkinci anlayış ise suçun özü, yani neyi ihlal ettiği ve niçin yasaklandığı ile meşgul olur. Ancak bazı yazarlarca, bu yaklaşımın yararlı olabilmesi için suçla ilgili belirlemelerin doğrudan pozitif hukuka bağlı kalınarak yapılması gerektiğine dikkat çekilir.¹⁹ Keza bir diğer açıdan hukuk, suçla ilgili iki anlam arasında ayrım yapar: ilki, suçun kanuni/yasal veya resmi anlamı, ikincisi sosyal ve ahlakiliğidir.

Buna göre, suç şöyle tanımlanır: Ceza Yasası hükümlerine aykırı bir eylem veya ihmal veya onu destekleyen yasalar. Bu tanım, Ceza Kanunu'nun bakış açısından suçlar için gerekli olan maddi ve usulî koşulların yer aldığı toplumsal çekim suçu eylemlerinin anlamını ortadan kaldırır.

Suçun resmi veya hukuki önemi, suçun yasal bir gerçek olmadan önce sosyal sonuçlarla maddi bir gerçek olduğu gerçeğini göz ardı ettiği anlamına gelir. Bu yasal anlam, Ceza Kanunu'nda öngörülenin dışında sosyal tehlikeyi dışlayarak, suç eylemleri bilimi araştırmasını da kısıtlamaktadır. Üstelik

¹⁸ Mehmet Boynukalın, *Suç, DİA, XXXVII,457.*

¹⁹ Mehmet Boynukalın, *a.g.m, XXXVII,457.*

suçun bu hukuki anlamı, zaman ve mekâna göre değişebilen göreceli bir düşüncedir. Bu durum, suçluluğa bağlı olarak kriminoloji biliminin tanımını geçersiz kılar, çünkü konu tutarlılık ve homojenlik ile karakterize edilmediği sürece kesin sonuçlar vermez.

Suçun yasal tanımıyla ilgili bu zorluklar göz önüne alındığında, hukukî açıdan sosyal bir bakış açısıyla suç tanımına gidilmiştir. Suç, ceza kanunu hükümlerine dâhil edilmemiş olsa bile, toplumda hâkim olan ahlaki değerlere ve ilkelere aykırı davranışlar olarak tanımlamışlardır. Bu açıdan Garvalo, “hukuki suç” fikrini “doğal suç” düşüncesi ile değiştirdi, bu da toplumda hâkim olan merhamet ve dürüstlük duygularının her türlü ihlalini ifade eder. Doğal suçlardan örnekler: cinayet ve hırsızlık, doğal suçla özdeşlik ve karakterizedir ve içerik olarak zaman ve mekâna göre de değişmez.

Doğal suçlara örnek olarak cinayet ve hırsızlık gelir, doğal suç genelliği ve sebatla karakterizedir, içeriği zamana ve yere göre değişmez, doğal suçlar zaman ve mekâna göre değişen toplumsal duygu ve ilgilere saldırı olan sözde “suni suç veya konvansiyon suçu” na karşılık gelir. Belirli sosyal çıkarları korumak için ekonomik suçlar da doğal suçlara örnek olarak verilebilir.²⁰

Suçun Hukuki Önemi

Kriminoloji araştırması, kişiliğin, fiziksel ve zihinsel, psikolojik ve zihinsel yönlerinin farklı yönlerini tanımlamak için suçlunun bir konu olarak çalışmasıyla ilgilendir; böylece, suçu işlemeye iten ve direnmeye ve ona karşı mücadele etmek için uygun olanları belirlenen faktörleri nihayet belirleyebilir. Eğer böyle ise, suçluların ceza çalışmaları kapsamında tanımlanması kolay değildir. Kanun, bir kişinin suçlu olarak tanımlandığı davaya ne zaman başladığını ve bunun sonunu belirtmez, aynı zamanda, bir kişinin düşüncesi, katı sosyal düşünceler ve inançlar tarafından da yönetilebilir. Bütün bunlar suçlu için nispeten anlaşılabilir bir anlam veriyor.

Mücrim/suçlu kavramının tanımlanmasının, birçok zorluklarla dolu olduğu açıktır. Bunlardan bazıları şunlardır:

Bir yandan, geleneksel suçlu doktrini bir suçluyu şöyle tanımlar:

Ceza Yasası uyarınca bir suç işleyen kişi varsa, bu kişinin suç işlemesini yasal işlemlerle gerçekleştirdiğini kanıtlaması gerektiği anlamına gelir. Diğer yandan, modern kanunlar çok sayıda ceza metinleri tanımlar. Bu

²⁰ Beşir Said Zeğlul, a.g.e, s.15-18.

hükümlerden bazıları, toplumdaki yaşamın örgütsel yönlerini düzenlemeyi amaçlamaktadır ve bu kuralların ihlali, failin ihlalcı statüsünü vermesine yardımcı olmamaktadır. Trafik ihlalleri, inşaat vb. dâhil olmak üzere, aksine, kişisel becerilerin ihlaline rağmen, hukukun kavrayışına girmekten kaçmak, açık suçlu zihniyetleri nedeniyle onları Ceza Araştırmaları Departmanından çıkarmak uygun değildir. Bu eleştiriler, suçlu çalışmaların doğasıyla uyumlu olarak suçlunun yeni bir tanımını arayan modern bir eğilimin ortaya çıkmasına neden oldu. Bu görüşe göre, yasa koyucu, yasa koyucunun böyle bir cezai açıklamayı kaldırıp kaldırmamasına bakılmaksızın, bazı davranış türlerini suçlu olarak tanımlamaktadır. Suçlunun en önemli özelliği - bu modern düşünceye göre - sosyal olmayan bir zihniyete sahip olması, yani sosyal uyum yeteneğinden yoksun bir zihniyet olmasıdır.

Sonuç olarak, geleneksel kavramın benimsenmesi suçlunun suç araştırmasının kapsamını daraltmasına ve suç oluşmasını engelleme fırsatlarına kapıyı kapatmasına yol açmaktadır; çünkü sosyal olmayan bir zihniyete sahip olan kişi suçlu kavramından çıkarılmıştır. Suçlu kavramının tanımlanmasındaki zorluklar, hukuki kavramın ya da suçlunun sosyal kavramının getirilmesinin uygunluğuyla sınırlı değildir, fakat ayrıca suçluları kapsayacak, suçluların kalitesi ile ilgili sorun da ortaya çıkmıştır.²¹

Kriminolojinin Diğer Suç Bilimleriyle İlişkisi

Suç biliminin farklı branşları arasında açık bir bağlantı ve yakın bir ilişki vardır, hepsi suç kavramı etrafında dönerler ve ona yol açan faktörleri bilerek ya da onun için öngörülen cezaları kurarak ya da devlet otoritesinin cezalandırma raporuna ya da suçluya uygulanan cezaların uygulanmasına yol açan prosedürleri belirleyerek araştırmakla ilgilenirler. Burada kriminoloji ile adli bilimlerin en önemli dalları arasındaki bağları, bir yandan bu bilimlerle diğer taraftaki kriminolojinin karşılıklı etkisini belirlemek için, ceza ve ceza hukuku, ceza muhakemesi kanunu ve ceza politikası arasındaki ilişkiyi göstereceğiz.²²

Kriminoloji ve Ceza Bilimi

Kriminolojinin, suçun işleyişine yol açan uygun araçları bulmak ve etkisini sınırlamak için, suçun işlenmesine yol açan bireysel ya da sosyal, farklı faktörleri tanımlamak için suç olgusunun incelenmesiyle uğraştığını açıkça belirtmiştik. Ceza bilimi: Suçun faillerine, yani bu hedefleri yerine getiren uygulama aşamasına karşı toplumsal tepki aşaması ile ilgilidir. Her iki bilimin kendi araştırmalarının konusuyla ilgili bağımsızlıklarına rağmen,

²¹ Beşir Said Zeğlul, a.g.e, s.20.

²² Beşir Said Zeğlul, a.g.e, s.21.

tek bir hedefe ulaşmak için kendi arayışlarında hemfikir oldukları konu “suçla mücadele” dir. Kriminolojinin amacı, hukukun üstünlüğünü sağlamak için suç olgusunu incelemek ve bu nedenle oluşmadan önce kontrol etmektir. Kriminoloji, suçluların rehabilitasyon ve rehabilitasyonda cezalandırma amaçlarına ulaşmak için en iyi yöntemleri araştırmakla ilgilidir. Suçluluk ve ceza bilimi arasındaki ilişki, her birinin diğerini tamamlaması ve onun araçlarından biri olması gerçeğine yansır. Cezalandırma bilgisinin cezanın yerine getirilmesi için uygun araçların seçiminde etkinliğinin sağlanması ancak suçluyu suç işleyen nedenleri bilerek ve suçlunun karakter özelliklerini tanımladıktan sonra gerçekleşebilir ve bu da kriminoloji alanıdır.²³

Kriminoloji ve Ceza Kanunu

Ceza Yasası, suçları tanımlayan bir dizi hukuki kural ile suç işleyenlerin cezalarını ve diğer tedbirlerini gösterenleri içerir. Suç ve ceza hukuku, suçla mücadelenin amacı ve bu amaç ile bağlantılı olmasına rağmen, her birinin doğası diğerinin doğasından farklıdır. Kriminoloji, suç davranışını yorumlama ve bu yorumlama anlamında tanımlayıcı bir bilimdir. Ceza Kanunu ise suçu ve türlerini saptayan ve faillerinin cezai sorumluluğunu belirleyen yasal bir olay olarak suçu araştıran temel veya normatif bir bilimdir. Bununla birlikte, suç ve ceza kanunu arasındaki karşılıklı etki, ceza kanununun suç ve suçluya ilgili olarak suç çalışmalarının yürütüldüğü çerçeveyi tanımlamasını sağlar.²⁴

Kriminoloji ve Ceza Muhakemesi Kanunu

Ceza muhakemesi usulü, suçun yapıldığı andan itibaren, soruşturma, kovuşturma ve temyiz prosedürleri ile cezai takibat altındaki kişilerin bireysel hak ve özgürlüklerinin korunması dâhil olmak üzere, nihai kararın verildiği tarihe kadar devlet tarafından kabul edilen usul kurallarını içerir.

Ceza usulü hukukunun kapsamının kriminoloji konusundan farklı olduğu açık olsa da, ceza muhakemesi kanununda yer alan son eğilimler, suçlunun suçlu özelliklerini belirlemek için suçlunun kimliğini ve suçlunun karakterinin cezalandırılmasını ya da uygun ölçüsünü seçmede yargıca yardımcı olmak için ne kadar tehlikeli olduklarını bilgilendirmektedir. Bu yalnızca suçlunun kişisel ve sosyal koşullarını inceleyen suçlu çalışmalarla desteklenecektir. Örneğin, ceza çalışmaları, yargının tahsisi, modernite ve yürütme yargıcına giriş dâhil olmak üzere, cezai münhasırlık ilkesinin uygun

²³ Beşir Said Zeğlul, a.g.e, s.21.

²⁴ Beşir Said Zeğlul, a.g.e, s.21.

şekilde uygulanmasını amaçlayan bir takım önemli usul sistemleri için bazı yasal sistemlerin kabul edilmesine katkıda bulunmuştur.²⁵

Kriminoloji ve Ceza Politikası

Ceza politikası, yasa koyucunun, toplumdaki suç olgusuyla mücadeleye yol açacak ya da kullanması gereken araçların tespiti anlamına gelir. Başka bir deyişle, ceza politikası, sosyal çıkarlar tarafından cezalandırılabilen eylemleri ve suçluları suçlama ve ceza dairesinden çıkarmayı öneren eylemlerin tanımlanması ve amaçlarına etkili bir şekilde ulaşan ceza ve cezalarının belirlenmesi ile ilgilidir. Kriminolojiye yönelik suçluluk bilimi, kendi çalışmalarının konusu bakımından farklılık gösterse de, kriminolojik araştırmalar, suçluları aştırma ve cezalandırma politikasının genel çerçevesini tanımlamak ve düzenlemek için ceza politikasını belirlemiştir.²⁶

Sonuç Olarak:

Kriminoloji/Suç bilimi, suçun işleyişine pratik bir şekilde yol açan etmenlerin araştırılmasında hem birçok yönden büyük bir öneme sahiptir hem de yasama organı ve yargısından ve ceza infazının gücünden yararlanmaktadır.

Kriminoloji çalışmaları, suçla mücadeleye katkıda bulunmak amacıyla mevzuat yoluyla raporlar hazırlamışlardır. Bunlar; suçlunun farklı cezalara göre sınıflandırılması ile ilgili yapılan çalışmalardan elde edilen kriminolojinin, suçlunun kendisine uygun cezayı ve uygun tedavi yöntemini belirleyen suçun niteliğindeki bütüncül bir çalışma yoluyla araştırması ile yapılabilir.

Bu araştırma ve çalışmaların ışığında, yasa koyucu, her grup suçlu için uygun cezalar veya sosyal ve ihtiyati tedbirler seçerek müdahale edebilir. Yasal düzenleyiciyi çocuk suçlulara kendileriyle ve özel olarak yetişkin suçlulardan farklı özel bir ceza sistemi ile sağlamalarına yol açanın kriminolojinin çalışmaları olduğuna hiç şüphe yoktur.

Suç alanında yapılan çalışmalar, ceza yargıcını, yasa koyucu tarafından kendisine verilen takdir yetkisini kullanması ışığında, cezalandırma seçimini ya da her bir suçlama için uygun tedbiri bildirir. Bunu uygun bir şekilde yapabilmek için, yargıcın, suçluluğun toplumdaki suç riskini ölçmek için suçlu karakterini belirleme aracı sağlanmalıdır. Şüphesiz bu, suçun asgari veya azami ceza uygulayarak veya suçun cezalandırılması yerine bir ihtiyati tedbirin alınması veya sanığın şartlarının gerektirmesi halinde askıya alma tercihine başvurmak suretiyle toplumdaki suçla mücadeleye yardımcı olur.

²⁵ Beşir Said Zeğlul, a.g.e, s.22.

²⁶ Beşir Said Zeğlul, a.g.e, s.24.

Kriminolojideki son çalışmalar, yetkililerin cezalandırılan kişi için en uygun cezalandırıcı ve tekrar topluma uyum sağlama tedavi yöntemini seçme cezalarını yerine getirmelerine izin vermekte, suçluları yaş, cinsiyet ve suç ciddiyeti bakımından kategorize ederek ceza infaz kurumunda çalışmanın türünü seçebilmek için yapılmaktadır.

Ceza yargılaması yönteminin seçimi de suçlu kişinin fiziksel, psikolojik, zihinsel ve sosyal muayenesi ile yapılır. Bu inceleme, suçun işlenmesine yol açan faktörlerin bilinmesine katkı sağlar ve bu sayede onları düzeltmeye ve ortadan kaldırmaya da yardımcı olur.

KAYNAKÇA

Beşir Said Zeğlül, Kriminoloji İlmî, Kahire Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, 2007.

Denis Szabo, Criminologie, Montreal, 1965.

Di Tullio, Manuel de l'anthropologie Criminelle, Paris, 1951.

Edwin Hardin Sutherland; Donald Ray Cressey, Principles of Criminology, Chicago [etc.] : Lippincott, 1960.

Ernest Seeling, Traité de Criminologie, 1956.

Erol Tutar, www.kriminoloji.com 2002.

Etudes Relatives a la Recherche Criminologique, Strasbourg 1963.

F. Exner, Biologia Criminal, 1946.

Franz Von Listz, Die Paichololegicshen Grundlagen der Kriminalpolitik, 1896.

George Dahm, Der Tãtertyp im Strafrecht, Leipzig, 1940.

Hurwitz, Criminology,

Hüseyin Bal, Suç Sosyolojisi, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2013.

Jack Douglas, Crime in American Society, New York, 1971.

Jean Pinatel, Classification des Criminels (Chronique de Criminologie, RSCDPC, 1956.

Le Baron R. Garofalo, La Criminologie, Paris, 1905, çeviren Muhittin Göklü, İstanbul, 1957.

Lygia Nêgrier-Dormunt, Criminologie, Paris, 1982.

Mehmet Boynukalın, Suç, DÍA, XXXVII, 457.

Oğuz Polat, Kriminoloji ve Kriminalistik Üzerine Notlar, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2004.

Pinatel, J. La Vieet L'Oeuvre de César Lombroso (1936-1909)

Sulhi Dönmezer ve Sahir Erman, Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku, İstanbul, 1994.

Sulhi Dönmezer, Cezai Mesuliyetin Esası, 1949.

Sulhi Dönmezer, Kriminoloji, Beta Basım Yayım, 8.bası, İstanbul, 1994.

Thorsten Sellin, Culture Conflict and Crime, New York, 1938.

Timur Demirbaş, Kriminoloji, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2001.

Tülin Günşen İçli, Kriminoloji, Bizim Büro Basımevi, 3. baskı, Ankara, 1999.

W.A. Bongers, Criminality and Economic Conditions, 1916.

Yılmaz Günel, Kriminoloji ve Metot Meselesi, Ankara Üniversitesi SBF, Dergisi, Yıl:1972, Cilt:27.

**TOPLUM BİREY YAKINLAŞMASINDA OSMANLI'DAKİ
GAYRİMÜSLİM VAKIFLARININ ROLÜ**

Doç. Dr. Ahmet AKMAN

Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi

aakman@erbakan.edu.tr

***The Role of Non-Muslim Foundations in the Ottoman Empire in
terms of Society and Individual Solidarity***

Abstract

Ali Haydar Efendi stated in the article 324 of his book "Tertibü's-Sünûf fi Ahkami'l-Vükûf" about foundations, it is not necessary for the foundation to be a Muslim. In this regard, by making foundation of non-Muslim home, to the poor and sick non-Muslim also Muslim's benefit is valid. It also applies if a Mecûsi stipulates his house first to his sons and then to Jewish and Mecusi. In Article 325 of the same work, if a Muste'men (which enters into the Islamic country with an eman-passport, visa etc.) declares a foundation is valid about the permissible subjects for the non-Muslim foundations in the Islamic country. In Article 313, it is stated that non-Muslim foundations will be valid by stating that the approach to Allah - kurbet - condition will be realized in the foundations they have built for non-Muslims and then for Muslim and then all the poor.

Foundations also play an important role in the convergence of individuals in the society along with some other issues in accordance with the national system in Ottoman society. In this context, as it prevents many social problems by including Muslim and non-Muslim individuals through foundations established by Muslims; by providing the same opportunity to non-Muslims in accordance with Islamic law, it has been achieved mutual social solidarity through foundation and maximum social contribution has been made in meeting essential needs.

Key Words: *Foundation, Ottoman, Non-muslim, Society, Solidarity.*

I. Genel Olarak:

Vakıf müessesesi İslam tarihinde sosyal yardım, dayanışma ve güvenlik bakımından ortaya konmuş en ideal kurumlarından biridir. Vakıf

kurumunun ilk uygulamalarının Hz. Peygamber'in (s.a.) bizzat kendisi ve sahabe tarafından yapıldığını görüyoruz. Bunlardan ilki sayılabilecek bir örnekte Hz. Ömer (r.a.) kendisine ganimet olarak düşen, hayatında bu denli güzel bir yere sahip olmadığını ifade ettiği bir arazi hakkında ne yapmasının uygun olacağını sormasına binaen, Hz. Peygamber (s.a.); aslını hapsedip, semerelerini hayır yolunda harcaması tavsiyesi üzerine, değer verdiği bu malını vakfetmiştir.¹ Sahabe ve sonrasındaki dönemlerde bu konuda çok örnek vardır. Tüm İslam tarihi boyunca uygulanmış ve nihayet toplumsal dayanışma ve kamu hizmetinin görülmesinde erişmiş olduğu seviye bakımından Osmanlı'da zirveye ulaşmış bir kurumdur. Bu sebeple Osmanlı için "vakıf medeniyeti" tabiri kullanılmıştır.²

Osmanlı toplumu içerisindeki önemi veciz olarak; "Osmanlı İmparatorluğu devrinde pek büyük bir inkişafa mazhar olan ...vakıflar sayesinde bir adam vakıf bir yerde doğar, vakıf beşikte uyur, vakıf mallardan yer ve içer, vakıf kitaplardan okur, vakıf bir medresede hocalık eder, vakıf idaresinden ücretini alır ve öldüğü zaman kendisi vakıf bir tabuta konur, vakıf bir mezarlığa gömülürdü" şeklinde ifade edilmiştir.³ Osmanlı Devleti'nin altı asır süren hâkimiyeti, Müslümanlar için olduğu kadar Osmanlı idaresi altında yaşayan gayrimüslim tebaa için de barış iklimi meydana getirmişti. Yahudi ve Hıristiyan Osmanlı'nın tebaası olan bütün unsurlar, oluşan bu iklimde Müslümanlarla oldukça uzun bir zaman barış ve hoşgörü içinde yaşamalarına Osmanlı'nın vakıf medeniyeti oluşu da önemli katkı vermiştir.

Konuyu esas itibarıyla Ali Haydar Efendi'nin vakıflar hukukuna dair yazmış olduğu "Tertibü's-Sünûf fi Ahkâmî'l-Vükûf " adlı eseri çerçevesinde ele alacağız.⁴ Ali Haydar Efendi 1853-1935 tarihleri arasında yaşamıştır ve bildiği üzere Dürerü'l-Hukkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam adlı Mecelle'ye yazmış olduğu şerh meşhurdur. Ayrıca feraiz ve intikal, arazi ve vakıf hukukuna dair eserleri vardır.⁵ Vakıflar hukukuna dair "Tertib" olarak adlandıracağımız eseri 1776 maddeden oluşmakta ve Mecelle'ye benzer şekilde bir kanun kitabı şeklinde hazırlanmıştır. 62 fasılda vakıflar hukukunu ilgilendiren meseleleri maddeleştirmiş, kısaca açıklamış, bazı

¹ Buhari, Vesâyâ, 22, 28-29; Hassâf, Ahkâmü'l-Evkâf, s. 5 vd.; Furat, Ahmet Hamdi, "İslam Hukukunda Vakıf

Akadinin Bağlayıcılığı", İÜİFD, 2012, sy. 27, s. 78, 81.

² Ortaylı, İlber, Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi, 5. Baskı, Ankara 2016, s. 315.

³ Arsebük, Medeni Hukuk, 1938, s. 297, 298

⁴ Ali Haydar Efendi, Tertibü's-Sünûf fi Ahkâmî'l-Vükûf, Şirket-i Mürettebiye Matbaası, İstanbul 1337/1340.
(Tertib)

⁵ Ali Haydar Efendi hakkında bkz. Topçuoğlu, Ali Aslan, "Mecelle Şârihi Ali Haydar Efendi'nin Hayatı ve Hukukçuluğu", S. Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 28 (2010), s. 339 vd.

sayfa sonundaki dipnotlarda kaynak olarak faydalandığı metni Arapça olarak vermiş ve İslam fihhına dair kullandığı kaynaklara madde sonunda eser ismi olarak yer vermiştir. Osmanlıca olarak h. 1340 tarihinde İstanbul'da basılmıştır. Bizim ilgilendiğimiz maddelerde yer alan kaynaklar Tertib'de verildiği şekliyle; Reddü'l-Muhtar, Tenkîh, Ta'likat ala'l-Bahr, Ankaravî, Tahtavî, Hindiye, Vâkıât, Mecmau'l-Enhur adlı eserlerdir.⁶

II. İlgili Terimler:

a) Zimmî: İslâm ülkesinde yaşayan gayrimüslim tebaa için kullanılan bir terimdir. Zimmîler İslam ülkesinde vatandaş olarak yaşarlar ve yaşadıkları İslam beldesinin egemenliğini tanırlar. Devlete cizye öderler, kendileri ve hakları için koruma güvencesi (zimmet) söz konusudur.⁷ Sahip oldukları haklar arasında mülkiyete ilişkin hak ve tasarruflar ile bu meyanda vakıf yolu ile de mülklerinde tasarruf hakları vardır. Müslüman veya gayrimüslim olsun kurulmuş olan vakıflardan istifade ederler. Gayrimüslimlerin kendi aralarında vakıf kurmaları ve müslümanların onları da kapsar şekilde vakıf tesis etmeleri belli şartlarla câiz görülmüştür.⁸

Osmanlı hukuku açısından zimmîler İslâm devletinin mensupları şeklinde telakki edilir ve Devlete hukuki ve siyasi bağla bağlıdır. Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren devletin ana politikası, gayrimüslim tebaayı İslâm hukukunun zimmet ve eman kurumları çerçevesinde yönetmek olmuştur. Tanzimat (1839) ve özellikle Islahat Fermanı (1856) ile klasik zimmet hukuku önemli ölçüde farklılaştırılmış, gayrimüslimlerden cizye yerine bedel-i askerî adıyla bir vergi alınmaya başlanmıştır. Osmanlı'da zimmîler Hristiyan, Musevi ve Sabiîler olarak ifade edilir. Genel kural olarak zimmîler inanca ilişkin bazı hususlar dışında müslümanlarla benzer haklara sahiptir.⁹

b) Müste'men: İslâm ülkesine (dârüislâm) eman alıp giren yabancı gayrimüslimi ifade eder. Bunlar bir izinle ve pasaportla girmiş olmaktadır ve vatandaş değildirler. Müste'men olanlar İslâm ülkesinde kaldıkları sürece insanca yaşamak için gerekli kamu ve özel haklardan faydalanırlar; malî haklardan, aile, borçlar ve ticaret hukuku hükümlerinden istifade ederler.¹⁰

III. Vakıf hukuku özelinde konuyu ilgilendiren terimler:

⁶ Bkz. *Tertib*, s. 172 vd.

⁷ *Ansay, Sabri Şakir, Hukuk Tarihinde İslam Hukuku, Ankara 1954, s. 84.*

⁸ *Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyin, VII, 184; Karaman, Hayreddin, Anahatlarıyla İslâm Hukuku, İstanbul 2013, c. I, 250-251; Yılmaz, Mustafa, Eski Vakıfların ve Taşınmazların Günümüzdeki Hukuki Rejimi, Ankara 2013, s. 54; Özel, Ahmet, "Gayri Müslim", DİA, s. 421.*

⁹ *Yaman, Ahmet, "Zimmî", DİA, s. 439.*

¹⁰ *Kâsânî, VI, 198, 199; Osman b. Ali, Zeylaî, III, 266; Özel, Ahmet, "Müste'men", DİA, s. 142-143.*

a) Vakfın Tanımı:

Tertib’de vakıf şu şekilde tarif edilmiştir. “ Vakıf, menfaati ibâda râcî olmak üzere ayn-ı memlûkü Cenâb-ı Hakkın mülkü hükmünde olarak temlik ve temellükten ala vechi’-t-te’bîd kavlen habs ve menâfiini tasadduk etmektir.”¹¹ Bu tanıma göre vakıfta konumuz açısından esas itibariyle vakfeden (*vâkıf*) ve kendisi lehine vakfedilen (*mevkufun aleyh*) ve kurbet kasdı (*Allah’ın emrine uyarak ona yakın olma düşüncesi-masiyetten olmama*) önem arz eder. Bir de buna vakfın yönetimi (*tevlîyet*) bağlamında mütevellî de ilave edilebilir.¹²

b) Vakfeden (vâkıf):

Tanımdan da anlaşılacağı üzere bir vakfın söz konusu olabilmesi için öncelikle bir vakfedenin olması gerekir. İslam Osmanlı hukukunda vâkıfın vakfettiği malın maliki olması dışında hak (vücûb) ve fiil (eda) ehliyetine¹³ sahip olması aranır. Bu yönden bakıldığında vakfedenin müslüman veya başka dinden olması vakfın kuruluşuna zarar vermez. Vakıfta İslamiyet şart değildir.¹⁴ Bu meyanda, Tertib’de “Vâkıfın müslim olması şart değildir.” maddesi yer alır.¹⁵ Bu maddeyi izah sadedinde, bir gayrimüslimin mülkü menziline vakf ve süknasını fukara ve hastalara şart eylese sahih olacağı gibi, bir Mecusi hânesini evladına ve evladı evladına ve ondan sonra Yahudi ve Mecusi’ye şart eylese sahih olur, ifadesi vardır.¹⁶

“Vâkıfın tebei İslamiyeden olması şart değildir.” şeklinde yer alan hükümle de özellikle müste’menler için de vakıf kurma yolu açık tutulmuştur. Bu durumdaki bir müste’menin islam beldesinde yaşayan ve vatandaş olan gayrimüslimlerin (zimmilerin) vakıf yapabildikleri cihetler itibariyle vakıf yapmaları câiz olmaktadır. Sonrasında o müste’menin asli vatanına dönmesi, tekrar geri gelmesi ve islâm beldesinde vefatı vakfın geçerliliğine hâlel getirmemektedir.¹⁷ Ancak burada birazdan temas edeceğimiz bir başka şart olan “kurbet” şartına da hem zimmi ve hem de müste’menler için riayet edilmesi gerekmektedir.

¹¹ Tertib, md. 2.

¹² Berki, Ali Himmet, *İstilah ve Tabirler*, Ankara 1966, s. 32, 37, 43, 54.

¹³ Uzunpostalcı, Mustafa, “İslâm Hukuku Açısından Ehliyet”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 8 (2006), s. 167,175.

¹⁴ Fetâvây-ı Hindîye, II, 353.

¹⁵ Tertib, md. 324.

¹⁶ Ömer Hilmi, *Ahkamü’l-Evkaf, mesele 56-57*; Yıldız Kenan, “Aykırı Vakıflar: Osmanlıda Fukarâ-yı Müslimini

de Gözetilen Gayrimüslim Vakıfları”, *Osmanlı Araştırmaları*, LIV (2019), s. 175-177.

¹⁷ Kasani, Bedâi’, VII, 130; Fetavay-ı Hindîye, II, 353; Tertib, md. 325; Güneri, Hasan, “Azınlık Vakıflarının İncelenmesi”, Ankara 1973, S.10, s. 85.

c) Vâkıfın Şartları, Mevkufun Aleyh ve Vakıfta “Kurbet” Anlayışı:

“Vâkıfın Şartı Şâri’in Nassı Gibidir.” hükmü yerleşik bir genel kuraldır. Vakfeden yer almasını düşündüğü şartları hakim önünde tescil edilen vakfiyede kayıt altına alır. Sonrasında kendisi de dahil bu şartlara uyması gerekir. Değiştirilmesine ilişkin kurallar çok sıkı olup, ayrıca hakim (kâdı) denetimine tâbidir. Vâkıf vakıftan meydana gelmesi arzu edilen gayeye yönelik olarak vakfın cihet/lerini şart-ı vâkıf (vakfedenin vakıf kurulurken ileri sürdüğü kaidevî-normatif şartlar) olarak ortaya koyar ki, bunlar meşrûnun leh, mevkûfun aleyh veya mesârif-i vakf olarak tezahür eder.¹⁸

Bu noktada vakfedenin ortaya koymuş olduğu iradesi ile Allah’a yaklaşma anlamında kurbet kasdının da meydana gelmiş olması beklenir. Yani ortaya konulan şartların bunu sağlaması lazımdır. Mevkufun aleyh dediğimiz kendisi lehine vakfedilen konu veya kişi/ler kurbet kasdına yönelik bir cihet olmalıdır. En geniş haliyle vakfedenin itikad ve inancından kaynaklı, kulluk, ibadet ve yaklaşma olarak anlaşılabilir bir düşünce ve bunun uygulamaya geçirilmiş hali kurbet kavramını ifade eder. “Allah’ın kullarının intifâi” şeklindeki yaklaşım da bu kavramı, insanların menfaat ve maslahatına hizmet etme şeklinde umumi olarak ifade etmektedir.¹⁹

Böylece insanlara doğrudan veya dolaylı bir fayda ortaya çıkmış olur. Buradan yola çıkarak meşru olmayan konular (masiyet) için vakfın caiz olmayacağını ifade etmek gerekir.²⁰ Hanefiler dışındaki mezheplerde ağırlıklı İslami açıdan masiyet olmamak esas alınmış ve yeterli görülmüştür.

Aile vakıflarında kurbet kasdının varlığı, vakfenin soyu kesildiğinde (munkarîz olduğunda) evlada tahsis edilen malların gelirinin fukaraya veya bir hayra rücu’ edeceğinin şart koşulması ile kendisini gösterir. Zaten zürri vakıflar da dediğimiz bu vakıflar çoğunlukla karma (muhtelit) vasıftadır. Yani belli payların aile efradına tahsisi yanında, fukaraya da tahsisatın şart koşulmuş olduğu görülür. Müslüman toplumlar genel manada kurbet maksadına ulaşabilmenin en iyi yollarından birinin vakıf olduğunu düşünmüşlerdir.

Bu noktada Tertib’de; İmameynin görüşüne uygun olarak mevkufun aleyhin hem kendisi itibarıyla ve hem de vâkıfın itikadında kurbet ve ibadet

¹⁸ Bkz. Ömer Hilmi, mes. 161 vd.; Bilmen, *Istılahat*, IV, 352.

¹⁹ Ömer Hilmi, mes. 1.

²⁰ Kaya, *Münir Yaşar, “İslâm Vakıf Hukukunda Mevkûfun Aleyhde Bulunması Gereken Şartlar Açısından “Vakf ale’n-Nefs” Meselesi”*, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 28 (2016), s. 440 vd.

kabilinden olması gerektiği, aksi takdirde vakfın batıl olacağı hüküm altına alınmıştır.²¹

Mevkufun aleyhin kendisi kurbet olduğu halde, vâkıfın itikadında kurbet olmadığına da yine aynı şekilde batıl olmaktadır.²² Gayrimüslimin camiye vakfetmesi gibi. Cami bizatıhi kurbet bir kavramdır, fakat gayrimüslim için değil.²³ Bu maddede gayrimüslim kişinin evini camiye vakfetmesi yahut cami inşa edilmek şartıyla yapmış olduğu vakıf örnek olarak verilir. Yine aynı şekilde bir gayrimüslim örneğin bir akarını nesline ve sonrasında harameyne vakfetse yine bu bakış açısından dolayı geçerli olmamaktadır. Harameyn fukarası ifadesi ile bu hükümden farklılaşır.²⁴

Vâkıfın itikadında kurbet olan ancak haddi zatında (İslami açıdan) kurbet olmayan durumlar da vardır. Mesela bir Mecusi "ateş evi" olmak üzere bir hanesini vakfetse, yahut bir gayrimüslimin evini bir kilise veya papaz, keşiş (Kıssîs) nevinden kişiler lehine vakfetse, bunlar sahih olmayıp, vakfedenin vefatı halinde mirasçılara geçer.²⁵ Bu meyanda bir Müslümanın müslümanlarca ibadet sayılmayan bir cihete, örneğin bir kiliseye vakfı da geçerli olmamaktadır.

Hem kendi mahiyeti ve hem de vâkıfın itikadında kurbet ve ibadet kabilinden olan cihetler için vakıf meydana gelmiş olursa, hem müslim ve hem de gayrimüslim için vakıf câiz olur. Örneğin müslim fukaraya veya bir gayrimüslim ibadet yerinin fukarasına yahut bir gayrimüslim vakfının gelirini (gallesini) mesakin-i ehl-i zimmete ve dolayısıyla ehl-i zimmetten olan Hristiyan, Yahudi ve Mecusi fukarasına ya da bunların tekfin ve kabirle ilgili ihtiyaçlara sarfı şeklinde vakıf yapılırsa buna göre her iki kesim için de câiz olmaktadır.²⁶ Bir gayrimüslim her sene gelirinden bir köle satın alıp azat edilsin şartıyla vakıf yapması kurbet anlayışına uygun olarak caiz görülmüştür.²⁷

Görüldüğü üzere Osmanlı'da Müslümanın gayrimüslim fakirler ve gayrimüslim zımmînin müslüman fakirler için yaptığı vakıf geçerlidir. Bu husus Tertib gibi vakıf hukukunu düzenleyen Ömer Hilmi Efendinin "İthafü'l-Ahlafe fi Ahkami'l-Evkaf" adlı 482 maddelik eserinde de benzer

²¹ Tertib, md. 308.

²² Tertib, md. 309; Hatemi, Hüseyin, Önceki ve Bugünkü Türk Hukuku'nda Vakıf Kurma Muamelesi, İstanbul 1969, s. 121.

²³ Fetavay-ı Hindiyeye, II, 353.

²⁴ Bozkurt, Gülnehal, "İslam Hukukunda Zimmilerin Hukuki Statüleri", DEÜHF, C3/S1-4 (1987), s. 137-138.

²⁵ Fetavay-ı Hindiyeye, II, 353; Bilmen, İstılahat, IV, 315, 316; Tertib, md. 310.

²⁶ Tertib, md. 313, 315.

²⁷ Bilmen, İstılahat, IV, s. 303, 316, 380.

ifadelerle düzenlenmiştir; “vâkîf ile mevkufun aleyhin dinen ittihatları (birleşmeleri) şart değildir. Binaen aleyh bir müslim vakfettiği malın menfaatini gayrimüslim tebaa fukarasına veyahut bir gayrimüslim vakfettiği malın menfaatini fukaray-ı müslimîne şart eylese, vakıf sahih ve şart muteberdir.”²⁸

Evlada meşrut olan vakıflarda da –zürri vakıflar- evlad kavramı içerisinde müslim gayrimüslim tüm evlatlar dahil olarak anlaşılmalıdır. Bunlardan birine münhasır kılınması da mümkündür. Ayrıca komşu için meşrut olan vakıflarda da mahalle mescidi esas alınarak bir komşuluk hududu çizilmekte, kendi evinde oturanlar veya kiracı olanlar, kadın, erkek, büyük, çocuk, müslim, gayrimüslim eşit olarak vakfın galesine müstahak olmaktadır.²⁹ Vatandaş olmayan gayrimüslim için (ecnebi), vakıf sahih olmamaktadır.³⁰ Bu husus hem müslüman ve hem de gayrimüslim (zimmî) vakfedenler için geçerlidir.³¹

d) Tevliyet:

Mütevellinin Müslüman olması esasen şart değildir. (Hindiye) Ancak Müslüman vakıflara Müslüman müteveli olması noktasında hassas olunmuştur. Gayrimüslimlerin Müslümanların işleriyle alakalı olarak tevliyet ve velayet mertebesinde olmaları kabul görmemiştir. Bir Müslümanın ise bir gayrimüslim vakfına müteveli olması caiz olmaktadır.³²

IV. Uygulamada Gayrimüslimlerin Vakıf Kurma Hakkı:

Osmanlı son dönemindeki hukuki düzenlemelerde konu bu şekildedir. Tatbikatta da Osmanlı’da gayrimüslimler, İmameynin görüşüne uygun olarak kendilerine tanınan haklar çerçevesinde ehli (zürri) ve hayri birçok vakıf kurmuşlardır.

Ehli vakıf kurmak, her din mensubu için genel bir hak idi, ancak hayri vakıf kurmaları konusunda kendi kilise ve manastırları için doğrudan vakıf kurma hakkına sahip değillerdi. Vakıflardan asıl faydalanacak kimselerin fakirler olduğu mutlaka belirtilmeliydi. Yine kutsal kitaplarının çoğaltılması ve yayılması da buna benzetilmiştir. Bu durum, yukarıda değinilen hukuki kuralların da uygulamadaki bir yansımasıydı. Gayrimüslim vakıfları ağırlıklı olarak “kilise fukarası”, “Nasârâ fukarası”, “Ermeni fukarası” ve “hastane fukarası” yararına kurulmakta ve bu tabirler kullanılmaktaydı. Bir fetvada; “Zeyd-i zimmî mülk evini kiliseye, ba’dehu kilise harab oldukça fukaraya

²⁸ Ö. Hilmi, mes. 57; Karakoç, İrem, *Türk Hukuk Tarihinde Vakıf Müessesesi*, Ankara 2017, s. 412.

²⁹ Bilmen IV, *İstilahat*, IV, s. 316, 349, 371

³⁰ Tertib, md. 319.

³¹ Bilmen, *İstilahat*, IV, s. 316.

³² Tertib, md. 1082.

vakf edip, hâkim dahi mezkûr evin vakfiyetini kabul edip hüccet vermek şer'an câiz olur mu?

Elcevap: Kiliseye vakıf bâtıldır. Amma sâkinlerine vakf edip anlardan sonra sâir fukarâya şart etmek şer'îdir.” denilmiştir.³³

Osmanlı Devleti'nde, vakıf sisteminin yaygın olarak uygulandığı Anadolu ve Rumeli'de Müslümanlarla iç içe yaşayan Rum, Ermeni ve Yahudiler yaşadıkları vilayet dâhilinde, vakıf sistemi ile yürütülen her türlü sosyal kurum için yeter miktarda vakıf kurmuşlardır.³⁴ Kurulan vakıfları mahallin kadısı tescil etmesi esas olmakla birlikte kendi din adamları nezdinde de tescil işleminin yapıldığı görülür. Uygulamada bir problem çıkmazsa, devletin fazlaca müdahalesi söz konusu olmazdı. Bunlarla ilgili Padişah fermanları da sadır olmuştur.³⁵

Hayrî vakıflardan doğrudan, diğer vakıflardan gayrimenkullerinin kiralanması yoluyla; ayrıca bir vakıfta görevlendirilerek maaş alma veya para vakıflarından borç alma yoluyla da yararlanmışlardır. Osmanlı Devleti, kendi hâkimiyetinden önce tesis edilmiş olan kilise, manastır ve havra gibi cemaatlere ait dini ve diğer birçok kurumlarının varlığını kabul etmiştir. Bu durum kadılara gönderilen emirlerde; “...kiliselerine müteallik bağ ve bahçe ve çiftliklerine ve kadîmden temlik olunup vakıf olan tarla ve çayırlarına ve panayırlarına ve değirmenlerine ve bunun emsâli büyût ve dekâkin ve sâir kiliselerine vakıf olan eşyalarına ve davarlarına âherden müdahale olunmayıp kadîmden olageldiği vech üzere zapt ve tasarruf olunacağı” hükmünde olduğu gibi ifadesini bulmuştur. Osmanlı hâkimiyeti süresince geçerli olan millet sistemi kapsamında Ermeni, Rum ve Yahudi gibi gayrimüslim milletler, tıpkı müslümanlar gibi, Osmanlı vakıf hukukunun vermiş olduğu geniş imkânlardan hareketle kilise, manastır ve havra gibi ibadet yerleri fukarası, mektep ve kütüphane gibi eğitim, darülaceze ve hastahâne gibi sağlık, sadaka, yetimhâne, mahalle avârızı ve evlâdlık vakıf gibi sosyal yardım, çeşme ve su yolu yapımı/ tamiri, cenazelerin kaldırılması ve mezarlık bakımı gibi hizmet konuları için vakıflar kurmuşlardır. Gayrimüslimler esnaf teşkilatı olarak da vakıf kurmuşlardır.³⁶

³³ Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları: Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*, Gonca Yay., İstanbul 2009, s. 156.

³⁴ Alkan, Mustafa, “Azınlık Vakıfları (Tarihi Arka planı, Hukuki Yapısı Ve İç Analizi), *Akademik Bakış*, c. 2, sy. 4 (2009), s. 96-97.

³⁵ Akgündüz, Ahmed, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, İstanbul 2013, s. 244.

³⁶ Güler, Ali, “Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Din-İbadet, Eğitim-Öğretim Hürriyetleri Ve Bu Bakımdan

Mesela 18. Yüzyıl sonlarında Bursa'da Lonca mensubu Ermeni Kökciyan esnafının çeşitli giderlerini karşılamak ve esnafa kredi vermek amacıyla bir hırfet vakfı kurmuşlardır. Bir nevi para vakfı olarak kurulan bu vakfın adı, "Evkâf-ı nasârâ-yı kökciyân-ı Ermeniyân berâ-yı mühimmât-ı hırfet-i kökciyan" dır. Başka gayrimüslim esnaf vakıfları da vardır. Bursa'da 27 gayrimüslim vakfı sicil kayıtlarından tespit edilmiştir.³⁷

Yine bugünkü sınırlarımız içerisinde bazı illerdeki gayrimüslim vakıfları da bu meyanda zikredilebilir: Bunlardan, Mardin'de;³⁸

Mardin Ermeni Katolik Kilisesi Vakfı

Mardin - Süryani Katolik Kilisesi Vakfı

Mardin- Süryani Kadim Deyrulzafaran Manastırı ve Kiliseleri Vakfı

Mardin - Süryani Protestan Kilisesi Vakfı

Mardin - Midyat Süryani Protestan Kilisesi Vakfı

Mardin - Midyat Süryani Deyrulumur Margabriel Manastırı Vakfı

Mardin - Midyat Süryani Kadim Cemaatı Marborsom ve Mart Şemuni

Mardin - Keldani Katolik Kilisesi Vakfı Akar 1992

Konya'da;

Konya'daki gayrimüslim olan vâkıflardan Osmanlı tebaası Rum milletinden hacı Hristo ve Bağdeser veled-i istefan evladî vakıfları.³⁹

Vakıf hukukunda genelin yararlanmasına açık, yahut belli şartlara sahip olmaları şart koşulanlar içerisinde o şartlara sahip olanlardan Müslüman ve gayrimüslim ayrımı yapılmamıştır. Darülaceze'nin bahçesinde bir arada bulunan cami, sinagog ve kilise bunun en güzel örneğidir. Bugün, Vakıflar Genel Müdürlüğünün verilerine göre, Türkiye Cumhuriyeti sınırları

"Kilise Defterleri"nin Kaynak Olarak Önemi (4 Numaralı Kilise Defteri'nden Örnek Fermanlar)", s. 158, 161;

Yediyıldız, Bahaeddin, XVIII Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi (Bir Sosyal Tarih İncelemesi), TTK,

Ankara 2003, s. 248; Öztürk, Nazif, Azınlık Vakıfları, Ankara 2003, s. 65 vd.; Koyuncu, Nuran Osmanlı

Devleti'nde Gayrimüslimlerin Din ve Vicdan Hürriyetleri Bağlamında Mâbedlerinin Hukuki Statüsü, Ankara

2014, s. 48.

³⁷ Kaya, Miyase Koyuncu, Başol, Samettin, "Osmanlı Bursa'sında Ermeni Kökçü Esnafı Hırfet Vakfı", VD, sy.

47 (2017), s. 26 vd.

³⁸ Alkan, Azınlık Vakıfları, s. 109; Özcoşar, İbrahim, 19. Yüzyılda Mardin Süryanileri, Basılmamış Doktora

Tezi, Kayseri 2006, s. 206 vd.

³⁹ Bkz. Sak, Kadı Sicilleri Işığında Konya'da Yapılan Vakıflar, (1650-1910), s. 203-204. Kitabım dn. 160;

Kunter

dahilinde toplam 160 civarında cemaat vakfı faaliyet göstermektedir. VGM 31 vakfın kaydı olan Evkaf-ı Hıristiyan Fihrist Defterindeki vakıflardan 24'ü İstanbul ve çevresinde, 2'si Ayvalık'ta, diğerleri Ayazmend, Bursa, Çanakkale, Edremit ve Gümüşhacıköy'de kurulmuştur. Bu vakıfların kurucularından 22'si Ermeni, üçü Rum, ikisi Yahudi, biri Katolik Türk, biri Yunan, biri de Rus'tur. Bir vakıf ise, bir Türk ve zimmî ortaklar tarafından kurulmuştur. Kurucuların 29'u Osmanlı tebaası zimmî (biri Türk ortaklığı ile), biri Yunan, biri de Rus tebaasından müste'mendir. Yabancı uyruklular tarafından kurulan vakıflardan ikisi İkinci Meşrutiyet'in ilanından sonradır. 29 numaralı "Evkâf-ı Hıristiyan Defteri"nde kayıtlı toplam 31 vakıftan dokuzu Tanzimat (1839)'tan önce, 21'i ise sonradır.⁴⁰

V. Ayazmend'deki Ortak Vakıf

Bu noktada toplumsal dayanışmanın vakıf yoluyla nasıl sağlandığına ilişkin müslim ve gayrimüslimin ortak olarak kurduğu bir vakıftan kısaca bahsedeceğim. Bugün Balıkesir Ayvalık sınırları dahilinde Altınova adı verilen eski adı ile Ayazmend'de kurulmuş olan bu vakfın adı; İsmailoğlu İsmail ve Sağıroğlu Eci Atnaş Vakfı. (1224/ 1809, VGMA, Üçüncü İlmühaber ve Vakfiye Defteri, nu. 386, s. 37/ 3.) Vakfiyesine göre, 1800'lü yıllarda Ayazmend, Anadolu Vilayetine (Kütahya) bağlı bir kaza merkezidir. Kazada 1831 yılı sayımına göre, 458'i gayrimüslim olmak üzere toplamda 4.500 civarında insan yaşamaktaydı. Bu vakfın özelliği bir Müslüman ile bir gayrimüslim tarafından ortak kurulmuş olmasıdır. Vakfın gelirleri vakfiyede sayılmış, vakıf üzerindeki menkuller konusu kadı tescili yapılırken gerekçeli olarak yazılmış; İmam Muhammed'in, bir gayrimenkule bağlı olan menkuller ile ilgili menkulün vakfedilmesi, mahallinde "örfse" ve menkul "müteâref"se (bilinense), vakıf "menkûl-i müteârefin sıhhâtime zâhib olunmuşdur" hükmüne dayanarak vakıf tescil edilmiştir. Zürri ve hayri olmak üzere karma bir vakıftır. Vakfın gelirinden zaruri harcamaların yapılmasından sonra, gelirin öncelikle vakfın hayrat konusuna, kalanının da vâkıfların evlatlarının tasarrufuna bırakılmış olmasıdır.

Hayrat konusu; beldenin suyolları ve su kaynağına ulaşım ile bu yerleşim yerine su getirilmesidir. Mevcut su kaynakları vasıtasıyla şehrin muhtelif yerlerinde 15 adet çeşmeden su verilmekteydi. Buradan akan sular vakfiyede mâ-i leziz olarak adlandırılmış olmakla içme suyu olarak da kullanılmıştır. Su temini inanç yapımızda en güzel sadaka olarak da nitelenmiştir.

⁴⁰ Alkan, *Azınlık Vakıfları*, s. 102.

Vakfın giderleri arasında su kanalları yapımı, bakımı, muhafazası, bu yöndeki işçi ücretleri, çeşmelerin bakım masrafları, müteveli ve nazır ücretleri, sonrasında gelir kalırsa (galle fazlası) vâkıf evlatlarına ve de o yörenin fukarasına meşrut kılınmıştır. Giderleri arasında yılda birkaç kere temizlenmesi, çeşmelerin kırık künklerinin tamiri ve suyollarının bakımını, kuyuların dolabı, taşı ve kendiri gibi müştemilâtının temin edilmesi sayılabilir.

Müteveli dahil vakıftan maaş alan 24 vakıf görevlisi olduğu anlaşılmaktadır. Bu da söz konusu vakfın, vakıf yoluyla istihdama sağladığı katkının önemini göstermektedir.

Vakıf evlatları munkariz olursa vakfın gallesinin tamamı fukaraya ait olacağından, bu esnadan itibaren de tam anlamıyla hayrî vakfa dönüşecektir. Vâkıflar (iki kişi) yaşadıkça kendileri müsavi olarak müteveli olacaklar, sonrasında evlattan ekber ve erşed kimse kalmayınca müteveli, kadı tarafından tespit edilecektir.

Vakıflar Osmanlı döneminde kontrolsüz değildi. Bu vakfın nezareti de o belde kadısı üzerineydi. Yılda bir kere vakfın gelir ve giderlerini kontrol edecek, muhasebe harcı için 15 kuruş, kontrol hizmeti için ise 5 kuruş alacaktır.⁴¹

O yöredeki Osmanlı vatandaşı iki kişinin, tasarrufuna ortak oldukları mülkü vakfetmeleri, sosyal ve ekonomik hayatı, bir ortaklık derecesinde paylaştıklarını göstermektedir.

Gayrimüslimlerin daha çok istifade eden, ancak zaman zaman da kurucu olarak yer aldıkları vakıflardan birisi de avarız vakıflarıdır. Osmanlı Devleti'nde bir vergi çeşidi olarak avâriz, divanın kararı ve padişahın emriyle olağanüstü hallerde toplanan vergilerdi. Başlangıçta yalnız harp zamanlardaki ihtiyacı karşılamak için alınmışken, sonradan hazinenin düştüğü sıkıntıları hafifletmek üzere mutad hâle gelmiştir. Osmanlı'da vergi ve nüfus tesbitleri aile sayımına dayanırdı. Vergi verebilecek durumda olanlar sayılır. Bu nüfusa düşen vergi, avârıza tâbi olanlar arasında pay edilirdi. Bölgelerin kaç avarız hanesinden meydana geldiğini devlet bilirdi. Derbentçilik, tuzculuk, madencilik, cebencilik gibi bazı işleri yapanlar ile resmi görevliler bundan muaf tutulurlardı. Avârız vergilerini ödemekte güçlük çeken fakir halka akar veya para olarak tahsis edilen avarız

⁴¹ Bu konuda bkz. Alkan, Mustafa, "Ayezmen'de Bir Müslim Ve Gayrimüslimin Kurduğu Ortak Vakıf", *Türk Yurdu*, Mayıs 2006 - Yıl 95 - Sayı 225. (<https://www.turkyurdu.com.tr/yazar-yazi.php?id=4001> E.T: 20.11.2019)

vakıflarından yardım edilirdi. Bu nevi vakıflar başlangıçta doğrudan doğruya avâriz vergisi ve örfî tekâlifin karşılanmasına tahsis edilmiştir.⁴²

Adı geçen vergilerin halktan toplanması uygulamasının eski önemini kaybetmesi üzerine elde edilen gelir, halkın karşılaştığı yangın, deprem, su baskını, salgın hastalık gibi âfetler ile fakir, dul ve yetimlerin ihtiyaçlarına, kimsesiz kızların evlendirilmesine, sahipsiz cenazelerin masraflarının karşılanmasına ve iş hayatına atılanların sermaye ihtiyacına sarfedildiği gibi ayrıca suyolu, kaldırım, sıbyan mektebi tamiri gibi amme hizmetleri için de kullanılır olmuştur. Böylece zamanla değişik bir mahiyet kazanan avâriz vakfı daha sonra “avâriz akçesi” ve “avâriz sandığı” olarak da adlandırılmıştır. Esnaf sandıkları da avarız vakıfları kapsamında yer alır.⁴³

Müslim ve gayrimüslimlerin karışık olarak oturdukları mahalle veya köylerde avâriz vakfı her iki zümrenin de ihtiyaçlarına sarfedilir, vakfi yapanın Müslüman veya gayrimüslim olması buna tesir etmez, Müslim, gayrimüslim ayrımı olmazdı. Ahalisi Müslümanlar ile gayrimüslimlerden müteşekkil olan bir mahallenin veya bir müessesenin avarızına bir müslim veya bir gayrimüslim tarafından şart edilmiş olan bir vakfın gallesi o ahalinin Müslüman olanlarının da Müslüman olmayanlarının da avarızına sarf edilirdi. Bu bir sosyal dayanışma şemsiyesidir. Aslında her dönem kendine uygun çözümleri üretmiş. Neredeyse her mahallede de bu türden çokça vakıf oluşumları meydana gelmiştir.⁴⁴

Nihai olarak Osmanlı bir vakıf medeniyeti olmak itibarıyla oluşturduğu barış iklimi içerisine müslim, gayrimüslim her kesimi bu medeniyete dahil etmiş olduğunu ve bilhassa Avarız vakıfları vasıtasıyla da günümüzde devletin ifa etmekle yükümlü olduğu birçok kamu hizmetleri de, vakıf yoluyla ifa edildiğini söyleyebiliriz. Bu yolla toplum için en önemli hizmet olan eğitim-öğretim vakıfların elinde olmuş, sağlık hizmetleri, sosyal güvenlik ve sosyal yardım ve beledi hizmetler ve esnaf yardımlaşmaları, kısaca kamu yararı bulunan her faaliyetin, ihmale uğramadan ve sürekli olarak ifası için vakıf müessesesine başvurulmuştur.

KAYNAKÇA

Akgündüz, Ahmed, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, İstanbul 2013.

Akman, Ahmet, Eski Vakıflar Hukuku ve İdaresi, Ankara 2019.

⁴² Sahillioğlu, Halil, “Avarız”, *DİA*, s. 108-109.

⁴³ Akman, Ahmet, *Eski Vakıflar Hukuku ve İdaresi*, Ankara 2019, s.91.

⁴⁴ Barkan, Ömer Lütfi, “Avarız”, *MEB İslam Ansiklopedisi*, c. II, s. 13-19; İpşirli, Mehmet, “Avâriz Vakfı”, *DİA*, IV, s. 109.

Alkan, Mustafa, "Ayezmen'de Bir Müslim Ve Gayrimüslimin Kurduğu Ortak Vakıf", Türk Yurdu, Mayıs 2006 - Yıl 95 - Sayı 225. (<https://www.turkyurdu.com.tr/yazar-yazi.php?id=4001> E.D: 20.11.2019).

Alkan, Mustafa, "Azınlık Vakıfları (Tarihî Arkaplanı, Hukukî Yapısı Ve İç Analizi), Akademik Bakış, c. 2, sy. 4 (2009), s. 93-111.

Ansay, Sabri Şakir, Hukuk Tarihinde İslam Hukuku, İkinci Bası, Ankara 1954.

Arsebük, Esat, Medeni Hukuk Başlangıç ve Şahsın Hukuku I, Tan Matbaası, İstanbul 1938.

Barkan, Ömer Lütfi, "Avarız", MEB İslam Ansiklopedisi, c. II, s. 13-19.

Berki, Ali Himmet, İstilah ve Tabirler, Ankara 1966.

Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukuku İslâmiyye ve İstılâhâtı Fıkhiyye Kamusu, c.I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1969/1970. (İstılâhât)

Bozkurt, Gülnihal, "İslam Hukukunda Zimmilerin Hukuki Statüleri", DEÜHF, C3/S1-4 (1987), s. 115-155.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (v. 256/869), Sahîhu'l-Buhârî, Matbaa el-Amire, c. I-VIII, Darü'l-Hilafeti'l-İlmiyye, Mısır 1315.

Düzdağ, M. Ertuğrul, Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları: Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı, Gonca Yay., İstanbul 2009.

el-Fetâvâ'l-Hindiye, Heyet (Nizamüddîn el-Belhî başkanlığında), II. Baskı, c.I-VI, Dârü'l-Fikir Beyrut 1310.

Furat, Ahmet Hamdi, "İslâm Hukukunda Vakıf Akdinin Bağlayıcılığı", İÜİFD, 2012, sy. 27.

Güler, Ali, "Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Din-İbadet, Eğitim-Öğretim Hürriyetleri Ve Bu Bakımdan "Kilise Defterleri"nin Kaynak Olarak Önemi (4 Numaralı Kilise Defteri'nden Örnek Fermanlar)", s. 155-175.

Güneri, Hasan, "Azınlık Vakıflarının İncelenmesi ", Ankara 1973, S.10, s. 79-108.

Hassâf, Ebû Bekr Ahmed b. Ömer (Amr) b. Müheyr el-Hassâf eş-Şeybânî (v. 261/875), Ahkâmü'l-Evkâf, Matbaatü Dîvâni Umûmi'l-Evkâfi'l-Mısriyye, Mısır 1322/1904.

Hatemi, Hüseyin, Önceki ve Bugünkü Türk Hukuku'nda Vakıf Kurma Muamelesi, Fakülteler Mat., İstanbul 1969.

İpşirli, Mehmet, "Avârız Vakfı", DİA, IV, s. 109.

Karakoç, İrem, Türk Hukuk Tarihinde Vakıf Müessesesi, Yetkin Yay., Ankara 2017.

Karaman, Hayreddin, Anahatlarıyla İslâm Hukuku, Ensar, 16. Baskı, c. I, İstanbul 2013.

Kâsânî, Alauddin Ebu Bekr (v.587/1191), Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi'sŞerâi', c. I-VII, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.

Kaya, Miyase Koyuncu, Başol, Samettin, "Osmanlı Bursa'sında Ermeni Kökçü Esnafı Hirfet Vakfı", VD, sy. 47 (2017), s. 25-44.

Kaya, Münir Yaşar, "İslâm Vakıf Hukukunda Mevkûfun Aleyhde Bulunması Gereken Şartlar Açısından "Vakf ale'n-Nefs" Meselesi", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 28 (2016), s. 435-454.

Koyuncu, Nuran Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Din ve Vicdan Hürriyetleri Bağlamında Mâbedlerinin Hukuki Statüsü, Adalet Yay., Ankara 2014.

Ortaylı, İlber, Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi, 5. Baskı, Ankara 2016.

Ömer Hilmi Efendi, İthâfû'l-Ahlâf fi Ahkâmi'l-Evkâf, Matbaa-ı Amire, İstanbul 1307.

Özcoşar, İbrahim, 19. Yüzyılda Mardin Süryanileri, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 2006.

Özel, Ahmet, "Gayri Müslim", DİA, s. 418-427.

Özel, Ahmet, "Müste'men", DİA, s. 140-143.

Öztürk, Nazif, Azınlık Vakıfları, Ankara 2003.

Sahillioğlu, Halil, "Avarız", DİA, s. 108-109.

Topçuoğlu, Ali Aslan, "Mecelle Şârihi Ali Haydar Efendi'nin Hayatı ve Hukukçuluğu", S. Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 28 (2010), s. 329-350.

Uzunpostalcı, Mustafa, "İslâm Hukuku Açısından Ehliyet", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 8 (2006), s. 149-182.

Yaman, Ahmet, "Zimmî", DİA, s. 438-440.

Yediyıldız, Bahaeddin, XVIII Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi (Bir Sosyal Tarih İncelemesi), TTK, Ankara 2003.

Yıldız, Kenan, "Aykırı Vakıflar: Osmanlıda Fukarâ-yı Müslimîni de Gözeten Gayrimüslim Vakıfları", Osmanlı Araştırmaları, LIV (2019), s. 141-198.

Yılmaz, Mustafa, Eski Vakıfların ve Taşınmazların Günümüzdeki Hukuki Rejimi, Bilge Yay., Ankara 2013.

Zeylai, Fahrüddin Osman b. Ali (v. 743/1342), Tebyinü'l-Hakaik Şerhu Kenzi'd-Dekaik, c. I-VI, Mısır 1313-1315.

**POPÜLER TOPLUMSAL CİNSİYET VE CİNSELLİK DEĞERLERİ
İLE MÜSLÜMAN TOPLUMLARIN SINAVI**

Doç. Dr. İsmail YALÇIN

Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

isyalcin@gmail.com

***The Examination of Muslim Societies by Popular Gender and
Sexuality Values***

Abstract:

With the development of means of communication and the shrinking of the world, it is seen that western global values affect the whole world. In particular, this effect is more powerful in countries such as Turkey to open itself to Western values. One of the most powerful of these impacts, which can be classified in various aspects, aims at gender or the roles of women and men in society. Muslim societies that encompass, unite, integrate individuals and society, and develop their own cultural values to work in harmony are increasingly exposed to attacks on gender and sexuality. Exposure of children to sexual stimulation from an early age; the deterioration of the gender characteristics of young people; delaying the age of marriage, promoting free relationship; normalization of the concept of family without marriage or unmarried family; increased mental and material barriers to marriage and family institutions; evacuation of the concept of parenting and patriarchy; deteriorating the roles of parents and children in a manner that would harm the unity of the family; structuring working life to make family life difficult; the innocent, even lovable portrayal of LGBTI orientations, which are seen as sexual deviations in terms of Islamic culture, poses a threat to Muslim cultural codes. These distorting values, which are spread to society through fashion, advertising, television and the internet affect even those who think that they receive religious education and live a religious life. It is clear that in order to maintain our existence as a nation with our religious and cultural values, we need to be more conscious and more active against this hard-to-resist drift.

Keywords: *Islamic Society, Cultural Values, Gender, Sexuality.*

GİRİŞ

Cinsiyet biyolojik ve toplumsal iki yönü bulunan ve kişinin insan cinsinin bir türü olarak erkek veya kadın olma durumunu ifade için kullanılmaktadır.

Türkçe biyolojik cinsiyetle toplumsal cinsiyeti birbirinden ayıran bir kavram gelişmesi olmadığı için İngilizce “gender” sözcüğü karşılığında “toplumsal cinsiyet” “sex” karşılığında ise biyolojik cinsiyet kavramı kullanılmaya başlamıştır. Biyolojik cinsiyet insanın doğuştan getirdiği erkeklik veya kadınlık cinsiyet özelliklerini ifade ederken toplumsal cinsiyet kavramı doğumdan sonra toplum tarafından mevcut kültür yapısı doğrultusunda erkeğe veya kadına yüklediği rolü ifade etmektedir.¹ Toplumsal cinsiyet ve feminizm üzerinden toplumsal cinsiyet eşitliği faaliyeti yürütenler ve bu faaliyetleri destekleyen yazarlar tarafından, cinsiyet rollerinin esas itibariyle ve büyük ölçüde toplum tarafından insana yüklendiği, biyolojik cinsiyetin ise erkeklik ve kadınlık rolleri üzerindeki etkisinin ihmal edilebilecek kadar az olduğunu savunulmaktadır.² Bu durumu anlatan bir ifade olarak “kadın olarak doğulmaz kadın olunur” denilmektedir.³ Böylece kadın ve erkeğin toplum içinde yüklendiği farklı rollerin tabii ve kendiliğinden olmadığı, toplum tarafından yüklenen toplumsal cinsiyet rollerinde kadınlar aleyhine eşitsizliklerin bulunduğu ve bunların değiştirilmesi gerektiği öne sürülmektedir.

Toplumsal cinsiyet çalışmalarının toplumsal yapıyı temelden sarsan diğer iddiası toplumsal cinsiyetlerin kadın ve erkekten ibaret olmadığı konusudur. Onlara göre insan ya kadın veya erkek olmaya zorlanmamalıdır. Kadın ve erkek dışında lezbiyen, gey, biseksüel, transseksüel, interseks (LGBTİ) gibi cinsiyetini farklı tanımlayan insanlar bulunmaktadır. Bunlar toplum içinde kendi kimliklerini özgürce yaşamalı, isterlerse kendi aralarında evlenerek çocuk sahibi olmalarının yolları açılmalıdır. Cinsiyet rolleri ve cinsellik davranışları konusunda hiçbir toplumsal kural onların bedenleri üzerindeki serbest tasarruflarını sınırlandırmamalıdır. Bunun sağlanabilmesi için evlilik, aile ve annelik gibi kurumlar ortadan kaldırılmalıdır.

Toplumsal cinsiyet çalışmaları kadına karşı yapılan ayrımcılıkları temel alarak kadını özgürleştirme, bunun yanında her türlü cinsel sapmayı destekleme faaliyetine öncülük etmiş ve 1960’lı yıllarda batı dünyasında cinsel özgürlüklerin zirveye çıkarıldığı cinsel devrim ilan edilmiştir. İnsan bedeninin mahremiyetini sonuna kadar ihlal eden, sinema endüstrisi

¹ Bk. Selahattin Polat, “Hz. Peygamber’i Sünneti Işığında Toplumsal Cinsiyet Meselelerine İlişkin Çözüm Önerileri”, *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 137.*

² Ayşe Kalav, “Namus ve Toplumsal Cinsiyet”, *Mediterranean Journal of Humanities 2/2 (26 Aralık 2012): 150.*

³ Monique Witting, “Kadın Doğulmaz”, *Cogito, trc. Çiğdem Akanyıldız - Şeyda Öztürk, 2009, 193-201.*

yoluyla kadın bedenini istismar eden bu hareket farklı stratejik yöntemlerle bütün dünyada etkili olmuştur ve olmaya devam etmektedir. İslam dünyası yirminci yüzyılda kendi toplumsal sorunlarını kendi iç dinamikleri ile çözebilme kabiliyetini kaybettiği için iç ve dış kaynaklı birçok sorunla karşı karşıyadır. İslam ve kadın sorunu da bunlardan biridir. İslam dünyası kadın hakları ve cinsel özgürlük üzerinden batı kaynaklı büyük bir sınama ile karşı karşıyadır.

Kadın üzerinden İslam ve Müslümanlar aleyhine batı medeniyeti kaynaklı propaganda yüzyılı aşkın bir zamandır devam etmektedir. Ülkemiz açısından bu konudaki tartışmalar 20. yüzyılın başlarından itibaren matbuata yansımış ve ilk somut meyvesini 1917 yılında yürürlüğe konulan ve iki yıl yürürlükte kalabilen hukuku aile kararnamesi ile ortaya koymuştur. Bu kanun ve ardından yapılan aile kanunu hazırlık çalışmalarında takip edilen mezhep içinde veya klasik fıkhıta yaygın kabul gören bazı içtihatlar yerine maslahat gereği farklı mezheplerin görüşleri veya daha önce şaz gibi görülen görüşler tercih edilmiştir.⁴ 1926 yılında İsviçre kaynaklı Türk Medeni Kanunu'nun kabulü ile fıkıh tamamen devre dışı bırakılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti devrim kanunları ile evlenme ve boşanmanın sadece resmi kurumlar aracılığıyla yapılması, çok eşliliğin yasaklanması, kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesi gibi birçok konuda tepeden inme diye ifade edilen şekilde toplumsal uzlaşma aramadan düzenleme yapmıştır. Buna mukabil mesela Suudi Arabistan'da kız çocukları ilk kez 1955 yılında okula gidebilmiş, kızların gidebildiği ilk üniversite 1970 yılında açılmış, kadınlara seçme ve seçilme hakkı 2015 yılında, araba sürme izni ise 2018 yılında verilmiştir.⁵ Özellikle aşağıda değineceğimiz Birleşmiş Milletler himayesi altında imzalanan kadına karşı her türlü ayrımcılığın önlenmesi sözleşmesi ile bütün İslam ülkelerinde kadın konusunda yeni uygulamalar gündeme gelmeye ve kademeli olarak değişikliklere yol açmaya başlamıştır.⁶

⁴ Bk. Ahmet Yasin Küçükıtyaki, "Osmanlı Devletinde Tanzimat Sonrası Aile Hukuku Alanındaki Gelişmeler ve Hukuk-ı Aile Kararnamesi", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/26 (Şubat 2014): 177-201; Mehmet Ünal, "Medeni Kanunun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi", Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 34/1-4 (1977): 195-231.

⁵ <https://www.dw.com/tr/suudi-arabistanda-kad%C4%B1n-haklar%C4%B1n%C4%B1-tarih%C3%A7esi/g-40752172> (erişim:23.11.2019).

⁶ Bk. "OHCHR | Committee on the Elimination of Discrimination against Women", erişim: 24 Kasım 2019, <https://www.ohchr.org/en/hrbodies/cedaw/pages/cedawindex.aspx> Ülke raporları her ülkede sözleşme doğrultusunda yapılan faaliyetleri açıklamaktadır.

1. TOPLUMSAL CİNSİYET

Kadın hakları ihlallerini önlemek ve kadına karşı ayrımcılıkları kaldırmak amacıyla birleşmiş milletler tarafından desteklenen çalışmalar son 50 yıl içinde dünya genelinde bir dizi faaliyete konu olmuştur. Bunlardan en etkili olanı 20 ülkenin imzasıyla 1981 yılında yürürlüğe giren ve imzaya açılan “Kadınlara Karşı Her Türü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women [CEDAW])” olmuştur. Bu sözleşmeye imza koyan yetkililer ülkelerinde kadınlara karşı ayrımcılık içeren, eşitsizlik oluşturan her türlü yasal düzenlemeyi kaldırmayı, bunun yerine eşitlikçi düzenlemeleri getirmeyi ve ülkelerinde kadınlara karşı ayrımcılık barındıran âdet, gelenek ve uygulamalar dâhil her durumla mücadele etmeyi taahhüt etmişlerdir. Somali, Sudan ve İran dışındaki bütün Müslüman ülkeler sözleşmeyi imzalamış ve sözleşmenin çekince koymaya izin vermesi sebebiyle birçok ülke çeşitli maddelerine çekince koyarak onay vermiştir. Türkiye sözleşmeyi 1985 yılında 2 maddesine çekince koyarak imzalamış ve süreç içinde sözleşmeye uyum sağlama yolunda adımlar atmıştır.

Türkiye 1999 yılında yeni medeni kanun hazırlıkları ile birlikte sözleşmenin 15 ve 16. Maddelerine koyduğu çekinceleri kaldırmıştır. Aynı yıl ihtiyari protokol hazırlanarak sözleşmenin uygulanması iki yeni denetim mekanizmasına bağlanmış Türkiye bu protokolü de 2002 yılında imzalamıştır. Bu protokolü imzalayan devletler, ülkelerinde kadına karşı ayrımcılık içeren bütün düzenlemelerini kaldırdıkların ve kadına karşı ayrımcılık içeren hiçbir uygulamayı desteklemediklerini taahhüt etmiş olmaktadır. Türkiye Cedaw’a uyum sağlamak için 2001, 2004 ve 2010 yıllarında anayasal değişiklikler yapmış, 2001 yılında eski Türk Medeni Kanunu’na göre büyük yenilikler içeren yeni TMK’yı yürürlüğe koymuş ve 2004 yılında Cedaw’a ulusal hukuka karşı üstünlük tanımıştır. 2012 yılında hazırlanan ve Türkiye’nin aynı yıl imzaladığı İstanbul sözleşmesi ise imzalayan taraflara Cedaw’ın uygulaması ile ilgili her alanda ayrıntılı sorumluluklar yüklemektedir.⁷ Bu yükümlülüklerden biri olan okullara toplumsal cinsiyet eşitliği eğitimi verilmesi yönünde bir adım olarak Eğitimde Toplumsal Cinsiyet Eşitliği (ETCEP) projesi 2014-2016 yıllarında uygulanmıştır. 2018 yılında okullarda toplumsal cinsiyet eşitliğinin ders

⁷ Bk. “Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi (İstanbul Sözleşmesi)”, 2012, <https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=0900001680462545>.

müfredatına eklenmesiyle toplumsal infial görülmüş ve uygulama geri çekilmiştir.

Cedaw'ı imzalayan ülkeler periyodik olarak denetlenerek uygulamalar raporlandığı için zaman içinde sözleşme hükümleri sözleşmeye taraf olan bütün ülkelerde az veya çok etkili olmuştur. Türkiye dışındaki İslam ülkeleri nazarı itibara alındığında evlenme yaşının yükseltilmesi ve eşitlenmesi, çok eşliliğin sınırlandırılması, boşanmanın yargı kontrolüne alınması, kadına seçme ve seçilme hakkı verilmesi, kadın sünnetinin yasaklanması gibi bazı alanlarda sözleşmeye uyum sağlama çabaları görülmüş ancak çok eşliliğin yasaklanması, kadının miras payının ve şahitliğinin erkekle eşitlenmesi konularında değişikliğe gidilmemiştir. Ayrıca 90'lı yıllardan itibaren Pakistan, Türkiye, Bangladeş, Endonezya gibi ülkeler tarihte ilk defa kadın başbakanlar tarafından yönetilmiştir.⁸

İslam dünyası 19. yüzyılda batı medeniyeti karşısında maddi ve manevi yenilmişlik duygusu içinde en çok sorguladığı konulardan birisi İslam ve kadın hakları konusu olmuştur. Bu alanda 1898 yılında Mısırlı yazar Kasım Emin tarafından yazılan "tahriru'l-mer'e (kadının özgürleştirilmesi)" isimli kitapla başlayan literatür 90'lı yıllarda Fatıma Mernisi, Leila Ahmed, Amina Wadud Muhsin, Hidayet Şefkatli Tuksal gibi kadın yazarlar öncülüğünde devam etmiştir. Bu çalışmalar geleneksel görüşlere aykırılık teşkil ettiği için etkileri sınırlı kalmış olmakla birlikte toplumsal cinsiyet faaliyetlerinin baskın etkisinin artmasına katkı sağlamışlardır.⁹

Toplumsal cinsiyet faaliyetlerinin belki en tartışmalı iki yönü kadın haklarını kısıtladığı iddiasıyla, annelik, evlilik ve aile kurumlarına karşı çıkılması ve erkek ile kadın olma dışında farklı cinsel kimliklerin desteklenmesidir. Onlara göre kadın isterse çocuk sahibi olabilmeli fakat kültürel ve toplumsal değerlerle yüklü olan annelik, evlilik ve aile kurumları ortadan kaldırılmalıdır. Çünkü bu kurumlar kadınlara erkeklerden farklı görevler yüklemekte ve onların özgürlüklerine zarar vermektedir. Öte yandan insanlar arasında kadın ve erkek dışında lezbiyen, gey, biseksüel,

⁸ Bk. İsmail Yalçın, "Kadına Karşı Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesinin (CEDAW) Müslüman Ülke Kanunlarına Etkileri", *Journal of History Culture and Art Research* 6/4 (01 Ekim 2017): 980-1009.

⁹ Bk. Kâsım Emin, *Tahrirü'l-mer'e*, (ilk baskı 1898) (Tunis: Dârü'l-Maârif, 1990); Fatıma Mernisi, *Woman and Islam*, translated by Mary Jo Lakeland, (New Delhi: Kali for Women, 1991); Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, (Yale University Press, 1992); Fatıma Mernisi, *Peçenin Ötesi (Beyond the Veil)*, çev. Mine Küpçü, (İstanbul: Yayınevi Yayıncılık, 1995); Amine Vedud-Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997); Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, (Ankara: Kitabiyat, 2000); Fatıma Mernisi, *Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza (Women's Rebellion and Islamic Memory)*, çev. Aytül Kantarcı, (Ankara: Epos Yayınları, 2003).

transseksüel, interseks (LGBTİ) gibi farklı cinsel eğilimleri bulunan insanlar bulunmaktadır. O halde insanları sadece erkek ve kadın cinsiyetlerine hapsetmek insan haklarına aykırıdır. Herkesin tercih ettiği cinsel yönelimine saygı duyulmalı ve aynı cinsiyetten kişilerin evlenmelerine ve çocuk sahibi olmalarına izin verilmelidir. Son yirmi yılda otuz yakın ülkede eşcinsel evliliklerin yasal hale getirilmiş olması bu konuda oldukça mesafe aldıklarını göstermektedir.¹⁰

Toplumsal cinsiyet eşitliği faaliyetlerinin bir diğer sonucu cinsiyetsizleştirme olarak ortaya çıkmıştır. Cinsiyetsizleştirme toplumsal cinsiyet eşitliği adına kadının erkeksileştirilmesi, erkeklerin ise kadınsılaştırılması eğilimidir.¹¹ Toplumsal rollerde erkeklerin pasifleştirilerek kadınların daha aktif hale getirilmesi, ailede baba otoritesinin kaldırılması, erkek işi olarak bilinen işleri yapan kadınların yüceltilmesi gibi tikelde pek çok alanda örnekleri görülen tutumlar görülmektedir. Bu tutumlar şeklen toplumsal cinsiyet eşitliğine katkı yapıyormuş gibi görünmekle birlikte aslında toplumsal düzeni ve uyumu bozan, işbölümü ve yardımlaşmayı zayıflatan, insanın ruhsal dinamikleri ile çelişen ve sonuç olarak fitratı bozan yaklaşımlardır.

İnsan sadece biyolojik bir yapıdan ibaret değildir. Bu sebeple doğuştan getirilen sadece biyolojik cinsiyetimiz değildir. Doğuştan her insan birbirinden farklı erkek ve kadın da tür olarak birbirinden farklı maddi ve manevi kabiliyetlerle doğar. Bu kabiliyetlerin kesişim noktalarına fitrat denir. İnsan fitratı, erkeğin fitratı ve kadının fitratı denilince Allah'ın o türe veya cinse verdiği ortak kabiliyetler ve özellikler kastedilir.¹² Bu bakış açısıyla insanın biyolojik cinsiyeti ile toplumsal cinsiyeti birbiri ile irtibatlıdır. Biyolojik cinsiyeti ve insanın fitrî özelliklerinin yok sayarak toplumsal cinsiyet eşitliği yönünde yapılan çalışmalar sorun üreten, kaotik faaliyetler olarak sonuç doğurmaktadır.

2. CİNSEL ÖZGÜRLÜK

Cinsel özgürlük özellikle insan hayatına kurallar koyan din ve ahlak sistemlerine bir başkaldırı ve materyalist, kapitalist anlayışın hayata yansımalarıdır. Cinsel özgürlük anlayışı, toplumsal cinsiyet gibi nikâh ve aile kurumunu hedef almakta ve bunlar üzerinde tahrip edici etkiye sebep

¹⁰

https://www.wikizero.org/index.php?q=aHR0cHM6Ly9lbi53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvU2FtZS1zZXhfbWFycmlhZ2U (erişim:21.11.2019).

¹¹ Bk. Şeyma Karatepe, *Üniversite Öğrencilerinde Cinsiyetsizleşme (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013).*

¹² İsmail Yalçın, *İslam Hukuku açısından Yaratılışı Değiştirme Fitratı Bozma (Ankara: Fevr Yayınevi, 2018), 12-19.*

olmaktadır. Yine cinsel özgürlüğün tabii sonuçlarından bir cinsel sapkınlıklardır. Bu özgürlüğü savunanlar tarafların razı olduğu cinsel eylemleri sapkınlık olarak görmese dahi bize göre sınır tanımama ve sadece haz odaklı düşünme cinselliği amacından saptırmakta ve toplumu bozmaktadır. Toplumsal cinsiyet anlayışının özgürlük istediği LGBTİ gurupları cinsel özgürlük anlayışı ile çoğalmış, teşvik edilmiş ve toplumsal cinsiyet eşitliği adı altında yasal himayeye kavuşma aşamasındadır.

Cinsel özgürlük, insan vücudunu teşhir etmeyi, çıplaklığı ve pornografiyi teşvik etmektedir. İnsan vücudunu teşhir etmenin son noktası olarak çıplaklık öngörülmüş ve 1960'lı yıllarda yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır. Ancak fantezi olarak vücudu tamamen çıplak denemeleri yapılsa dahi hem cinsel özgürlüğü savunanların amacına hizmet etmediği hem de insan fitratına ters olduğu için geniş kabul görmemiş rafa kaldırılmıştır. Ancak başta kadın bedeni olmak üzere insan bedeninin haz odaklı teşhir edilmesi, pazarlanması, metalaştırılması yaklaşımından vaz geçilmemiş sadece strateji değiştirilmiştir.¹³ Yeni stratejide cinselliği olduğu gibi açığa vurmak yerine hatırlatmak, düşündürmek ve talep oluşturmak daha etkili görülmüştür. Moda yoluyla bütün dünyaya yayılmaya çalışılan bu anlayışla bir kadının hemcinslerinden biraz daha dekolte veya kısa elbise giymesi, giyilen bir elbisenin her an açılarak mahrem yerleri gösterecekmiş gibi tasarlanması, insanlar kanıksadığında modanın değiştirilerek, mini etek, streç pantolon veya tayt, göbeği açıkta bırakan üst veya askılı elbise arasında geçişler yapılması yaygın görülmektedir. Vücudu teşhir furçasına zaman zaman erkeklerde dâhil edilerek her an düşecekmiş görüntüsü veren düşük bel pantolonlar, organları teşhir edecek derece dar streç pantolonlar ve epilasyonlu vücutlar gündeme sokulmaktadır. Cinsiyet ayrımı olmadan dövme, piersing ve estetik operasyonlar vücudu teşhir etme ve metalaştırmanın aracı olarak kullanılmakta ve başka insanların dikkatlerini çekmeyi amaçlamaktadır.

Cinsellik değerleri üzerinden gelen saldırılar sadece tesettürden uzak yaşayan kadınlar ve erkekler üzerinde tezahür etmemekte, kendini dindar olarak tanımlayan kişiler üzerinde de kendini göstermektedir. Kamusal alanda başörtüsü başlangıçta tesettürün bir parçası iken günümüzde başörtüsü dâhil tesettür için giyilen kıyafetlerin çoğunluğu adeta örtme yerine açma, gizleme yerine teşhir etme amacına hizmet etmektedir. Giyinmenin amacı bedeninin cinselliğini gizlemek yerine dikkatleri beden üzerine çekmeye dönüşmüş görünüyor. Her ne kadar bu konuda tepki ve

¹³ Bk. Rıfat Bilgin, "Geleneksel ve Modern Toplumda Kadın Bedeni ve Cinselliği", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/1 (2016): 219-243.

reaksiyonlar görülse de erkeği ve kadınıyla kendini dindar gören kesimlerinde bozucu cinsellik değerlerinin etkisinden uzak kalamadığı görülmektedir.¹⁴

3. İSLAMİ DEĞERLER

İslam'ın getirdiği temel değerler, insanın kadın ve erkek olarak iki cinsiyetten ibaret olduğunu, sağlıklı nesiller için iki ayrı cins arasında nikâh akdiyle evlenmek gerektiğini, cinsel ilişkinin sadece nikâh ile helal hale geleceğini, ailenin toplumun temel taşı olduğunu ve insan vücudunun mahremiyetinin korunması gerektiğini savunmaktadır. Bir insan bedensel veya ruhsal olarak cinsel kimlik çelişkisi yaşıyorsa, harici veya dâhili cinsiyetinde bir bozukluk varsa veya harici ve dâhili cinsiyeti birbiri ile uyumlu değilse yapılacak olan modern tıbbın imkânlarından yararlanarak o kişinin cinsiyet tayinin yapılması ve gerekli tedavinin yapılarak sağlıklı cinsel kimliğine kavuşturulmasıdır. Bir insanın cinsel arzusunu helal yolla karşı cinse yöneltmesi yerine hemcinsine yöneltmesi, özenti ve sapkınlıkla karşı cinse özenerek karşı cins gibi davranması veya giyinmesi, cinsel kimlik tashihi amacı dışında cinsiyet değiştirme ameliyatı olması cinsel sapkınlığın çeşitli görünümüdür. Ancak dış organlarında asli cinsel kimliğine aykırı gelişmeler görülen kimselerin resmi heyet raporuyla ameliyat olmasına izin verilerek asli cinsel kimliğine kavuşmasına imkân sağlanması bu kapsamın dışındadır.¹⁵ Cinsel sapkınlıklar ahlaki çöküntünün önemli göstergelerindedir ve toplumun huzurunun, güveninin ve düzeninin sağlanmasında bunlardan uzak bulunmanın büyük önemi bulunmaktadır.

İslam kültürü kadın erkeğin fitraten birbirinden farklı olduğunu ve bu fitrat doğrultusunda toplumsal cinsiyet alanında kadın ve erkeğin farklı roller benimsemesinin tabii ve normal olduğunu değerlendirmektedir. Babalık rolü tabii ve gerekli olduğu gibi annelik rolü de gereklidir. Ancak bu rollerin kapsamı yani bu rol gereği yapılması gerekenler üzerinde fikir ayrılığı olabilir. Öte yandan toplumsal roller açısından kadın veya erkeğin mutlak olarak yapması gereken veya yapmaması gereken bir rol olup olmadığı tartışılmaktadır. Eşitlik adına kadının madende çalışması veya kadın ve erkek arasındaki mahremiyetin yok sayılarak her ortamda beraber olması sağlıklı sonuçlar doğurmayacaktır.

Bir kadının ev hanımlığı denilen evle ilgili işleri yürütmesi veya tercih ettiği bir meslek üzerinden gelir getirici bir işte çalışması mutlak olarak belirlenmiş ve sınırlandırılmış bir durum değildir. Bir aile, ev temizliği,

¹⁴ *Vejdi Bilgin, "Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü" 12/1 (2003): 205; Ayrıca bk. Fatma Barbarosoğlu, Şov ve mahrem, 2. bs (İstanbul: Profil, 2013).*

¹⁵ *Yalçın, İslam Hukuku açısından Yaratılışı Değiştirme Fitratı Bozma, 57-60.*

yemek ihtiyacının karşılanması, çocuk bakımı, yaşlı bakımı gibi ev içinde yürütülebilecek işler için ev içinde veya dışında bu işleri yapan meslek erbabına ücret ödemektedir. Bir kadın evinin temizliğini kendisi yapmak, ailesine temiz ve güvenli yemekler yedirmek, çocukların eğitim ve terbiyesiyle bizzat ilgilenmek isteyebilir. Çoğu durumda kadının dışarıda harcadığı kadar bir emek harcamayı gerektiren bu işler karşılığında başkalarına ücret ödemek yerine bu işleri kendisi yürütebilir. Eğer hem dışarıda tam zamanlı çalışıyor ve ilaveten bu işleri de yürütüyorsa kadına fazladan yük almış olacaktır. Eğer ailenin zorunlu giderlerini karşılamak için karı koca çalışmak zorunda kalıyor ve olabildiğince artı bir ücret ödmeden ev işlerini de yürütüyorlarsa bu durumda karı ve koca kar işte birbirine destek olmalı ve yardımlaşmalıdır. Bir başka kadında eşinin geliri aile giderlerini karşılamaya yettiği halde kendi tercih ettiği bir mesleği icra edebilir. Bu durumda eve temizlikçi getirilmesi, yemeklerin dışarıdan veya dışarıda yenmesi, çocukların bakıcıya veya kreşe teslim edilmesi, okula giden çocukların gidiş gelişlerinin yeterince desteklenememesi gibi durumlar sineye çekilecektir. Aile birliği ve sıcaklığı yara alabilecektir. Aileyi ve evi merkeze alan İslam kültürü için bunlar iyi değerlendirilmelidir.¹⁶

İslam kadın ve erkek arasında nikâhsız cinsel yakınlaşmayı zina diye isimlendirerek büyük günah ve suç saydığı için toplum içinde kadın ve erkek ilişkilerinde ve ortamlarında bu konuda hassasiyet gösterilmelidir. Kadın vücudu ve erkek vücudu karşı cins üzerindeki etkisi bakımından birbirinden farklıdır. Bununla birlikte her ikisi de mahrem yerlerini örtmekle kalmamalı ayrıca giyim kuşamı, hareket ve konuşmalarıyla cinsiyetini teşhir eden, karşı tarafın dikkatini cinselliği üzerine cezbeden tutum ve davranışlardan uzak durmalıdır. Dolayısıyla kamusal alanlarda kadın ve erkekler bir arada bulunduğu durumlarda İslami değerler açısından mahremiyeti korumak esastır.

4. TEHDİT VE PROBLEMLER

Toplumsal cinsiyet eşitliği ve cinsel özgürlük eğilimleri İslam toplumlarına ve Müslüman aileye yönelik tehditler içermekte ve problem alanları doğurmaktadır. Klasik hukukumuzda neredeyse ittifakla kabul gören erkeğin aile reisliği, velayeti, çok eşliliği, tek taraflı boşaması, devlet başkanlığı, mirasta aynı düzeydeki kadının bir hissesine karşılık iki hisse alması, şahitliğinin çoğu durumda iki kadının şahitliğine denk olması gibi sayıları çoğaltılabilecek birçok hüküm toplumsal cinsiyet eşitliği iddiasıyla

¹⁶ Bk. Polat, "Hz. Peygamber'i Sünneti Işığında Toplumsal Cinsiyet Meselelerine İlişkin Çözüm Önerileri"; Zekiye Demir, "Kadının Ücret Karşılığı Çalışması Konusunda Din İşleri Yüksek Kurulu'na Gelen Sorular", *Dini Araştırmalar* 21/54 (15 Aralık 2018): 81-106.

çalışmaktadır. Türkiye'deki mevcut hukuk sistemi zaten bu düzenlemeleri içermediği için bir çelişki doğurmamaktadır. Ancak toplumsal cinsiyet eşitliğinin bütün kültür alanlarına yaygınlaştırma faaliyeti neyi kaldırıp yerine neyi koyduğumuzun farkında olmak açısından önem taşımaktadır. Ayrıca özel itikat ve amel açısından Müslümanların bu meydan okumaya karşı makul ve meşru cevabı açıkça ortaya konulmalıdır. Diğer İslam ülkeleri ise kısmen direnerek İslam hukuku düzenlemelerinde değişikliklere gitmekte ve kültürel değişime maruz kalmaktadır. Bu sebeple İslam hukukunun ve medeniyetinin kadına ve cinsiyet konularına bakışı konusunda başta ulemanın sonra da Müslümanların zihni duru görüşü net olmalıdır.

Toplum ve aile üzerine yapılan gözlemler, toplumu yönlendiren medya, internet araçları, sanat ve moda aracılığıyla İslam kültürü ve değerleriyle çelişen aile ve toplum üzerinde doğrudan tahribat sayılabilecek gelişmelere şahit olunmaktadır.¹⁷ Bunları şöyle maddeleştirebiliriz:

- 1) Evlilik oranlarının azalması, boşanma oranlarının artması.¹⁸
- 2) Anne, baba ve çocuklar arasında düzenin bozulması.
- 3) Geç evlenmenin, evlilik dışı ilişkilerin ve cinsel kimlik sapmalarının özendirilmesi.
- 4) Kadın bedeninin nesneleştirilmesi.¹⁹
- 5) Teşhirciliğin ve kadın bedeni üzerinden çeşitli yol ve yöntemlerle cinsel tahrik düzeylerinin artırılması.
- 6) Cinsiyet karakterlerinin yok edilerek bir tür cinsiyetsizleştirme çabalarının görülmesi.
- 7) Bireyselleşme ve bencillik duyguları körüklenerek aile ilişkilerinin zedelenmesi.

Bu tahribatların arkasında kapitalizm, materyalizm, modernizm birden çok neden bulunduğu iddia edilebilirse de önemli etkenlerden biri feminizm ve toplumsal cinsiyet eşitliği çalışmalarıdır.

Kadınla ilgili birçok mesele hem İslam dünyasında hem de ülkemizde tartışılmaktadır. Bu tartışmaların bir kısmı İslam'ın modernist yorumundan kaynaklanmakta ama bazıları da teori ile pratik arasındaki uçurumdan kaynaklanmadır. Bu problem alanlarından bazıları şöyle sorulaştırabiliriz:

¹⁷ Bk. Özden Tandoğan - Ümran Oskay, "İnternet ve cinsellik", *Androloji Bülteni*, 21 (2019): 119-122.

¹⁸ "2018'de evlilikler azaldı, boşanmalar arttı", *CNN Türk*, erişim: 25 Kasım 2019, <https://www.cnntrk.com/yasam/2018de-evlilikler-azaldi-bosanmalar-artti>.

¹⁹ Nazife Şişman, *Emanetten mülke kadın bedeninin yeniden inşası* (İstanbul: İz Yayınları, 2003).

1) Aile reisliği ve velayet mutlak bir şekilde erkeklerin hakkı mıdır? Yoksa nafaka yükümlülüğünün karşılığı mıdır? Erkeğin çalışmaması ve kadının nafaka sağlaması durumunda reislik ve velayet kadına intikal eder mi?

2) Hukuk denetimine girmeyen evlenme ve boşamalar geçerli sayılmalı mıdır? Hukukun tanımadığı evlilik ve boşamaların ortaya çıkaracağı sorunlar nasıl çözülecektir. Bu durumun dine olan saygıyı zedelemesi nasıl önlenabilir?

3) Çok eşliliğin sınırlanması ve bazı şartlara bağlanması uygun mudur?

4) Miras ve şahitlikteki kadın erkek eşitsizliği mutlak bir hüküm müdür? Yoksa belli sebeplere ve gerekçelere bağlı mıdır?

5) Kadınların gelir getiren bir işte çalışmasının veya belli meslekleri yapmasını şartları ve sınırları nelerdir?

6) Kadının seçme, seçilme hakkı ve devlet başkanlığı konusunda ağırlıklı bir görüş oluşmuş mudur?

7) Kadının çalışmasına bağlı olarak eğitimi konusunda mutlak bir ruhsat mı vardır? Yoksa sınırlamalar var mıdır?

8) Kadının örtünmesinin sınırları, amaçları ve şekilleri konusunda ne kadar ortak bir dil oluşturulabilmiş ve söylemler makul zemine oturtulabilmiştir?

Bu soruların cevapları akademik ve bilimsel üsluplarla araştırılmalı ve oluşturulmalıdır. Çeşitli bilim alanlarından uzmanların yapacağı araştırmalar oluşturulacak şura ortamlarında müzakere edilmelidir.

5. SONUÇ

Günümüzde dünyayı büyük ölçüde etkisi altına alan toplumsal cinsiyet ve cinsellik değerleri aslında batı medeniyetinin ve bu medeniyetin ürettiği, kapitalizm, materyalizm, hedonizm, ferdiyetçilik, bencillik gibi iç içe geçmiş olan akımların bir parçası ve sonucudur. Müslüman ülkeler bu akımların etkisinden kendini koruyamamış, kendi kültür ve medeniyetine istinad eden yeni bir medeniyet projesi geliştirememiştir. Bireysel olarak Müslümanlar dindarlık ve eğitim seviyeleri ne olursa olsun az veya çok bu akımlardan etkilenmişlerdir.

Başta nikâh ve aile kurumu olmak üzere birçok İslami değerle çatışan toplumsal cinsiyet eşitliği anlayışı ve maddi ve manevi sömürü aracı olarak kullanılan cinsellik istismarı İslam kültürünü ve toplum yapısını tehdit etmektedir. Üstelik bu tehdit yeni başlamış değil neredeyse geri dönülemez şekilde, oldukça fazla mesafe almıştır. Bu sebeple yukarıda oluşturduğunuz sorular ve benzerlerini İslam âlimlerinin oluşturarak kapsamlı değerlendirmeler yapmaları ve eylem planları hazırlamaları gerekmektedir.

İslam ve kadın konusunda iki ana akım ve bunların arasında daha zayıf ortayolcular bulunmaktadır. Muhafazakâr İslamcı diyebileceğimiz bir çoğunluk İslam'ın kadına her türlü hakkı verdiğini ve klasik fıkhıta öngörülen düzenlemelerin kadın için ideal en uygun konumu sağladığını savunmaktadır. Modernist İslamcı ve batı medeniyeti karşısında zihnen mağlup olmuş diğer bir çoğunluk ise İslami metinlere saygı duymakla birlikte bunların tarihi süreçteki yorumlarının bugün için geçerli olamayacağını, geçmiş toplumların kültürel anlayışları gereği koydukları kuralların bugünün toplumuna uymayacağını ve her alanda güncel yorumların yapılması gerektiğini öne sürmektedir. Orta yolcular ise modern problemlere İslami köklere bağlı kalarak çözümler üretmeye çalışmaktadır.

Günümüz İslam araştırmalarında ve fıkıh çalışmalarında adeta ütopyik ve hayali bir sistem ve düzen üzerinde çalışıyor gibi hareket etmekten vazgeçilmelidir. İslam kıyamete kadar dileyen her toplumda ve her türlü toplumsal şartlar altında yaşanmak üzere gönderilmiş bir dindir. Günümüzde yaşayan fakihler bugünün fakihi olma, yaşanan her türlü ferdi ve toplumsal soruna İslam'ın içinden, işlerliği olan, yaşanabilen ve yaşayabilen hükümler üretme konusunda gayretlerini artırmalıdır.

Kaynakça

“2018’de evlilikler azaldı, boşanmalar arttı”. *CNN Türk*. Erişim: 25 Kasım 2019. <https://www.cnnturk.com/yasam/2018de-evlilikler-azaldi-bosanmalar-artti>.

Barbarosoğlu, Fatma. *Şov ve Mahrem*. 2. bs. İstanbul: Profil, 2013.

Bilgin, Rifat. “Geleneksel ve Modern Toplumda Kadın Bedeni ve Cinselliği”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/1 (2016): 219-243.

Bilgin, Vejdi. “Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü” 12/1 (2003): 193-214.

Demir, Zekiye. “Kadının Ücret Karşılığı Çalışması Konusunda Din İşleri Yüksek Kurulu’na Gelen Sorular”. *Dini Araştırmalar* 21/54 (15 Aralık 2018): 81-106. <https://doi.org/10.15745/da.476747>.

“Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi (İstanbul Sözleşmesi)”. 2012. <https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=0900001680462545>.

Kalav, Ayşe. “Namus ve Toplumsal Cinsiyet”. *Mediterranean Journal of Humanities* 2/2 (26 Aralık 2012): 151-163. <https://doi.org/10.13114/MJH/20122743>.

Karatepe, Şeyma. *Üniversite Öğrencilerinde Cinsiyetsizleşme*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.

Küçüktiryaki, Ahmet Yasin. "Osmanlı Devletinde Tanzimat Sonrası Aile Hukuku Alanındaki Gelişmeler ve Hukuk-ı Aile Kararnamesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (Şubat 2014): 177-201. <https://doi.org/10.14395/jdiv158>.

"OHCHR | Committee on the Elimination of Discrimination against Women". Erişim: 24 Kasım 2019. <https://www.ohchr.org/en/hrbodies/cedaw/pages/cedawindex.aspx>.

Polat, Selahattin. "Hz. Peygamber'i Sünneti Işığında Toplumsal Cinsiyet Meselelerine İlişkin Çözüm Önerileri". *Dini ve Tplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II*. 137-209. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

Şişman, Nazife. *Emanetten mülke kadın bedeninin yeniden inşası*. İstanbul: İz Yayınları, 2003.

Tandoğan, Özden - Oskay, Ümran. "İnternet ve cinsellik". *Androloji Bülteni*. 21 (2019): 119-122. <https://doi.org/10.24898/tandro.2019.54154>.

Ünal, Mehmet. "Medeni Kanunun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 34/1-4 (1977): 195-231. <https://doi.org/10.1501/Hukfak.0000000911>.

Witting, Monique. "Kadın Doğulmaz". *Cogito*. Trc. Çiğdem Akanyıldız - Şeyda Öztürk. 2009.

Yalçın, İsmail. *İslam Hukuku açısından Yaratılışı Değiştirme Fıtratı Bozma*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2018.

Yalçın, İsmail. "Kadına Karşı Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesinin (CEDAW) Müslüman Ülke Kanunlarına Etkileri". *Journal of History Culture and Art Research* 6/4 (01 Ekim 2017): 980-1009. <https://doi.org/10.7596/taksad.v6i4.1103>.

BİREYİN VARLIĞINA YER AÇABİLMEK: ARİSTOTELES VE İBN SİNÂ'DA NEFSİN TEMELLENDİRİLMESİ VE TANIMLANMASI

Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM

Selçuk Üniv. İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi
yildirimomerali@gmail.com

TO MAKE ROOM FOR THE INDIVIDUAL'S EXISTENCE: FOUNDATION AND DEFINITION OF SOUL IN ARISTOTLE AND IBN SİNĀ

ABSTRACT

Ibn Sīnā adopts a dualist understanding about human beings, in other words, human is composed of two separate substances as soul and body. However, in his examination, the human being is considered in point of the soul rather than the body. Aristotle's position on the same subject is a bit closer to the physicalists. So, in his philosophy, the human being is respected in terms of body. However, in his examination of the soul, there are statements that would enervate his stance. In this study, I will try to reveal how the soul is defined by both philosophers and how this definition is based. Here, I will try to analyze the similarities and differences between the two philosophers on the basis of their definition of soul. Also, I will focus on the reasons and results of the acceptance of the soul as an entelechy by both philosophers. Another matter that I will deal within the context of the definition is how the individual existence of the soul emerges and shapes. As a matter of fact that the existence of the individual becomes problematic when the soul considered as a universal. I will try to focus on how to room for the existence of an individual in the context of this problem.

Key Words: *Islamic Philosophy, soul, individual, Aristotle, Ibn Sīnā*

Felsefi ilimlere ait Yunanca eserler Arapçaya çevrilirken *pusikes* terimi nefis lafzıyla karşılandı. Bu dönemde Aristoteles'in (ö: m.ö. 322) Yunancada *Peri Pusikes* (Latince de *De Anima*) olarak bilinen meşhur eseri de İshak b. Huneyn (ö: 298/910) tarafından "*fi'n-Nefis*" ismiyle Arapçaya çevrildi. Yine Arapçadaki buna yakın bir anlama sahip olan *rûh* kelimesi de kullanılmaya devam edildi. Nefis ve *rûh* arasında filozofların kullanımları arasında İbn

Sînâ (ö: 428/1037) ve Sühreverdî (ö: 587/1191) gibi filozofların kullanımlarından hareketle örneklendirilebileceği gibi farklılıklar bulunmakla birlikte en temelde maddeden uzak bir cevherin kastedilmesi noktasında bu her iki terim de benzer anlamlarda kullanıldı. Bu durumu İbn Bâcce “Arapçada ruh hakkında söylenen şeyler nefis hakkında da söylenir. Filozoflar onu ortak anlamda kullanırlar.” diyerek ifade eder (İbn Bâcce, 2019, s. 40). Türkçeye ise Aristoteles’in yukarıda bahsettiğimiz *Peri Pusikes* eseri *Ruh Üzerine* şeklinde çevrildi ve Aristoteles’teki *pusikes* terimi ruh terimi ile karşılandı. Bu çalışmada İbn Sînâ’nın konu çerçevesinde başvurduğumuz eserlerindeki *nefis* kavramı ile Aristoteles’in eserindeki *pusikes* terimine gönderme yaptığı ve bu bağlamda bu terimlerin aynı anlama geldiği kabul edilerek hareket edilmiştir.

I- Aristoteles’te Nefsin Tanımı ve Bu Tanımının Temellendirilmesi

Peri Pusike’nin ikinci kitabı nefis tanımının temellendirilmesine ayrılmıştır. Aristoteles’in buradaki amacı en genel ruh tanımına ulaşmaktır. Yani ruhu bir çeşit cins olarak kabul ettiğimizde bu cinsin kapsamına giren bütün türleri kuşatacak bir ruh tanımına ulaşmak amaçlanmaktadır. Klasik tanım (hadd=definiton) teorisi içerisinde hareket ettiğimizde bir şeyi tanımlamak için öncelikle onun cinsini belirlememiz lazımdır. Bu cins bize tanımlamak istediğimiz şeyin en genel sınırlarını verecektir. Aynı zamanda bu cins o şeyin mahiyetini belirlemeye de yardımcı olacaktır. Nitekim bir şeyin cinsi o şeyin mahiyetine aittir. Bu itibarla mahiyet bir boyuttan farklı türlerin ortaklık ettiği en genel ve en temel özelliklere gönderme yapmakta ve o türlere dair ortaklığın en genel sınırlarını çizmektedir. Bundan dolayıdır ki Aristoteles bu kısmın hemen başında buradaki amacının “ruhun ne olduğunu ve en kapsamlı tanımının nasıl yapılabileceğini belirlemeye çalışmak” şeklinde iki temel hedef olarak ortaya koyar (Aristoteles, 1907, s. 4).

Aristoteles ruhun cinsini öncelikle cevher (*οὐσία*) olarak belirler. Aristoteles’in *Organon*’un *Kategoriler* kitabında belirlediği varlıklara yüklenebilecek en genel on kategoriden ilki cevherdir. Geri kalan dokuz kategorinin tamamı ise arazdır (Aristoteles, 1889, s. 5 vd.). O ruhu bir cevher olarak kabul eder. Bu noktada cevher kavramının ne olduğu üzerinde durulmalıdır. Kendisi de cevheri farklı anlamlarda kullanır. O, *Kategoriler*’in beşinci bölümünde cevherden bahsederken “ne bir konu hakkında onaylanmış ne de bir konuda olandır” der (Aristoteles, 1889, s. 6). Bu ifade İslam düşüncesinde cevher için kullanılan “kendi zâtıyla kâim olan” anlamına karşılık gelmektedir. Metafizik’te ise cevher (i) nihai dayanak,

başka bir şeyin yüklemi haline getirilemeyen ve (ii) kendisine “bu” diye işaret edilebilen, ayrılabilen varlık ve varolan her şeyin şekli ve formu şeklinde belirlenir (Aristoteles, 2018, s. 78). O, *De Anima*’da da nefsin tanımını işlerken cevherin üç anlamda kullanıldığını söyler. Buna göre, cevher bazen “madde/heyûlâ (ύλη)” bazen “sûret/form (εἶδος)” bazen de bu ikisinin birleşimi anlamında kullanılmaktadır. Eğer ruh bir madde olarak tanımlanacaksa bu anlamlardan hangisine karşılık gelmektedir? Aristoteles bunların bir değerlendirmesini yapmaz. O, bize maddenin bir güç, formun ise bir yetkinlik (έντελέχεια) olduğunu söyleyerek devam eder (Aristotle, 1907). Biz ruhun madde - form bileşimindeki maddeye karşılık gelmesinin mümkün olmadığını kolayca anlarız. Bu noktada Aristoteles’in ruh anlayışının bir diğer yönü karşımıza çıkar. Bu, bizi ruh ve beden ilişkisini Aristoteles fiziği ile ilişkilendirmeye götürür. Aristoteles fiziği temelde madde - sûret teorisine dayanır. Buna göre varolanların hepsi en nihayetinde madde ve sûretin birleşmesiyle meydana gelmiştir. Maddenin sûretten ayrı olarak varlığı bulunmamaktadır; o, daima sûretle birlikte bulunur. Sûret ise fiziksel olamayan şeylerde bazen saf bir sûret olarak bulunabilir; Tanrı, kürelerin hareket ettiricisi olan akıl ve insan akli gibi (Ross, 2002). Bu durumda Aristoteles’e göre ruhun madde anlamındaki bir cevher olması mümkün değildir. Ruh, madde ve sûretten bileşik fiziksel bir varlık da olmayacağına göre öyleyse o ancak sûret anlamında bir cevher olabilir. Sûretin temel özelliği bir maddeyi belli bir madde yapmasıdır. Ona göre, madde bilkuvvelikken sûret ise yetkinliktir/bilfiillik. Bu anlamda sûret maddede bilkuvve olanı bilfiil haline getirmektedir. Aristoteles yetkinliğin/bilfiilleşme iki temel anlamda kullanıldığını söyler: (i) bilim ve (ii) bilimin uygulanması (Aristoteles, 1907, s. 51). Buna göre, bir şeyin hem ne ise o olması hem de o şeyin kullanılmasının her ikisi de yetkinleşme demektir. Kalem kalem olması bir bilfiilleşme olduğu gibi kalem kullanılması da bir bilfiilleşmedir. Aristoteles ruhun bunların ilk anlamıyla yetkinlik olduğunu söyler. Çünkü bilge bir kişi uyurken de bilgedir. Bu konu üzerinde biraz daha duralım.

Ruhun form anlamındaki cevher olması aslında ruhun bir şeye o şey her ne ise o şey olma özelliğini kazandıran bir cevher olması anlamına gelmektedir. Bir heykeldeki gözle bilfiil gören bir insandaki göz arasındaki fark bize ruhun ne olduğuna işaret edecektir. Ruh, doğal bir cisim olan gözün fiilini yerine getirebilme özelliği ile ortaya çıkmasıdır, yani onun bilfiil gören olduğu ilk aşamadır. Bu anlamda ruh, belirli özelliklere sahip bir şeye neliğini kazandıran bir cevher olmaktadır. İşte doğal cismin bu neliği onun biçimsel cevheri yani ruhu olmaktadır. Göz, bu ruh yani görme olmaksızın

sadece maddedir/heyûlâ. Bu örneği bedene uyguladığımızda ruh, beslenme, büyüme, hareket etme vs. özelliklere sahip olan beden bu özelliklerini bilfiileştiren yani onu yetkinleştiren şeydir. Bu itibarla ruh aynı zamanda girdiği beden bireyselleşmesinin de ilkesidir. Ancak ruh girdiği bedeni diğerlerinden farklılaştırarak onu bireyselleştiren bir yetkinlik değil, o bedende var olan farklılığı açığa çıkararak ona bireyselliğini kazandıran bir yetkinlik olmaktadır.

Aristoteles yukarıda değindiğimiz cevhere verilen üç anlamın yanında bir de ona genel kullanımda verilen anlamı gündeme alır ve ruhun bilgi anlamında bir yetkinleşme olmasını bu cevher anlayışına uygular. Ortak kanıya göre, cevherler cisimlerdir ancak her cisim değil de doğal cisimlerdir. Yani, bir ağaç, bir taş, bir kuş ya da bir çiçek cevher olarak kabul edilirken doğal bir cisim olmayan bir kılıç cevher değildir. Doğal cisimlere baktığımızda ise bunlardan bir kısmının canlı olarak nitelendirildiğini bir kısmının ise cansız olduğunu görürüz. “Canlı” olarak nitelendirilen doğal cisimlerin temel özelliği “hayat”, “beslenme”, “büyüme”, “yaşlanma” vs. olgulara sahip olmasıdır. Canlı cisimlerin canlı olmayanlardan bir cevherle ayrıldığını kabul ettiğimizde ruh, cisimdeki cisimlikten ayrı olarak ondaki canlılığın ilkesi haline gelecektir. Bu noktada ruhun her cisimde ortaya çıkmayıp bilakis sadece doğal cisimlerde ortaya çıktığını; her doğal cisimde de ortaya çıkmayıp belli bir niteliğe sahip yani, bilkuvve olarak ruhun gelişine, bir diğer ifadeyle hayata sahip olma özelliğine sahip olan doğal cisimlerde ortaya çıktığını görürüz. Burada bu doğal cismin belli niteliklere sahip olması aynı zamanda onun organlara sahip olması anlamına da gelmektedir. Bunlardan hareketle de ruhu tanımladığımızda “ruh, bilkuvve hayata sahip doğal cismin sûreti” olarak karşımıza çıkacaktır. Sûretin kendisinin de yetkinlik olduğunu söylemiştik. Yani o, maddeyi/heyûlâ belli bir madde yapan şeydi. Bu durumda, “ruh, bilkuvve hayata sahip doğal cismin yani organlara sahip doğal cismin yetkinliği” olmaktadır. Yetkinlik ise ilk yetkinlik olabildiği gibi ikinci ve daha ileri düzeydeki bir yetkinlik de olabilmektedir. Bu noktada ruh ilk yetkinlik olarak kabul edilir. Çünkü ileri yetkinliğe ulaşmamış olan varlıklar da ruh sahibi olarak kabul edilmektedir. Bu aşamada tanımı yeniden ifade ettiğimiz de “ruh, bilkuvve hayata sahip doğal cismin ilk yetkinliğidir” şeklinde olacaktır.

Bu tanım ve tanımın temellendirilmesi bize Aristoteles’in ruhu öncelikle cevher kategorisinde değerlendirdiğini, bu noktada da cisimsel cevherler üzerinden hareketle bu tanımı temellendirmeye çalıştığını göstermektedir. Bu da bize nefsin bu tanımda kendi doğası itibarıyla değil de fiziki âlemdeki etkileri bakımından dikkate alındığını göstermektedir. Ruhun cisim

üzerindeki etkisinden yani bedenle olan ilişkisinden hareketle anlaşılmaya çalışılması Aristoteles'in ruh anlayışını daha fizikalist bir yöne doğru çekmektedir. Bu bakış açısına göre, ruh her ne kadar da başlangıçta bir cevher olarak kabul edilse de ancak bedenle kurduğu ilişki üzerinden varlığı temellendirilebilmektedir. Bu karşılıklı bağımlılık ilişkisi üzerinden temellendirme anlayışı ise bizi hilomorfizme götürmekte ve ruhun da bu teori çerçevesinde anlaşılmaya çalışıldığını göstermektedir. Ancak tüm bunlara rağmen Aristoteles'in ruh anlayışının daha sonraki dönemde Galen (ö: 200 civ.) gibi filozoflarda karşımıza çıkacak şekilde tamamen fizikalist olduğunu da söylemeyiz (Galen, 1981). Nitekim onun *De Anima*'daki bazı ifadeleri zaman zaman ruha bedenden ayrı bir varlık verdiğine de işaret etmektedir. Nitekim o, ruhun bir fonksiyonu olarak kabul ettiği aklın bedenden tek başına ayrılabilceğini dile getirmekte hatta etkin aklın ölümsüz olduğunu da ifade etmektedir (Aristoteles, 1907, s. 57, 135).

Aristoteles'in ruha dair ortaya koyduğu bu tanımı biçim olarak incelediğimizde de klasik mantığın tanım kuralları içerisinde oluşturulmuş bir tanım olduğunu görürüz. Bu noktada da bu tanım "resm" değil de "had" olarak da ifade edilen tam tanım kategorisinde yer almaktadır. Nitekim bu tanımdaki "ilk yetkinlik" ifadesi tanımın cinsi olurken "organ sahibi doğal cismin" ifadesi de bu tanımın ayrımını/fasil oluşturmaktadır.

Bu tanımda ruhun cinsinin "yetkinlik/entelekya" olarak belirlenmesi de ayrıca üzerinde durulması gereken bir diğer noktadır. Aristoteles ruhu bir "güç" olarak değil de entelekya yani yetkinlik olarak, İslam Felsefesindeki karşılığıyla ifade edersek "kemal" olarak kabul etmektedir. Ruhun bir güç ya da yetkinlik olarak kabul edilmesinin doğuracağı sonuçları incelemeyi az aşağıya, İbn Sînâ'nın nefis tanımını incelediğim kısma erteleyelim.

Aristoteles'in bu tanımının bize söylediği bir diğer şey de bireyin ruhtan hareketle tanımlanamayacağıdır. Nitekim burada karşımıza çıkan tanım bireyi öne alan bir ruh tanımı değil cinsi esas alan tümel bir ruh tanımıdır; tüm bireyleri kapsayan genel anlamdaki ruha ait bir tanımdır. Bu tanım bireyleri dışta bırakmaktadır. Hatta bu tanımdan hareketle türsel farklılıklara ulaşılması da mümkün görünmemektedir. Nitekim bu tanım bitki, hayvan ve insan ruhlarını aynı anda kapsamak iddiasındadır. Bundan dolayı da Aristoteles'in ruh anlayışından hareketle bireyi temellendirmek kolay görünmemektedir. Bir cevher olarak kabul edilen ruh kişiye tümel bir kimlik verirken kişinin bireysel kimliği arazsal faktörlerin etkisine bağlı görünmektedir. Aristoteles'in kendisi de ruhu incelemeye ayırdığı eserinde benlik duygusuna hiç değinmez. Ruhunu temellendirmek için ben idrakinden

değil hareket, duyumlama, akletme gibi olgulardan yola çıkar. En genel ruh tanımına ulaşmak için temel dayanak noktası harekettir.

II- İbn Sînâ'da Nefsin Tanımı ve Bu Tanımın Temellendirilmesi

İbn Sînâ *Ahvâlü'n-nefis* adlı eserine nefsin tanımlanmasına dair değerlendirmeyi içeren bir bölümle başlar. Bu bölümde o, nefsi temellendirmek için cisim üzerinde etkide bulunan güçlerden yola çıkar. Cisim üzerinde etkide bulunan güçlerse toplamda dört tanedir. Bu güçler öncelikle (1) belli bir kasıt ve seçimle etkin olan güç ve (2) belli bir kasıt ve seçim olmaksızın zâtıyla ve boyun eğdirmeyeyle etkide bulunan güç olarak ikiye ayrılır. Daha sonrada bu güçler sırayla (1a) eylemini çok sayıda kasıt ve seçimle yapanlar, (1b) eylemini tek bir kasıt ve seçimle yapanlar ve (2a) tek bir yönde eyleme sebep olanlar, (2b) farklı yönlerde eyleme sebep olanlar şeklinde iki alt kısma ayrılırlar.

Cisim üzerinde etkide bulunan bu güçlerden ilki (1a) "hayvani nefis", ikincisi (1b) "meleki nefis", üçüncüsü (2a) "tabiat" (ateşin yukarı yönde harekete sebep olması gibi) ve dördüncüsü de (2b) "bitkisel nefis" (bitki ve hayvanların farklı yönlerde uzamasına sebep olan kuvvet gibi) olarak adlandırılır (İbn Sina, 2007, s. 48).

Bu hareket zemini bize İbn Sînâ'nın ilk başta nefsi cisim üzerinde etkide bulunan bir "güç/kuvvet" olarak kabul ettiği izlenimini verir. Ancak buradan da görülebileceği gibi her güç de nefis olarak kabul edilmemektedir. Tek bir yönde eylemde bulunan güçlerden sadece eylemi bir kasıtle yapanlar nefis olarak kabul ediliyor. Öyleyse nefis olarak kabul edilen güç, öncelikle ya farklı yönlerde harekete kaynaklık edecek ya da tek yönlü bir harekete kaynaklık etse de eylemini bir kasıtle yapıyor olması gerekecektir. Bu şart yani, eylemde bir kastın aranması şartı ateş, fırtına, deprem vs. güçlerin nefis olarak kabul edilmelerini dışlamaktadır.

Benzer şekilde bu hareket zeminin bize söylediği bir diğer şey de bu tanımlama işleminde nefsin kendi zâtı itibariyle ile dikkate alınmayıp onun cisim üzerindeki etkisi itibariyle dikkate alındığıdır. Bu durum aynı zamanda Aristoteles'in de nefis tanımdaki hareket zeminiydi.

Yukarıda nefis olarak nitelendirilen güçlere baktığımızda bunlardan her birinin belli bir nefis türüne karşılık geldiğini görürüz. Ancak bu ayrımda dikkat çeken nokta "insani nefsin" burada zikredilmemesidir. Burada bitkisel, hayvani ve meleki nefislerden bahsedilmekle birlikte insani nefis yer almamaktadır. Bu durumu burada nefsin temelde görünen hareketlere kaynaklık etmesi itibariyle dikkate alınmasına ve bedenle kurduğu ilişki

tarzına bağlayabiliriz. Burada nefis kendi cevheri itibariyle tanımlanmamakta cisim üzerindeki etkisinden hareketle bir tanıma ulaşılmaya çalışılmaktadır. Nefsin kendi cevheri itibariyle tanımlanmasını ise hem Aristoteles hem de İbn Sînâ mümkün görmezler. Başka bir çalışmamızda nefsin mahiyetinin bilinmeyeceğine dair söylediklerimize ilave olarak (bk. (Yıldırım, 2018) burada İbn Sînâ'nın insani nefsin kendi cevheri itibariyle akla daha çok benzediğine dair ifadesini ekleyebiliriz (İbn Sina, 2007, s. 54. Krş. Aristoteles, 1907, s. 57). Bu, insani nefsi diğer nefislerden ayıran önemli bir özelliktir. Yoksa iradi bir harekete sebep olma noktasında bu nefis de diğerlerine yaklaşmaktadır. Yine, İbn Sînâ'ya göre diğer nefisler bedenlerinde kurucu bir unsur olarak bulunurken insani nefis ise bedeninde kurucu bir unsur olarak bulunmaz.¹

Nefsi bu şekilde bir çeşit güç olarak temellendiren ve bu güçlerin sebep olduğu eylemler arasındaki farklılığa göre de üç ayrı nefis türü belirleyen İbn Sînâ, bu üç türü de kapsayacak bir tanım oluşturmaya koyulur. İbn Sînâ'ya göre nefsin tanımı öncelikle "cisim" kavramını içermelidir. Onun bu konudaki argümanı temelde 'kuvvetlerin eylemleri ile tanımlanmasına' dayanır. Nefsin eylemleri ya cisimde ya da cisimle birlikte meydana geldiğinden dolayı nefse dair tanımlama cisim kavramını içermelidir (İbn Sina, 2007, s. 50; İbn Sînâ, 1959). Bu tespiti yapan İbn Sînâ daha sonra nefsin tanımında kullanılacak olan cinsi belirlemeye başlar. Tanım (*hadd*) teorisinin bir gerekliliği olan bu durum Aristoteles'in nefis tanımında da karşımıza çıkmıştı. İbn Sînâ burada Aristoteles'ten farklı olarak nefis tanımında cins olarak kullanılabilir üç kavramı gündeme getirir ve de bunların bir değerlendirmesini yapar. Karşımıza nefis tanımında cins olabilecek üç kavram çıkar: "sûret", "kuvvet" ve "yetkinlik" (İbn Sina, 2007, s. 51. Krş. İbn Sînâ, 1959, s. 6). Aristoteles nefsi tanımlarken tanımını cevher kavramı üzerinden kurgularken İbn Sînâ nefsi bir cevher olarak kabul etmesine rağmen *Ahvâlû'n-nefis*'te "cevher" kavramını gündemine almaz. *Kitâbü's-Şifâ*'da ise cevherin ancak sûret anlamıyla sınırlanarak nefis için kullanılabilirliğini, bu durumda da yani nefse cevherdir deyip de sûretin kastedildiği durumda da saçma (*hezeyân*) bir söz söylenmiş olacağını ifade eder (İbn Sînâ, 1959, s. 8). Bu durumu Aristoteles'te yukarıda da gördüğümüz gibi cevherin farklı anlamlarda kullanılabilmesine

¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ*'da nefsi hareketten yola çıkarak temellendirirken kendisine nefis nispet edilen cisimlerde nefislerin "kurucu bir unsur" olarak bulunduğunu söyler ve burada kendilerinden nefsin kurucu bir unsur olarak bulunduğu cisimler konusunda da sadece bitki ve hayvanları zikreder; insana burada da yer vermez. Bk. , İbn Sînâ, *Avicenna's de Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, ed. Fazlur Rahman, (New York - London: Oxford University Press, 1959, s. 5. İbn Sînâ, *Ahvâlû'n-Nefis*'te insani nefsin bedeninde kurucu bir unsur olarak bulunmadığını söyler. Bk. İbn Sînâ, *Ahvâlû'n-Nefis*, s. 55-56.

bağlayabiliriz. Aristoteles'te cevher kavramı açık bir anlama kavuşmuş gibi görünmemektedir. Bundan dolayı da o nefsin tanımında cevheri kullanmakta bu noktada da bu kavramı hangi anlamda kullandığını açıklamak durumundan kalmaktadır. İbn Sînâ'da ise cevher kavramının anlamı daha açıktır. Ona göre cevher "bir konuda bulunmayan"dır. Cevherin bu açık anlamı bize bu kavramın anlamının genişliğine işaret etmektedir. Bundan dolayı da İbn Sînâ nefsi tanımlarken cevheri esas alsaydı, tanımlamak istediği şeyin yani nefsin yakın cinsini değil de uzak cinsini esas almış olurdu. Oysaki bu durum 'tam tanım' yapma noktasında bir kusurdur. Tam tamında bir şeyin yakın cinsinin esas alınması gerekmektedir. Bu noktada İbn Sînâ'da nefis bir cevher olarak değil de cevhere nispeti olan bir şey olarak kaşımıza çıkmaktadır.

İbn Sînâ nefsin tanımında cins olarak kullanılabilir olan kuvvet, sûret ve yetkinlik arasında en uygun olanın yetkinlik olduğunu söyler. Biz, nefse ondan kaynaklanan eylemlerden dolayı "kuvvet", maddeye kıyasla "sûret" ve ait olduğu türe kıyasla da "yetkinlik" diyebiliriz. Bu üç kavramdan her biri nefsin bir yönüne gönderme yapmaktadır. Ancak nefsin tanımındaki amaç bütün nefis türlerine uygulanabilecek en genel nefis tanımına ulaşmaktır. İşte bu noktada nefis tanımında bu kavramlardan yetkinlik kavramının kullanılmasının daha uygun olduğu ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ'ya göre nefsin bir yetkinlik olarak tanımlanması onun bir sûret olarak tanımlanmasından hem daha tam hem de daha geniştir. Yetkinlik kavramının daha tam olması bu kavramın bir şeyin doğasına daha yakın olan manaya gönderme yapmasından dolayıdır. Bir şeyin sûret olarak nitelendirilmesi ise o şeyin doğasına değil de maddesine nispetle olur. Yetkinlik kavramının sûret kavramından daha geniş olması da yetkinliğin bir şeyin türü ve cinsine kıyasla kullanılmasıdır. Yani bilinen bir şeyin yetkinliği o şeyin türünün genel olarak sahip olduğu özelliklere sahip olması anlamında iken sûret ise o şeyi kendi başına yani ferdiyeti ile o şey yapandır. Bir diğer ifadeyle -her ne kadar da İbn Sînâ bu şekilde ifade etmese de- sûret türe değil de bir anlamda bireyselliğe gönderme yapmaktadır. Bundan dolayı da yetkinlik kapsam olarak daha geniştir (İbn Sînâ, 2007, s. 51-52).

Nefsin tanımında kullanılması gereken cins "yetkinlik" olarak belirlendiğinde İbn Sînâ bu tanımın ayrımını belirlemeye geçer. Bu aşamada ilk başlangıç noktasına geri döner ve bu tanımda cismin yani bedeninin kullanılması gerektiğini söyler. Ancak bedeninin bu tanımında kullanılması noktasında bazı sorunlar vardır. Nitekim bedenle nefis arasındaki ilişkinin sınırlı ve geçici olduğu görülmektedir. Bir şey için zâti olmayan şeyin ise o şeyin tanımında kullanılması doğru değildir. Öyleyse nefsin

tanımlanmasında beden nasıl kullanılacaktır. Tanım teorisiyle de ilgili olan bu soruna Aristoteles *De Anima* 413a 10-15'te ve 414a 20-25'te daha örtük bir şekilde temas ederken İbn Sînâ burada sorunu daha açık bir biçimde ortaya koyar ve çözümlemesini de yapar. Onun çözümlemesi temelde tam tanım ve eksik tanım arasındaki ayrıma dayanır. Ancak İbn Sînâ'nın çözümlemesi bize bu türlü bir nefis tanımının yani nefsin tanımında beden/cismin kullanıldığı bir tanımın tam tanım (*hadd*) değil de eksik (*resm*) olduğunu söyler. O, ayrıca bu tanımın amacının nefsi cevheri itibariyle tanımlamak olmadığını da vurgular (İbn Sina, 2007, s. 52-53; İbn Sînâ, 1959, s. 4). İbn Sînâ bu noktaya yaptığı vurguyu ilerleyen satırlarda da sürdürür ve nefsin cevheri itibariyle dikkate alındığında "akla" daha çok benzediğini, buradaki tanımlanma biçiminin ise onun cisimle olan ilişkisi ve onun üzerindeki etkisi bakımından olduğunu söyler. O, önceki filozofların da tam da bu nedenden dolayı nefis ismini sürekli harekete sebep olan ve hareketten ayrı düşünilemeyen şeye has kıldıklarını, "akıl" ismini ise zâtı itibariyle hareketten ve bir konu ile bulunmaktan uzak olana has kıldıklarını söyler. Bu durum nefis isminin cisme nispetle verildiğini göstermektedir. Bundan dolayı da nefsin tanımında beden kullanılması gerekmektedir. Yine benzer bir sebepten dolayı da bu tanımda nefsin cinsi olarak sûretin değil yetkinliğin alınması gerekmektedir. Çünkü bütün nefisler bedenin sûreti değildir. İbn Sînâ bütün nefislerin bedenlerin sûreti olmadığını söylerken sûretin beden kurucu bir unsur olarak bulunmamasını kastetmektedir. Nitekim insan nefsi beden kuruluşunda kurucu bir unsur olarak bulunmaz. Bu nokta İbn Sînâ ile Aristoteles'in ayrıştığı bir diğer noktadır. Yukarıda da gördüğümüz gibi Aristoteles bedenden ayrı bir ruh düşünilemeyeceğini bunların karşılıklı olarak birbirlerini gerektirdiklerini söylerken İbn Sînâ nefsi müstakil bir cevher olarak kabul etmekte ve beden maddesinde onun yerleşik olarak bulunmadığını, bundan dolayı da nefse sûret denilmesinin sadece bir isim ortaklığı olduğunu söylemektedir (İbn Sina, 2007, s. 54.55; ayrıca bk. İbn Sînâ, 1959, s. 6-7).

Yetkinlik nefis için bir cins olarak kabul edildiğinde nefsin tanımı "nefis, cismin yetkinliğidir." şeklinde olacaktır. Ancak yetkinlik ilk yetkinlik olabildiği gibi ikinci yetkinlik de olabilmektedir. Aristoteles'in tanımını işlerken de gördüğümüz gibi nefis ise bir şeyin ilk yetkinlidir. Çünkü ilk yetkinlik türün kendisiyle bilfiil hâle geldiği yetkinliktir. Bu durumda tanım "nefis, cismin ilk yetkinliğidir." şekline gelecektir. Buradaki cisimden kasıt da divan, kürsü şeklindeki suni cisimler değil de doğal cisimlerdir (İbn Sînâ, 1959, s. 12). Yine İbn Sînâ'nın da uyarısı ile burada tanımlanmaya çalışılan nefis yeryüzüne ait nefislerdir; göksel nefisler değil. Nefsin geldiği bütün

bedenlerde bazı fiillerin meydana geldiği ve bu fiillerin de bazı araçlar yani organlar vasıtasıyla açığa çıktığı görülmektedir. Bu durum bize her doğal cismin de nefis sahibi olamayacağını söylemektedir. Yani ateş, taş vs. doğal bir cisim olmakla birlikte nefis sahibi değildirler. Bir doğal cismin nefis sahibi olabilmesi için ondan ikinci yetkinliklerin bir araç vasıtasıyla ortaya çıkması gerekir. Bu eylemlerin ondan çıkması için de bu doğal cisimde hayata dair olan en azından beslenme ve büyüme gibi özelliklerin bulunması gerekir. Bu durumda tanım “nefis organ sahibi ya da bilkuvve hayat sahibi doğal cismin ilk yetkinliğidir.” şekline evrilecektir (İbn Sina, 2007, s.55-56; İbn Sînâ, 1959, s. 12).

İbn Sînâ'nın burada ortaya koyduğu hareketten yola çıkarak nefsin temellendirilmesi ve nefsin cisim üzerindeki etkisini dikkate alarak nefsi tanımlaması temelde Aristoteles'in hareket tarzıyla uyum içerisindedir. Her iki filozofun da ortaya koyduğu nefis tanımı aynıdır. Bununla birlikte nefsin bir yetkinlik olmasının temellendirilmesini, onun yetkinlik olmasının “sûret” ya da “kuvvet” olmasından niçin daha uygun olduğunun izahı gibi hususlarda İbn Sînâ'da Aristoteles'te göremediğimiz açıklamalar mevcuttur. Benzer şekilde nefsin sûret olması ve onun bir cevher olarak nitelendirilmesi gibi hususlarda onun Aristoteles'ten farklılaştığı gözlemlenmektedir. Ancak her iki filozofun da ortaya koyduğu nefis tanımı “bir tür cins olan” bir nefis tanımıdır. Bu tanım bireyi değil de türü esas almaktadır.

Her iki filozofun tanımından dikkat çeken ortak hususlardan biri de her iki tanımda da insani nefsin durumudur. Yukarıdaki tanım, özellikle İbn Sînâ'nın izahını dikkate aldığımızda daha çok hareket ve canlılık merkezli bir temellendirmeye gitmektedir. Her iki filozof da idrakler ve akletmeyi nefse dair bir eylem olarak kabul etmelerine rağmen bu temellendirme de nefsin bu yönü öne çıkmamaktadır. Bu durumu her iki filozofun da bu nefis tanımındaki öncelikli amaçlarının “en genel” nefis tanımına ulaşmak olmasına bağlayabiliriz. Bu noktada da filozoflar zorunlu olarak hareket etme ve en temel hayati fonksiyonlar olan beslenme ve büyüme gibi olguları öne çıkarmak durumunda kalmaktadırlar. İdrak ve akletme ise daha özel nefis türlerine ait görünmektedir. Akli nefsin durumuna Aristoteles birkaç cümle ile de olsa işaret ederken İbn Sînâ'da bu farklı eserlerinde daha geniş bir tarzda ele alınmaktadır.

İbn Sînâ *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta nefis konusunu *Kitâbü's-Şifâ, en-Necât* ve *Ahvâlü'n-Nefs* gibi eserlerinden daha farklı bir tarzda işlemeye başlar. Diğer eserlerinde yukarıda ortaya koymaya çalıştığım bir tarzda temelde hareketten ve cisim üzerindeki etkisinden yola çıkarak nefsi

temellendirmeye ve genel bir tanıma ulaşmaya çalışırken *el-İşârât*'ta doğrudan insan nefisini işlemeye yönelir. Bu eserde o, *Kitâbü's-Şifâ*'da nefis bölümünün ilk konusu olan “fi İsbâti'n-Nefsi ve Tahdîdihâ min haysü Hiye Nefsun” başlığının ancak sonunda yer verdiği meşhur “uçan adam” benzetmesiyle konuya başlar. Bu başlangıç bize nefsin varlığının temellendirilmesi meselesinde farklı bir açılım sağlar. Burada nefsin varlığının temellendirilmesine cisimlerdeki hareketten değil doğrudan kişinin kendi zâti tecrübesinden yola çıkılmaktadır. Biz bunu bir anlamda benliğin de temellendirilmesi olarak kabul edebiliriz. Çünkü İbn Sînâ'nın da ifadesiyle buradaki nefisten kasıt aslında kişinin kendisidir. Buradaki temellendirme biyolojik bir canlılığa temel oluşturan nefsin temellendirilmesi değil akleden bir nefsin temellendirilmesidir. Bu temellendirme kişinin kendi varlığının her zaman sadece sağlıklı olduğu durumlarda değil hasta iken, uyku halinde ve sarhoşken bile farkında olmasına dayanmaktadır. Bu farkındalık en temelde bireysel bir tecrübedir. Bu nokta konumuz için önemlidir çünkü bu bize İbn Sînâ felsefesi içerisinde bireyin varlığını temellendirme imkânı vermektedir. Bireyin varlığı ve biricikliği onu dışarıdan tanımlayarak ya da bazı hukuksal haklar vererek kanunlarla temellendirilen bir şey olarak değil doğrudan her bir kişinin kendi zâtında tecrübe ettiği idraktan yola çıkılarak temellendirilmektedir.

Öyleyse her iki filozoftaki nefis tanımı temelde nefsi bir cins olarak kabul etmekte ve genel bir tanım vermektedir. Bu tanım içerisinde farklı nefis türleri ayrışabilmektedir. Bu ayrışma sayesinde “bitkisel”, “hayvani” ve “meleki” nefislere ulaşılmaktadır. Ancak insani nefse ulaşılması ayrı bir işlemi gerektirmektedir. Diğer tür nefisler hareket ve cisimle nefis arasındaki ilişki üzerinden anlaşılmaktadır. İnsani nefis söz konusu olduğunda ise İbn Sînâ teorisinin bu kısmını daha ayrıntılı olarak işlemekte ve onu temellendirmeyi kişinin kendi zatına/benlik dair idraki üzerinden yapmaktadır. Bu türlü bir temellendirme Aristoteles'te bulunmamaktadır.

Kaynakça

Aristotle. (1889). *The Organon, or Logical treatises, of Aristotle: With introduction of Porphyry* (O. F. Owen, Çev.). London: G. Bell.

Aristotle. (1907). *Aristotle De Anima With Translation, Introduction and Notes* (R. Drew. Hicks, Çev.). Geliş tarihi gönderen <https://catalog.hathitrust.org/Record/001913401>

Aristotle. (2018). *Metaphysics* (W. D. Ross, Çev.). Global Grey ebooks.

Galen. (1981). *Min Makâleti li Câlînûs fî enne kuva'n-nefsi tevâbiu'-li mizâci'l-beden*. İçinde A. Bedevi (Ed.), *Dırâsâtu ve'n-nusûs fî'l-felsefeti ve'l-'ulûmi 'inde'l-'Arab*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr.

İbn Bâcce. (2019). *Tedbîru'l-mütevahhid*, (3. bs; M. Uyanık & A. Akyol, Çev.). Ankara: Elis yay.

İbn Sînâ. (1959). *Avicenna's De Anima (Arabic Text), Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ* (Fazlur Rahman, Ed.). London: Oxford University Press.

İbn Sînâ. (2007). *Ahvâlü'n-nefs: Risâletü fî'n-nefsi ve bekâ'ihе ve me'âdihe* (A. F. el-Ehvânî, Ed.). Paris: Dâru Bibliyûn.

Ross, W. D. (2002). *Aristoteles* (A. Arslan, İ. O. Anar, Ö. Kavasoglu, & Z. Kurtoğlu, Çev.). İstanbul: Kabcacı Yayınevi.

Yıldırım, Ö. A. (2018). *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Meşşâî Gelenek Bağlamında Nefis, Benlik ve Bilgi*. İstanbul: Litera Yayıncılık.

***BİREY VE TOPLUM GERİLİMİ: FÂRÂBÎ'NİN FARKLI OLANIN
DIŞLANDIĞI İDEAL TOPLUMUNDAN İBN BÂCCE'NİN FARKLI
OLANI BİREY OLARAK TOPLUM İÇERİSİNDE TUTMA***

ÇABASINA

Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM

Selçuk Üniv. İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi
yildirimomerale@gmail.com

***INDIVIDUAL AND COMMUNITY TENSION: FROM AL-FÂRÂBÎ'S
VIRTUOUS CITY IN WHICH DIFFERENT INDIVIDUAL IS EXCLUDED TO
IBN BÂCCE'S EFFORT TO KEEP THE DIFFERENT IN THE CITY***

ABSTRACT

The supreme goal of al-Fârâbî's philosophy is to reach happiness. The happiness, according to him is possible only in a virtuous society. The concept of harmony has a significant role in the construction of the virtuous city that will provide a happy life. In his philosophy, since the entire cosmic system is based on harmony and human being must take this harmony as an example in society. The ultimate duty of politics in this world is to generate heavenly harmony "here" in society. In his philosophy, the order depends on this harmony and law serves to establish and maintain this harmony. His ideal city is at some point aims to establish a homogenous society. In this city, virtue is that a doctrine based on true good and true happiness and the teaching taught by prophet and philosopher. Being a happy society requires acceptance and performs the teaching by society. In his city, there is no place for an individual who lives in a different style from the general lifestyle. Again, there is no place in the virtuous city to unvirtuous men just like there is no place to the virtuous men in the unvirtuous city. The advice of al-Fârâbî to him is struggling with the corruption and tries to convert it if he can and if he cannot do that then the emigration to a virtuous society, if there is one virtuous city around him. If he cannot emigrate, according to al-Fârâbî, his death is better than his life in this city. This statement tells us that in al-Fârâbî's society there is no chance of living for an individual who lives in a different style. Is death the unique way for the virtuous person who lives in an unvirtuous city? Ibn Bâcçe, an Andalusian philosopher, starts to move from in this very point and built his political

philosophy on how a virtuous man can sustain his life in an unvirtuous city. In this study, I will try to evaluate Ibn Bācce's teaching about the survival of a lonely individual as a "virtuous individual" in an unvirtuous society.

Key Words: *al-Fārâbî, Ibn Bācce, individual, virtuous city, harmony*

1- Fârâbî'nin Toplumunda Aykırı İnsanlar

Fârâbî, insan hayatının en yüce gayesini gerçek mutluluğa ulaşmak olarak kabul eder. Din ve felsefe bu ereğe ulaşma noktasında iki önemli araçtır. Her ikisi de bir anlamda değerlerini bu özelliklerinden almaktadır (Fârâbî, 1964, s. 72). Onun felsefesine göre mutluluk ise ancak erdemli bir toplum içerisinde mümkün olabilir. Çünkü insan sahip olduğu kapasitesini ancak en küçükü şehir olan erdemli bir toplumsal düzen içerisinde geliştirme fırsatına sahip olabilir (Fârâbî, 1986, s. 117-118). Onun felsefesinde, mutlu bir hayatın gerçekleşmesinin ön koşulu olan ideal toplumunun inşasında toplumun unsurları arasındaki uyum önemli bir role sahiptir (Fârâbî, 1991, s. 63, 65; ayrıca bk. Aydın, 2008, s. 137 vd.). Fârâbî felsefesinde bütün bir kozmik sistem bir düzen ve uyuma sahip olduğu gibi insan toplumu da kendisine bireyleri arasında işbirliği ve yardımlaşmanın esas olduğu bir toplumsal organizasyona ulaşmayı esas almalıdır. Siyasetin yeryüzündeki en yüce görevi ay üstü âlemdeki Tanrısal siyasetin üzerine kurulu olduğu düzen ve uyumu "burada" inşa etmeye çalışmaktır (Fârâbî, 1991, s. 65). Onun felsefesinde düzen bu uyumdan geçer ve hukuk da bu uyumun tesisi ve devamına hizmet eder. Onun ideal şehri bir noktada homojen bir toplumun inşasını hedef alır. Onun toplumu gerçek erdemi elde etmek amacıyla bir araya gelen insanların oluşturduğu bir toplum olduğu için bu toplumunda görüş ayrılıklarına ve anlaşmazlıklara yer yoktur (Fârâbî, 2014, s. 136). Yine onun bir yönetim biçimi olarak demokrasiye karşı çıkmasının arka planındaki sebeplerden biri de demokratik toplumların homojen toplumlar olmamaları yani, bünyelerinde çok sayıda farklılıklara yer vermeleridir (Fârâbî, 1964, s. 99). Onun toplumunda erdemsizlere ya hiç yer yoktur ya da düşük bir yer verilir. O, erdemsizleri farklı derecelerde gruplandırarak ele alır. Bunlar arasında ehlileştirilip köle olarak çalıştırılabilecek olanlar varsa şehir hayatında sağladıkları faydadan dolayı bunlara köle olarak yaşam hakkı tanınır. Şehre zararlı olanlara ise vahşi hayvanlara yapılması gereken muamele yapılmalıdır (Fârâbî, 1964, s. 87; ayrıca bk. Fârâbî, 1964, s. 106). Benzer bir şekilde o, erdemsiz bir şehirdeki erdemli bir kişinin de orada kalmasını "haram" olarak görür. Ona göre bu durumda kalan erdemli bir kişinin oradan erdemli bir şehre hicret

etmesi şarttır. Eğer göç edebileceği erdemli bir şehir bulamazsa erdemli kişi bu dünyada artık bir yabancısıdır ve onun için ölüm daha hayırlıdır (Fârâbî, 2014). Fârâbî bu son yorumunu onun en son aşamada erdemli birey için intiharı bir çözüm olarak öne koyduğu şeklinde yorumlamak pek de uygun olamayacaktır. Bu ifadeleri yazarken muhtemelen o, Sokrates'in durumundan yola çıkmaktadır. Nitekim Sokrates ona göre kendi toplumu içerisinde erdemsiz bir yaşam sürmektense ölümü tercih etmiştir (Fârâbî, 1962, s. 64; Ayrıca bk. Özdemir, 2015, s. 143). Ancak bu noktada ölüm Sokrates'in bir intiharı şeklinde değil erdemsiz bir yaşamla ölüm arasında bir tercih yapmak zorunda bırakıldığında onun ikincisini tercih etmesi şeklindeki bir durumdur. Bu noktada Sokrates'in ölümü bir intihar değil, cinayettir. Fârâbî'nin erdemsiz bir toplumdaki erdemli bir bireyin en son aşamadaki ölümü tercih etmesi konusundaki ifadeleri de böylesi bir arka plan üzerinden anlaşılmalıdır.

Fârâbî'nin ideal şehrinde erdem, gerçek iyiyi ve gerçek mutluluğu esas alan, filozof ya da peygamber tarafından tebliğ edilen bir öğretilerdir. "Gerçek iyi"ye ulaşmayı hedef edinen erdemli şehirlerin bir araya gelmesiyle erdemli bir devlet, erdemli devletlerin bir araya gelmesiyle de erdemli bir dünyaya ulaşılacaktır. Bu erdemli dünya, bireyleri ve grupları arasındaki farklılığın tamamen yüzeysel bir seviyede kaldığı, öz itibarıyla hepsinin aynı hedefe yöneldiği ilginç bir dünyadır. Bu dünya kendinden olmayana açık değildir. Burada yaşamak isteyen farklı bireyler ya kendilerini dönüştürerek bu "erdemli toplumun" yaşam tarzını ve düşüncelerini benimseyecekler ya da ikinci sınıf olmayı ve hatta bunun ötesindeki cezaları kabule râzı olacaklardır. Erdemli bir toplumun erdemsiz bireyleri ve grupları dışladığı gibi erdemsiz toplum da erdemli bireyi dışlar. Fârâbî'nin erdemsiz bir toplumda erdemli bir bireye yer açmaması gerçekten ilginçtir. Bunun sebepleri erdemli bir bireyin kendini erdemsiz bir toplumda korumasının mümkün olmaması olabileceği gibi erdemli bir bireyin sahip olduğu değerleri ve potansiyeli açığa çıkaracağı ve sergileyeceği bir ortamı bu şehirde bulamaması da olabilir. Bu nokta aynı zamanda Fârâbî'nin homojen toplumunun zirve yaptığı yerdir; erdemsiz bir toplum, içerisinde bir tek kişi dahi erdemli bireyi barındırmayan, tamamen erdemsiz bireylerin oluşturduğu bir toplumdur.

2- İbn Bâcce'de Erdemli Yalnızlık: Erdemsiz Bir Toplumda Erdemli Bireyi Yaşatma Çabası

Fârâbî'de olduğu gibi İbn Bâcce de insanı toplumsal bir varlık olarak kabul eder ve insanın bu yönüne gönderme yapan meşhur *inne'l-insâne medeniyün bi't-tab'* ifadesini tekrar eder. Benzer şekilde, bu toplumsal

varlığın en yüce gayesinin mutluluk olduğu konusunda da her iki filozof görüş birliği içerisinde. Ancak bu mutluluğa bireysel olarak mı yoksa toplumsal olarak mı ulaşılacağı konusunda filozoflarımızın yolları ayrışır. Fârâbî için mutluluk ancak erdemli bir toplumsal düzen içerisinde mümkün olabilirken İbn Bâcce bu noktada farklı bir görüş benimser ve gerçek mutluluğun bireysel de olabileceğini ve hatta bunun erdemsiz bir toplum içerisinde de gerçekleşebileceğini savunur. O, toplumdaki genel yaşam tarzından ve bu toplumun sakinlerinden farklılaştıklarını söylediği ve *suada* diye isimlendirdiği insanların gerçek mutluluğa ulaşan insanlar olduğunu ifade eder. *Suada* diye isimlendirilen bu insanlar görüş ve fikirleri bakımından toplumdaki diğer insanlardan farklıdır. Öyleyse İbn Bâcce'ye göre gerçek anlamda mutlu insan toplumdaki yaşam tarzını olduğu gibi benimseyip fikri hayatında da onlarla uyumlu bir şekilde hareket eden insan değil, onlardan fikir ve görüş itibarıyla farklı olan insandır (İbn Bâcce, 2019, s. 31). O, mutasavvıfların "garip" olarak da isimlendirdiklerini söylediği insanlarla bir benzerliğinin olduğunu da ifade ettiği toplumdaki genel fikir ve görüşlerden ayrılıp farklılaşarak gerçek mutluluğa ulaşan bu insan tipine dair teorisini temellendirmek için öncelikle "idare (*tedbîr*)" kavramının tahlilinden yola çıkar.

Fârâbî'de siyaset kavramının yerini İbn Bâcce'de *tedbîr* kavramı almış gibidir. Fârâbî *tedbîr* kavramını siyasetten daha dar bir kapsamda kullanıp "tedbîrü'l-müdün" ve "tedbîrü'l-menzil" şeklinde siyasetin daha özel uygulanma alanları için kullanırken İbn Bâcce ise ilk başta bu kavrama daha geniş bir anlam katarak Fârâbî'deki siyaset kavramının yerine de kullanmayı tercih etmektedir. Onun bu tercihinin sebebi ise sadece *tedbîr* kavramının kapsamının siyaset kavramından daha geniş olması değildir. Nitekim her iki kavramın kullanımına baktığımızda ilk başta kapsam olarak aynı alana gönderme yaptıklarını görürüz. Bu tercihin sebebi kavramlardan birinin diğerinden daha geniş kapsamlı olması değil de bu kavramların daha özel alandaki kullanımları ve her iki kavramın dayandığı idare etme anlayışı arasındaki farklılıkla ilgili olduğu görülmektedir. Bir diğer neden de bizzat İbn Bâcce'nin felsefesinde asıl olarak incelemek istediği alanla yani onun temel amacı olan bireysel olarak mutluluğa nasıl ulaşılacağına temellendirilmesiyle ilgilidir.

Siyaset kavramı, daha ziyade toplumsal alan ya da gruplara atıfla kullanılmakta, özel bir siyaset türü olarak da sadece Tanrısal bir siyaset şeklinde kullanılmaktadır. Bu da Tanrı'nın bir bütün olarak âlemi yani en geniş bir topluluk ya da grubu yönetmesi anlamında olduğundan yine toplumsal olana gönderme yapmaktadır. İbn Bâcce ise bireyin kendi kendini

idare etmesi kendi düşünce dünyasındaki yani bireysel olarak kendi iç dünyasındaki işleri çekip çevirmesini de karşılayacak bir kavramın peşindedir ve bundan dolayı da o tedbîr kavramını tercih etmiş gibi görünmektedir. Nitekim o, tedbîr kavramını hem Allah'ın âlemi tedbîri hem de bireyin kendi iç dünyasını ve bireysel yaşamını tedbîri anlamında kullanır.

Anlam itibariyle siyaset kavramı yönetme ve yönetenin dışında bulunan bir yönetilene gönderme yapmaktadır. Bu anlamda bu kavramın içe dönük kullanımı yani yönetici failin kendi kişiliğine yönelik bir kullanımı söz konusu değildir. Bu bağlam aynı zamanda siyaset kavramının tahakküm anlamındaki bir güç ve otorite ile ilgili boyuna gönderme yapmaktadır. Nitekim siyasi bir yönetim ve idare bir güçle olabileceği gibi maddi bir güce dayanmaksızın akli ya da duygusal bir yönden de olabilir. Tedbîr ise İbn Bâcce'ni ifadesiyle ilk başta en genel anlamıyla belli bir amaç için peş peşe yapılan fiillere gönderme yapmaktadır. Amaçsız olarak yapılan fiillere tedbîr denilmediği gibi belli bir amaçla yapılsa bile tek bir fiile de tedbîr denilmez. Bundan dolayıdır ki tedbîr kelimesi bir amaca yönelik düzenleme ve organizasyonu içerir. İşlerin çekilip çevrilmesi, düzenlenmesi gibi anlamlara gelen bu kavram tam karşılığını "Allah'ın âlemi tedbîri"nde bulur. Bundan dolayıdır ki Tanrı "müdebbiru'l-âlem" olarak nitelendirilmiştir. Belli amaçla yapılan düzenlemeler ise açıktır ki fikretmeyle bağlantılı bir davranıştır. Fikretmenin ise canlılar arasında akıl sahibi olan insana nispet edilmesi çok daha uygundur. Bu nokta bize tedbîr kavramının teşkiki bir şekilde kullanılan bir kavram olduğunu göstermektedir. Bu kavram öncelikle Tanrı için kullanılırken ikincil olarak da insanların belli niteliklerdeki fiilleri için kullanılmaktadır.

Canlılar arasında daha çok insani fiilleri nitelendirmek için kullanılan tedbîr kelimesinin insanın her fiili için de aynı anlamda kullanılmadığını görürüz. Bu kavramının insanın meslek ve zanaatlarla ilgili fiillerinden ziyade kuvvete dayanan ve kuvvetle ilgili olan fiilleri için kullanımı daha uygundur. Bu nokta tedbîr kavramının genel ve özel olarak kullanımı karşımıza çıkar. Mesela; savaşla ilgili işlerin düzenlenmesi için tedbîr kavramı kullanılırken dokumacılık ya da ayakkabıcılık gibi meslek ya da zanaatlarla ilgili işler için çok fazla kullanılmaz. Bu kavramın kuvvete dayanan fiiller konusundaki en özel kullanımı ise "şehirlerin tedbîri"dir (İbn Bâcce, 2019, s. 19-20). Kuvvetle ilgili olarak kullanımını göz önüne aldığımızda tedbîr kavramı ile siyaset kavramın taşıdığı anlam arasındaki fark daha da belirginleşmektedir. Nitekim bu anlamdaki tedbîr kavramı güç ve otoriteye dayanarak yönetmek bir diğer söyleyişle güç ve otoriteye

dayanan bir yönetim anlamına gelmektedir. İbn Bâcce tedbîr kavramının şehirlerin idaresi için kullanımını yetkin ve değerli bir kullanım olarak nitelendirir. Hatta bu kavramın mutlak anlamda kullanıldığında şehirlerin idaresi (devlet yönetimi) anlamına geldiğini söyler. Ev idaresi için kullanılan *tedbîru'l-menzil* ifadesinin ise şartlı bir kullanım olduğunu ve fazla da yaygın olmayan bir kullanım olduğunu belirtir (İbn Bâcce, 2019, s.21). Nitekim şehirlerin idaresi, düzen ve huzurun sağlanması güç ve otoriteye başvurmayı gerektirirken ev idaresinde ise güç ve otoriteden ziyade sevgi, saygı gibi daha farklı mekanizmalar devreye girmektedir. Bu durum da İbn Bâcce'nin ev idaresi için tedbîr kavramının kullanımı konusundaki isteksizliğinin sebebi olabilir.

Öyleyse tedbîr kavramı siyaset kavramı gibi hem Tanrı'ya nispetle hem de insana nispetle kullanılmaktadır. Kavramın bu kullanımı onun öncelikli ve ikincil olarak kullanımıyla ilgilidir. Tedbîr kavramı insan için kullanıldığında da onun hem bütün fiillerine gönderme yapan bir kavram hem de onun kuvvetle ilgili olan amaçsal fiillerine gönderme yapan bir kavramdır. Kavramın bu tarz kullanımı da onun genel ve özel kullanımıyla ilgilidir. Bu noktada karşımıza dört çeşit tedbîr çıkmaktadır:

- i- Allah'ın âlemi tedbîri,
- ii- İnsanların şehirleri tedbîri,
- iii- İnsanların evleri tedbîri
- iv- Yalnız insanın kendi yaşamını tedbîri

Bu dört çeşit tedbîrden bizi konumuz itibariyle en fazla ilgilendireni dördüncüsü yani yalnız insanın kendi yaşamını tedbîridir. Yalnız insan erdemli olmayan şehirde yaşayan erdemli insandır. İbn Bâcce'ye göre, bir şehrin erdemli olup olmamasının en temel göstergesi o şehirde hâkimlere (*kâzî*) ve doktorlara ihtiyaç duyulup duyulmamasıdır. Erdemli şehirde (*el-medînetü'l-fâzıla*) hiçbir şekilde bu iki meslek grubu ve insan tipine rastlanmazken erdemsiz olan şehirlerde de erdemli yaşamdan uzaklaşmanın boyutuna göre bunlara ihtiyaç duyulur.

Fârâbî'de olduğu gibi İbn Bâcce de erdemsiz şehirlerin farklı türleri olduğunu söyler. Ancak İbn Bâcce bu şehirlerin özelliklerine dair Fârâbî de rastladığımız tarzda geniş bir tahlile girişmez. *Tedbîru'l-mutevahhid*'de ise bu konuda bize kendisinin bu şehirleri dört çeşit olarak incelediğini Fârâbî'nin ise bunları beşe ayırdığını söylemekle yetinir (İbn Bâcce, 2019, s. 31). Bu tavrın nedenini de İbn Bâcce'nin amacıyla açıklayabiliriz. Onun amacı toplumsal yönetim türlerini analiz etmek değil, bireyin kendi kendine nasıl erdemi elde edip, yine tek başına nasıl erdemli olarak yaşayabileceğinin formülünü ortaya koymaktır.

İbn Bâcce'de erdemli şehir Fârâbî'deki gibi kendisinde görüş ayrılıklarının bulunmadığı homojen bir şehirdir. İlginç bir şekilde bu şehirde her türlü görüş doğrudur (İbn Bâcce, 2019, s. 27, 29, 31). Bu doğruluğa nasıl ulaşıldığı ve bu doğrulukla neyin kastedildiği açık değildir. Yani, bu ifadeyle kastedilenin bütün şehir halkının ulaştığı "tek bir doğru"nun bulunduğu ve herkesin de bunu tekrar ettiği mi yoksa şehir halkının her birinin sözlerinin hakikatin bir yönüne isabet etmesinden dolayı mı bu sözlerin her birinin doğru olarak kabul edildiği mi olduğu açık değildir. Burada kastedilenle bütün insanların erdemli olduklarından dolayı aynı hakikate ulaşmış olabileceklerini düşünebileceğimiz gibi bu insanların erdemli olmalarından dolayı kendi görüşleri dışındaki düşünce ve fikirleri mahkûm etmeyip onları da hakikatin bir yönüne işaret eden sözler olarak kabul eden bir şehir olarak da anlayabiliriz ve bu ikinci yorum felsefenin ruhuna daha yakın olacaktır. Nitekim Aristoteles'in *Metafizik* kitabında ifade ettiği gibi hiç kimse hakikatin tamamına erişemez ancak ondan uzak da kalmaz. Bu ifade herkesin sözünün bir kısmının hakikatin bir boyutuna karşılık geldiği anlamına da gelmektedir (Aristoteles, 1996, s. 145).

Erdemsiz şehirlere gelince; bunlar bünyelerinde farklı görüş ve fikirleri barındıran şehirlerdir. Bundan dolayıdır ki bu şehirlerde diğer insanlardan farklı olarak erdemli düşünceye sahip olan kişiler de varolabilir ve İbn Bâcce asıl anlamda "ayrık otları (*nevâbit*) diye isimlendirilenlerin bu kişiler olduğunu söyler. Bu insan tipi şehirdeki genel fikir ve görüşlere uymadığından yani, genel olandan farklılaştığı için bu isimle adlandırılır.

Fârâbî erdemsiz toplumdaki erdemli insanlara hayat hakkı tanımazken İbn Bâcce bu insanlara sadece yaşama şansı vermez ayrıca onlara önemli ve tarihsel bir rol de biçer. Ona göre bu ayrık otlarının varlığı erdemli toplumun varlığının sebebidir. Öyleyse bu insanları bir yönden erdemli toplumun kurucuları olarak da kabul edebiliriz. Bu noktada İbn Bâcce'nin yorumunu ahlâki bir bozulma içerisinde olduğu ifade edilen bir toplumda kendisine varoluş alanı açma çabası olarak görebileceğimiz gibi zihnindeki Hz. Peygamber gibi erdemsiz bir toplumdaki çıkmış ve erdemli bir toplum inşa etmiş tarihsel bir figür örneğinden hareketle geliştirmiş olduğu bir yorum olduğunu da söyleyebiliriz. Onun bu yorumunun ifade ettiğimiz bu iki analizi aynı anda kapsadığını da düşünebiliriz.

İbn Bâcce bu erdemsiz topluma aykırı insanların tek başlarına gerçek mutluluğa ulaşan insanlar olabileceklerini de söyler. O, gerçek ve doğru tedbîrin de bireyin tedbîri olduğunu vurgular. Bu kişi toplumdaki tek bir kişi olabileceği gibi bunlar küçük bir azınlık grubu da oluşturabilirler. Genel çoğunluksa bunların görüşlerini paylaşmaz. İbn Bâcce'ye göre, bu insanlar

sûffilerin “garipler” diye isimlendirdiği insanlardır. Çünkü bu insanlar her ne kadar da kendi vatanlarında, kendi akrabaları ve dostları arasında yaşasalar da görüşleri bakımından onlardan ayrılmışlar ve başka bir vatana göç etmişlerdir (İbn Bâcce, 2019, s. 31).

Bu teori bize aynı zamanda İbn Bâcce'nin toplumda bireye açtığı yere işaret etmektedir. Birey burada toplumsal olarak kabul gören genel bir görüşle değil kendi görüşüyle varolabilmektedir. Oysaki Fârâbî'ye göre mutluluk toplumsal olana uyumdan geçmekteydi. Burada ise erdemli insan toplumsal olana uymaz kendi fikirleriyle varolmaya devam eder.

Bu teorinin bir diğer önemli noktası da erdemli bir insanın erdemsiz bir toplumda yaşarken toplumla çatışmaya da girmemesidir. Bu noktada aykırı insan toplumdaki pratiklere katılır, onlarla birlikte yaşar kendini onlardan yani toplumsal hayattan soyutlamaz. Onun farklılaştığı alan fikir dünyasıdır. O, kendi iç âleminde toplumdaki diğer insanlardan farklılaşır.

İbn Bâcce'nin burada ortaya koyduğu aykırı insan tipinin Hay b. Yakzan ya da Salaman gibi toplumdan uzaklaşarak mutluluğu yalnızlıkta arayan insan olmadığı açıktır. İbn Bâcce asla bu insanı toplumdan uzaklaştırmaz. Hatta o inzivaya karşıdır ve bu aykırı insan günlük hayatında diğer insanlarla birlikte olmalıdır. Bu aykırı insan kesinlikle münzevi bir sûffî değildir (Özdemir, 2015, s. 159 vd.; Aydın, 1997, s. 197-206). Bu noktada o, metnin başında da ifade ettiğimiz “insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu” tespitine sadık kalır. Ancak bu kişinin kesinlikle toplumdaki görüş ve fikirlere karşı muhalif bir duruşu vardır (Akyol, 2019, s. 204-205). Nitekim İbn Bâcce'nin bireyi toplum içerisinde fikri dünyası itibariyle yalnızlaştırması, bir diğer ifadeyle de bu bireyin muhalif bir duruşu gösteren bu tavrı bir sivil itaatsizlik türü olarak da değerlendirilmiştir (Uyanık, 2019, s. 154).

İbn Bâcce'nin ele aldığı konuya ve ortaya koyduğu felsefeye baktığımızda onun doğrudan bireyi konu edindiğini görmekteyiz. Bu birey erdemsiz bir toplum içerisinde yaşayan erdemli bir bireydir. Onun bireyi konu edinen bu felsefesinin İslam düşüncesi tarihi içerisinde değerlendirdiğimizde bu tavrın mutlak anlamda özgün bir tavır olduğunu kabul edemesek de Fârâbî çizgisinde gelişen İslam siyaset düşüncesi içerisindeki önemli bir farklılaşma olduğunu kabul edebiliriz. Bu tavır mutlak anlamda özgün değildir, çünkü İslam düşüncesi içerisinde yer alan mistik düşünceye yani tasavvufa baktığımızda orada da benzer bir tavrın varlığına şahitlik ederiz. Nitekim bu düşünce ekolü de bireysel olgunlaşmayı kendisine konu edinmekte ve bu düzlemde teori ve pratik üretmektedir. Bu pratik içerisinde “halk içinde Hak'la birlikte olma”, “halvet der encümen” gibi farklı şekillerde ifade edilen

prensip önemli bir yer tutar. İbn Bâcce bireyi yetkinleştirmeyi esas alan bu tavrı felsefi bir alanda inşa etme çabasında gibi görünmektedir. Ayrıca bu noktada Kindî ve Ebû Bekir er-Râzî gibi isimlerin de aralarında bulunduğu filozoflar tarafından kaleme alınan ahlâk ilmiyle ilgili bazı eserlerin de bireysel olanı merkeze aldığı hatırlanmalıdır. İbn Bâcce tarafından ortaya konulan bu tavrı Fârâbîci çizgide gelişen İslam siyaset düşüncesi içerisinde bir farklılaşmadır. Çünkü Fârâbî'nin felsefesi, temelde tümeli dikkate alan bir felsefe ve onun siyaset felsefesi de toplumsal olanı öne çıkaran bir felsefedir. Fârâbî'nin siyaset düşüncesi her ne kadar da en genel anlamda başlangıç olarak tek ve özel olan Tanrısal siyasetten yani el-Evvel'in siyasetinden yola çıkarsa ve özel anlamda da ay altı âlemde er-Reîsü'l-Evvel'in şahsında bireysel bir görünüm kazanan bir siyaset biçimi olsa da onun bilhassa ay altı âleme ait siyaset teorisi en nihayetinde toplumsaldır. Ona göre, gerçek mutluluğa da ancak erdemli bir toplumda ve toplumsal olanla uyumlu yaşayarak ulaşılabilir. İbn Bâcce ise doğrudan toplumdaki farklılaşan bireyi konu alır ve onun toplumdaki genel fikir ve görüşler içerisinde kaybolmadan nasıl erdemli bir yaşam sürebileceğine dair bir teori üretir. Bunu daha ütopyik duran erdemli bir toplumu önceleyen bir felsefe karşısında reel durumdan yola çıkan ve bundan dolayı da aktüel değeri daha yüksek olan bir tavrı olarak da görebiliriz. Nitekim burada karşılaşılma olasılığı çok daha düşük olan idealize edilmiş bir toplumdaki ziyade karşılaşılma olasılığı çok daha yüksek olan bozuk bir toplum ve düzende yaşamak zorunda kalan bireyi incelemeyi esas alınmaktadır (Akyol, 2019). Nitekim İbn Bâcce'nin de onayladığı gibi erdemli olmayan toplumlar çok daha yaygındır. Erdemli toplum ise İbn Haldun'un ifadesiyle gerçekleşmesi uzak bir ihtimal olan ütopyik bir şehirdir (İbn Haldun, 2004, s. 501).

Kaynakça

Akyol, A. (2019). Kitlelerin Tahakkümüne Karşı Bireysel Yönetim: Tedbîru'l-Mütevahhid Merkezli Bir İnceleme. İçinde *Tedbîru'l-Mütevahhid: Bireysel Yönetim Okumaları* (3. bs, ss. 183-218). Ankara: Elis yay.

Aristoteles. (1996). *Metafizik* (2. bs, C. 1-1; çev. A. Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınları.

Aydın, Y. (1997). *İbn Bacce'nin insan görüşü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Aydın, Y. (2008). *Fârâbî*. İstanbul: İsam Yayınları.

Fârâbî. (1962). *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (Çev. M. Mehdi,). New York: The Free Press of Glencoe.

Fârâbî. (1964). *Es-Siyâsetü'l-medeniyye* (Thk. F. M. Neccâr). Beyrut: Imprimerie Catholique.

Fârâbî. (1986). *El-Medînetü'l-fâzıla* (Thk. N. N. Elbir). Beyrut: Dâru'l-Meşrik.

Fârâbî. (1991). *Kitâbü'l-Mille* (2. bs; Thk. M. Mehdi). Beyrut: Dâru'l-Meşrik.

Fârâbî. (2014). *Fârâbî'nin İki Eseri: Fusûlü'l-medenî, Tenbîh ala sebîl's-sa'âde* (Çev. H. Özcan). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.

İbn Bâcce. (2019). *Tedbîru'l-mütevahhid*, (3. bs;Çev. M. Uyanık & A. Akyol). Ankara: Elis yay.

İbn Haldun, A. b M. (2004). *Mukaddimetü İbn Haldun* (Thk. A. Muhammed Derviş). Dımaşk: Dâru Ya'reb.

Özdemir, İ. (2015). *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı* (Doktora). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Uyanık, M. (2019). İslam Felsefesinde "Bireysel Yönetim" ve "Bireysel Ahlak" Tasavvuru: İbn Bâcce'nin Kitâbu Tedbîri'l-Mütevahhid Bağlamında Bir İnceleme. *Tedbîru'l-Mütevahhid: Bireysel Yönetim Okumaları* içinde (3. bs, ss. 143-182). Ankara: Elis yay.

ÂDETLER HUKUKUNDA TOPLUMSAL DEĞER VURGUSU ÖRF

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet EKİNCİ

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı

Öğretim Üyesi

ahmedekinci@hotmail.com

Arş. Gör. Murat YILMAZ

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâğatı

Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi

muratyilmaz@kilis.edu.tr

al-Urf: The Emphasis on Social Values In Islamic Law

Summary

The dictionary meaning of al-urf is the good, non-odd, known, successive and recognized one. It refers to certain forms of social behavior and built-in uses in the language referred to in the provision of many legal judgments. In other words, it can be defined as "behaviors, forms of speech and actions that are approved by reason, recognized by conscience and is found suitable by benign nature". In this context, it can be said that al-urf (customs) forms over a long period of time, in a slowly course, penetrates deep into the society and consists of generally accepted tendencies and preferences by the society. In Turkish, words like "an'ane, gelenek, görenek, teamül" meaning custom and tradition and the word "töre" which has the meaning of a moral evaluation, are used to express al-urf.

In Islamic law, customs that do not conflict with the basic values of religion, but also does not easily change according to environment and local practices are regarded as sources for filling in the gaps in understanding the legal texts and the interpretation of the words, concepts and expressions used in Islamic sources.

This study will deal with al-urf (custom) as an emphasis on social value in Islamic law and evaluate it from different perspectives.

Keywords: *Islam, al-urf (custom), society*

Giriş

Toplumsal bir çevrede doğan ve yaşamını yine bu çevrede sürdüren insan, sosyal bir varlık olarak diğer insanlarla birtakım ilişkiler kurmak ve yaşamını bir toplum içerisinde sürdürmek zorundadır. Her zaman kendi çıkarını ön planda tutmaya meyilli bir yapıya sahip olan insan, sosyal bir varlık olarak toplumda yaşamını sürdürebilmek için kendi bencilliğini birtakım davranış kurallarıyla sınırlandırmak zorunda kalmıştır. Bu kurallarla toplumlar devamlılığını sağlamış, insanlar birbirleriyle olan ilişkilerini, toplumsal hak ve görevlerini düzenlemiştir. Bu yönüyle örf ve âdet kurallarının, toplum yaşamındaki temel yararının aynı kurallara uyan insanlar arasında daha yakın ve sağlıklı ilişkilerin kurulmasına olanak sağlaması olduğu söylenebilir. Toplumlar tarafından alışkanlık ve rastlantısal olarak ortaya konan bu kurallar, bölgesel, ekonomik ve politik gibi şartlara bağlı olarak değişkenlik göstermekte ve bundan kaynaklı olarak da toplumdan topluma farklılık arz edebilmektedir.¹

“Bireyin dışında toplumda, toplumsal yaşamı kolaylaştırma ilkesinden kaynaklanan örf ve âdet normlarının zaman içinde toplumda yaygınlaşması, değişmesi veya tamamen ortadan kalkması hep bu ilke doğrultusunda gösterdiği gelişmelerden kaynaklanmaktadır. Örf ve âdetler bu amacı gerçekleştirirken gerek gündelik yaşamdaki ilişkileri, gerek hukuk alanında ortaya çıkan boşlukların doldurulması gerekse toplumsal yaşamın bir düzen içinde sürmesini sağlamaktadır.”² İnsanlar, sosyal hayatlarını düzene koyup yaşamlarını kolaylaştırdığı ve toplumu bir arada tuttuğu için, bu kuralları nesilden nesle aktarmak suretiyle korumuşlardır. Toplum hayatını düzenlemeyi ve kolaylaştırmayı amaçlayan örf ve âdetlere uyulmaması durumunda uyarma, kınama gibi müeyyidelerin yanı sıra henüz yazılı hukuk sistemlerinin bulunmadığı dönemlerde birtakım cezalar da öngörülmüştür. Örf ve âdetler de hukuk gibi toplumsal ilişkilerle yakından bağlantılı olduğundan ikisi arasında yoğun bir ilişki bulunmaktadır. Bu yönüyle örf ve âdetler hem hukuk sosyolojisinin hem de hukuk metodolojisinin önemli konuları arasında yer almaktadır.³

Örf ve âdetler kanunların aksine, yetkili bir otoritenin bilinçli bir işlemi ile vücut bulmazlar; fakat nitelikleri itibariyle birbirine benzeyen değişik durumlarda, aynı davranış biçiminin tekrarlanması ile meydana gelirler. Başlangıçta, belki bilinçsiz bir şekilde tekrar olunan bu hareketler, zamanla

¹ Feyza Şule Düşgün, *Örf ve Âdetlerin İslam Hukukuna Etkisi (Yüksek lisans, Kahramanmaraş Sütçü İmam, 2007)*, II.

² Yasemin Işıktaş, *Hukukun Kaynağı Olarak Örf ve Âdet Hukuku (Doktora, İstanbul, 1991)*, 31.

³ Düşgün, *Örf ve Âdetlerin İslam Hukukuna Etkisi, II.*

insanların bilincinde yer alan bir alışkanlık haline gelir ve toplum da bunu benimseyerek yaptırım altına alır. Böylece, örf ve adet hukuku meydana gelmiş olur.⁴ Toplular tarafından içselleştirilmiş olan örf ve âdetlerin yaşayan hukuk üzerinde önemli etkileri bulunmaktadır. Bundan dolayı “psikolojik açıdan yaşayan hukuk ile aynı düzlemde bulunan örf ve adet ilkeleri, hukuk düzeni tarafından ne kadar göz önünde tutulursa, o hukuk düzeninin sağlamlığı garanti edilmiş olur. Sosyolojik olarak toplum yaşamına uygun düşmeyen veya zaman içerisinde esneklik kazanamayan hukuk kuralları eski örf ve âdetler karşısında güçsüz kalmaktadır. Bunun başlıca sebebi hukuk sisteminin kanun koyarken örf ve âdetleri göz ardı etmesidir. Ancak kemikleşmiş ve geriye götürücü nitelikteki örf ve âdetlere gerektiğinde karşı çıkılması da bir zorunluluktur.”⁵

Yukarıda verilen bilgiler doğrultusunda örf ve âdetin, toplumlarda bir kısım insanlar veya gruplar tarafından uygulanan herhangi bir davranışın, zamanla toplumun geneline yayılması ve onların da bu davranışı benimseyip devam ettirmesi ile daha sonraki nesillere aktarması şeklinde meydana geldiği söylenebilir.⁶ Toplumun günlük yaşamını düzenleyen kuralların tamamını örf olarak nitelemek mümkün değildir. Bundan dolayı bu kurallar kendi aralarında çeşitli kategorilere ayrılmıştır. Bayram, düğün, taziye ve doğum günlerinde yeme, içme, oturma, kalkma, konuşma ve gülme gibi iletişim faaliyetleri sırasında riayet edilmesi gereken davranış biçimlerine görgü kuralları denilmiş ve bu kurallara uymayan kişilere yönelik yaptırımlar yadırgama ve dışlama gibi hususlar çerçevesinde sınırlı tutulmuştur. Toplumsal kurallar görünüş tarzı ile görünüm biçimini aldığı anda bunlar moda kuralı adını almış ve yenilikleri oranında geçerli sayılmışlardır.⁷ Toplumun ortak vicdanının ürünü olan ve adaleti gerçekleştirme maksadının bir aracı olarak uygulanagelen örf-adet kurallarının,⁸ yazılı olmamasından doğan belirsizlikten ve bunların ispatındaki zorluktan doğan birçok sakıncadan dolayı bu kuralların yazılı olarak bir yerde toplanma ihtiyacı doğmuştur. Bundan kaynaklı milattan yaklaşık 2000 yıl önce Babil’de yazılan Hammurabi kanunu ile Atina’nın çok ünlü Solon kanunları daha önce var olan âdetlerin bir araya getirilmesinden doğmuştur. Yine aynı şekilde Osmanlı Devletinde Fatih Sultan Mehmet ile

⁴ Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı* (Ankara: Turhan Kitap Evi, 2010), 32.

⁵ Işıktaş, *Hukukun Kaynağı Olarak Örf ve âdet Hukuku*, 1, 27, 32-33.

⁶ Bk. Düşgün, *Örf ve Âdetlerin İslam Hukukuna Etkisi*, 19. (Velidedeoğlu’ndan naklen, 1948: s. 48).

⁷ Bk. Işıktaş, *Hukukun Kaynağı Olarak Örf ve âdet Hukuku*, 27.

⁸ Ahmet Yaman - Halit Çalı, *İslâm Hukukuna Giriş*, 2. Bs (İstanbul: İFAV, 2012), 50.

Kanuni Sultan Süleyman'ın kanunnamelerinin de genellikle o dönemde geçerli olan âdetlerin toplanmasından meydana geldiği söylenebilir.⁹

Her ne kadar örf ve adet eş anlamlıymış gibi kullanılsa da bunlar arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. “Âdetler, günlük hayattaki davranışlarda toplumun uygun saydığı, güzel bulunduğu şeyleri yapmayı deyimler. Bu davranışlar, rasyonel bir bağ olmaksızın kendi kendine tekrar edilen şeylerdir, genellikle neden ve etkileri sebebiyle tekrar edilmezler. Âdetler, örf kadar kuvvetli toplumsal alışkanlıklar olmamakla birlikte bireylerin veya toplumların alışkanlıkları ve beşeri temayülleridir.”¹⁰ Öyleyse halk tarafından alışkanlık haline getirilmiş her şey adettir. Örneğin, komşuların cenaze evine yemek götürmesi, düğünlerde takı takılması gibi davranışlar. “Örfler ise muhtaç anne-babaya bakmak, komşularla iyi geçinmek, misafirperverlik gibi mutlaka uyulması gereken normlardır.”¹¹

I. Âdetler Hukukunda Örf

Hukuk sistemleri toplumsal düzen fonksiyonunu yerine getirirken toplumun uygulamalarını dikkate almıştır. Bundan dolayı da bütün hukuk sistemleri tarafından örf ve âdetler önemli bir kaynak olarak kabul edilmiştir. Âdetler hukuku metodolojisi açısından da hüküm oluşturmada örf ve âdetlerin önemli bir yeri bulunmaktadır.¹² Nitekim İslâm hukukunda hükümlerin konulmasındaki esas gaye, insanların içinde bulunduğu koşulları düzeltmek, toplumda adaleti gerçekleştirmek ve insanların sıkıntılarını gidermektir. İslâm hukukuna göre hüküm verilirken, insanların âdet edindiği ve akl-ı selim sahiplerinin tasvip ettiği şeyleri dikkate almamak insanları sıkıntıya sokmak olacağından bu İslâm hukukunun temel gayesine aykırıdır.¹³ Bundan ötürü İslâm hukuku, sosyal hayat kurallarından biri olarak toplumların ortak vicdanını yansıtan örfe, asıl kaynaklarından olmasa da ferî kaynakları arasında yer vermiştir. Âdetler hukukunda örf, daha çok “nasların ya da kanunların anlaşılması veya uygulanması sırasında görülen boşlukların doldurulması ile sözel bir hukuki işlem tesis edilirken kullanılan kelime, kavram ve ifade biçimlerinin yorumlanmasında”¹⁴ rol üstlenmiştir. Aynı şekilde fıkıh metinlerindeki meselelerin

⁹ Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 37.

¹⁰ Düşgün, *Örf ve Âdetlerin İslam Hukukuna Etkisi*, 19 (*Graf ve diğerlerinden naklen 1990: XLII, 99*).

¹¹ Düşgün, *Örf ve Âdetlerin İslam Hukukuna Etkisi*, 19. (*Kern'den naklen 1997: I, 131*).

¹² *İslam hukukunda örfün konumu hakkında yapılan tartışmalar için bk. İhsan Şenocak, İslâm Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi (Doktora, Ondokuzmayıs, 2011), 33 vd.*

¹³ Zekiyüddin Şa'ban, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî (İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, t.y.)*, 193.

¹⁴ Yaman - Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 51.

güncellenmesinde, insanlar arasındaki hak ve sorumluluklarının tespitinde örf önemli bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁵

A. Örfün Tanımı

Cessâs (v. 370/980) örf anlamında da kullanılan ma'rufu her ne kadar ilk olarak tarif etmişse de örf için bilinen ilk kapsayıcı hukukî tanım Ebu'l-Berekât en-Neseî (v. 710/1310) tarafından yapılmıştır.¹⁶ Ona göre örf, "aklı verilerin delaletiyle vicdanlarda yerleşen ve selim tabiatlarca benimsenip kabul edilen söz ve eylemlerdir."¹⁷ Fıkıh usulü eserlerinde örf için birçok tanım bulunmaktadır.¹⁸ Bu tanımlar göz önünde bulundurulduğunda, onda bulunması gereken özellikleri şu şekilde sıralamak mümkündür;

- ✓ Naslara aykırı olmayacak
- ✓ Akliselim tarafından kabul edilecek
- ✓ Selim tabiata uygun olacak
- ✓ Çoğunluk tarafından benimsenecek
- ✓ Toplumun vicdanında karar kılacak
- ✓ İnsanların gündelik hayatlarında sürekli yaptıkları işler veya sözlü kullanımlar olacak.

Bu unsurlardan hareketle örf, akliselim tarafından kabul edilip çoğunluk tarafından benimsenen ve şer'î naslara aykırı olmayan gündelik hayatta sürekli yapılan işler veya sözlü kullanım olarak tanımlanabilir.

B. Kabul ve Ret Bakımından Örf

Âdetler hukukunda itibara alınıp alınmaması bağlamında örfler iki kısma ayrılmaktadır.

1. Sahih Örf: Şer'î delillere aykırı olmayan, muteber bir maslahatı ortadan kaldırmayan ve zararlı bir durumu önermeyen uygulamalardır. Bu tür örflerin muteber sayılacağı hususunda ittifak bulunmaktadır. Nişanlılık döneminde erkeğin nişanlısına verdiği eşyaların hediye olarak kabul edilip mehir kapsamında değerlendirilmemesi sahîh örfte örnek olarak verilebilir.¹⁹

¹⁵ Abdulkadir Şanalmiş, "İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-Nezâir Adlı Eserinde Örf Dair Görüşleri", *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (2017): 123-149, 124.

¹⁶ İbrahim Kâfi Dönmez, "Örf", *DLA (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007)*, 88; Şenocak, *İslâm Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi*, 10.

¹⁷ Abdullah b. Ahmed Neseî, *el-Mustesfâ, thk. Ahmed b. Muhammed el-Ğâmidî (Mekke, 2010)*, 425. والعرف والعادة: ما استقرَّ في النفوس من جهة قضايا العقول، وتلقته الطباغ السليمة بالقبول.

¹⁸ Örf hakkında yapılan tanımlar için bk. Şenocak, *İslâm Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi*, 10 vd; Düşgün, *Örf ve Âdetlerin İslam Hukukuna Etkisi*, 18-19.

¹⁹ Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh (Bağdat: Müessesetü Kurtuba, 1976)*, 253; Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh*, 89-90.

2. Fâsîr Örf: şer'î delillere aykırı olan, topluma faydalı herhangi bir maslahatı ortadan kaldıran ve toplum için zararlı bir uygulamayı öneren uygulamalardır. Âdetler hukukuna göre hüküm beyan edilirken bu tür örflerin itibara alınamayacağı ve topluma olan zararından ötürü de bu tür örflerin ortadan kaldırılması gerektiği hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Buna içki içme, kumar oynama, faizli işlemler yapma, kabirlere mum dikme gibi davranışlar örnek olarak verilebilir. Bu tür uygulamalar toplumda âdet haline gelse bile geçerli birer örf olarak kabul edilmezler.²⁰

C. Mahiyeti Bakımından Örf

Örf için yapılan tanımlar göz önünde bulundurulduğunda onun amelî ve kavli olmak üzere iki kısma ayrıldığı görülmektedir.

1. Amelî/ Davranışsal örf

İnsanların belirli davranışları adet haline getirmesidir. Bu örf “adet” olarak da nitelendirilmektedir. Sözlü ifade kullanılmaksızın sadece teslim tesellüm tarzında alıp satma ve henüz evde oturmaya başlamadan önce kira ücretinin peşin alınması gibi uygulamalar bu tür örfte örnek olarak verilebilir.²¹

2. Kavli/ Sözlü örf

Lafzın, delalet ettiği anlamlardan sadece bir kısmı için kullanılmasında ittifak edilmesidir.²² Örneğin Arapçada “veled” kelimesi sözlükte hem erkek hem de kız çocuğunu ifade ederken örfte sadece erkek çocuk için kullanılmaktadır. “Et” kelimesi sözlükte tüm et çeşitlerini ifade ederken örfte balıketi dışındaki etler için kullanılmaktadır. Aynı şekilde Arapçada “mer'e” kelimesi sözlükte tüm kadınlar için kullanılırken örfte ise sadece hür yani köle olmayan kadınlar için kullanılmaktadır.²³

D. Genel-Özel ve Şer'i Olma Bakımından Örf

Amelî ve kavli örf, “âm”, “hâs” ve “şer'i” olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır:

1. Örf-i Âmm/Genel Örf

²⁰ Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 253; Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh*, 89-90.

²¹ Mustafa Ahmed Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhîyyü'l-âmm*, 3. Bs, 2 c. (Dımuşk: Dârü'l-Kalem, 2004). 2: 876-877; Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 252; Ahmed Fehmî Ebû Sünnne, *el-Urf ve'l-âde fî ra'yi'l-fukâha* (Mısır: Matbaatu'l-Ezher, 1947), 19; Şa'ban, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 191.

²² Ebû Sünnne, *el-Urf ve'l-âde fî ra'yi'l-fukâha*, 18.

²³ Şa'ban, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 191; Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 252; Ebû Sünnne, *el-Urf ve'l-âde fî ra'yi'l-fukâha*, 18; Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh*, 89; Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhîyyü'l-âmm*, 2: 875-876.

Herhangi bir devirde bütün Müslüman ülkelerde halkın bir davranışı veya bir lâfzı özel bir anlamda kullanılmasını âdet edinmesidir. Örneğin, “dabbe” kelimesinin dört ayaklı hayvanlar için kullanılması, giriş ücreti ve kullanım süresi belirtilmeksizin hamam hizmeti alma, camilere ayakkabı ile girmenin camiye saygısızlık kabul edilmesi ve “talak” lâfzının evlilik bağının sona erdirilmesi için kullanılması gibi.²⁴

2. Örf-i Hass/ Bölgesel veya Mesleksi Örf

Belirli bir ülkenin yahut bölge halkının veya belirli bir çevrenin bir davranışı veya bir lâfzı özel bir anlamda kullanmayı âdet edinmesidir. Iraklıların “dabbe” yani hayvan lâfzını at anlamında kullanmaları ve tüccarların mal verdikleri kişilerle olan borç ilişkilerinde, şahit getirmeye gerek olmaksızın özel ticari defterlerini ispat vasıtası olarak kabul etmeleri gibi.²⁵

3. Şer'i Örf

Şâri'in özel bir anlam kastettiği lafızlardır. Örneğin, dua manasına gelen “salât” şâri' tarafından özel bir anlam yüklenerek namaz manasında kullanılmıştır. Aynı şekilde ziyaret etmek manasına gelen “hac” şâri' tarafından özel bir anlam yüklenerek senenin belli aylarında Kâbe başta olmak üzere belli mekânları ziyaret anlamında kullanılmıştır.²⁶

E. Örfün Geçerlilik Şartları

Âdetler hukukunda örfün muteber sayılıp kendisiyle hüküm verilebilmesi için birtakım şartlar ileri sürülmüştür. Bunları şu dört başlık altında sıralamak mümkündür.

1. Muttarit veya galip olmalı

Âdetler beldelerinin tamamında veya belli bir kısmında insanların çoğunluğu tarafından söz konusu muamelelere veya sözlü kullanımlara uyulması gerekir. Bir başka ifade ile örf, toplumda sürekli bir biçimde veya baskın bir çoğunluk tarafından uygulanıyor olmalıdır.²⁷ Süreklilik, gelenek hukukunun dış-nesnel ögesini temsil eder. İstikrarlı bir durum göstermeyen gelip geçici tekrarlamalar, gelenek hukuku niteliğini kazanamazlar.²⁸ Mecellenin 42. maddesinde âdetin ancak muttarit yahut galip olması

²⁴ Ebû Sünne, *el-Urf ve'l-âde fî ra'yi'l-fukâha*, 19; Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 253; Şa'ban, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 192; Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhîyyü'l-âmm*, 2: 877-878.

²⁵ Şa'ban, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 192; Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 253; Ebû Sünne, *el-Urf ve'l-âde fî ra'yi'l-fukâha*, 19-20; Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhîyyü'l-âmm*, 2: 878.

²⁶ Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1. Bs (Riyad: Matbaatü Nezâr Mustafa el-Bâri, 1994), 1: 94; Ebû Sünne, *el-Urf ve'l-âde fî ra'yi'l-fukâha*, 20.

²⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1: 95; Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhîyyü'l-âmm*, 2: 897; Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 256; Ebû Sünne, *el-Urf ve'l-âde fî ra'yi'l-fukâha*, 56.

²⁸ Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 32.

durumunda muteber olacağı ifade edilmiştir. Ayrıca Mecellenin 166. maddesinde de âdetin “kadim” olması gerektiği ifade edilmektedir. Bu sürekliliğin ne kadar zaman sonra bir kural niteliği sağlayacağı hakkında bir sınırlama yapılmamıştır. Mecellenin ifadesi ile denilebilir ki teamülün âdet haline gelebilmesi için, onun kadim, yani evvelini bilen kimsenin bulunmaması gerekir. Kanunî Sultan Süleyman dönemine ait bir kanunname de örfün kadim olması hakkında “kadim kırk elli yıla denmez; kadim odur ki anın evvelini kimse bilemeye” şeklinde bir ifadeye yer verilerek örfün sürekliliği için bir zaman sınırlamasının olmadığına vurgu yapılmıştır. Şu halde sürekli olmayan, yani bazen uygulanıp bazen uygulanmayarak değişen modalar hukuk kuralı niteliğini kazanamazlar.²⁹

2. Mukarin olmalı

Hukukî bir işlemde kaynak niteliği taşıyan bir örfün, ilgili işlemin yapıldığı esnada mevcut olması gerekmektedir. Bir başka ifade ile örfün hukukî işlemde önce var olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu işlemde sonra ortaya çıkan ve bu özelliği sebebiyle de müteahhir diye nitelenen örfler hukukî işlemlerde değerlendirmeye alınmaz.³⁰

3. Kesin bir şerî delile yahut İslam hukukunun içtihat esaslı temel ilkelerine aykırı olmamalı

Âdetler hukukunda kendisiyle hüküm inşa edilen örfün, şerî delil ve ilkelere uygun olması gerekmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi hüküm konurken kendisine itibar edilen sahih örfür. Fasit örf dediğimiz şer’î delil ve ilkelere aykırı olan uygulamalar ise her ne kadar toplumda yaygınlaşıp toplum tarafından genel kabul görse de bunlar hüküm beyan edilirken itibara alınmaz. Toplumlar tarafından kabul görmüş bu gibi örflerin yasaklanıp kaldırılması gerekmektedir.³¹ Âdetler hukukunda olduğu gibi beşeri hukukta da örf ve âdetlerin kanuna aykırılığı tartışılmıştır. Örneğin, Medeni hukukta, gelenek hukukuyla meselenin çözümlenmesi yani örfün itibara alınması, konu hakkında kanunda hüküm bulunmadığı hallerle sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla kanunun sözünün veya özünün temas eylediği bir mesele için örf ve âdete başvurulamayacağı ifade edilmiş ve kanunun sözüne veya özüne aykırı bir geleneğin uygulanamayacağı belirtilmiştir.³²

²⁹ Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 32-33; Kemal Gözler, *Hukuka Giriş*, 14. Bs (Bursa: Ekin, 2017), 46-47.

³⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. 1: 101; Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhîyyü'l-âmm*, 2: 899; Ebû Sünnê, *el-Urf ve'l-âde fi ra'yi'l-fukâha*, 65; Zeydân, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, 256-257.

³¹ Ebû Sünnê, *el-Urf ve'l-âde fi ra'yi'l-fukâha*, 61-62; Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhîyyü'l-âmm*, 2: 903 vd.

³² Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 38.

4. Örf devlet tarafından desteklenmiş olmalı

Medeni hukukta bireyler arasında sosyal bir davranış kuralı olarak benimsenen bir geleneğin, hukuk kuralı haline gelmesi için onun sürekli olması, devlet tarafından desteklenmiş olması ve genel kabul görmesi olmak üzere üç şart ileri sürülmüştür.³³ İlk iki şart Âdetler hukuku eserlerinde de üzerinde durulan ilkelerden olmakla birlikte yaptığımız araştırma sonucu devlet desteği hakkında bu eserlerde herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Her ne kadar Âdetler hukuku eserlerinde kendisine yer verilmemiş olsa da devlet desteğinden yoksun yani devlet tarafından bir yaptırım bulunmayan örflerin Âdetler hukukunda da bağlayıcı niteliği olmayacağı açıktır. Bundan dolayı âdetler hukukunda kendisine itibar edilip üzerine hüküm inşa ettiği örfte bulunması gereken şartlar arasına devlet desteğini de eklemek gerekmektedir.

İşte tüm bu şartları taşıyan örf, özellikle irade beyanlarının yorumlanmasında ve hâkimin takdir yetkisini kullanmasında etkili olmuştur. Ayrıca ihtilafların çözümünde de hakem rolü üstlenmiştir.

F. Örfün Değişmesiyle Hükümlerin Değişmesi

Âdetler hukukunda hüküm inşa edilirken itibara alınan örfün zamanla değişimine bağlı olarak kendisiyle verilen fetvaların da değişeceği ve meselelerin artık yeni örf'e göre değerlendirileceği açık bir husustur. Nitekim bu duruma, Mecellenin 39. maddesinde yer alan “aezmanın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz” kararıyla vurgu yapılmıştır. İçtihat kaynaklı hükümlerin zaman içerisinde değiştirilmesi, içtihat müessesinin çalıştırılmasının tabii bir sonucudur; aynı zamanda da doğaldır. Bunun bir sonucu olarak aynı mezhepteki imamların örfteki değişiklikler sebebiyle önceki imamlardan farklı hükümlere vardıkları ve onların görüşlerine aykırı hükümler verdikleri görülmektedir. Fakihler bu çeşit ihtilâfların zamana ve devire bağlı ihtilâfı olduğunu; delil veya hüccet kaynaklı ihtilâflar olmadığını vurgu yapmışlardır.³⁴

Örfün değişmesiyle hükümlerin değişmesine Ebû Hanîfe, kendi zamanının şartlarına, yani güç ve kuvvetin yalnız devlet başkanına ait olduğu vakasından hareketle devlet başkanı dışındakilerin zorlaması ile ikrahın gerçekleşmeyeceğini söylemiştir. Fakat onun öğrencileri Ebû Yusuf ile Muhammet kendi dönemlerinde her zalimin yaptığı tehdidi gerçekleştirebilecek güce sahip hale gelmesinden hareketle devlet başkanı

³³ Bk. Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 32; Gözler, *Hukuka Giriş*, 45.

³⁴ Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhîyyü'l-âmm*, 2: 941-943; Şa'ban, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 194; Zeydân, *el-Veciz fî usûli'l-fikh*, 258; Ebû Sünne, *el-Urf ve'l-âde fî ra'yi'l-fukâha*, 89 vd.; Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 5. Bs (İstanbul: İFAV, 2007), 238.

dışındakilerinin de zorlamasını ikrah hükmü kapsamında değerlendirip buna göre de hüküm vermişlerdir.³⁵

Ebû Hanîfe, kendi döneminde insanlar arasında doğru söylemenin yaygın olmasından hareketle kisas ve had cezaları dışında şahitte, sadece görünürde adil olma şartını ararken, öğrencileri Ebû Yusuf ile Muhammed kendi dönemlerinde yalan söylemenin yaygınlaşmasından kaynaklı şahitlerde tezekiyeyi yani şahidin adalet vasfına haiz olup olmamasının hâkim tarafından soruşturulmasını da şart koşmuşlardır.³⁶

Emevilerin siyah renk giymekten kaçınmaları dolayısıyla o dönemde siyah renk giymek hoş karşılanmazdı ve bu renkteki elbiselerin piyasa değeri düşüktü. Ebû Hanîfe, bu kabulden hareketle kendi döneminde gasp edilen kumaşın siyaha boyanması durumunda, elbisenin değerini düşüren bir işlem yapıldığına hükmetmiştir. Fakat Abbâsilerin özellikle siyah renk giymeyi sembol edinmelerinden kaynaklı Ebû Yusuf ve Muhammed zamanında siyah, rağbet gören bir renk olmuştur. Bundan dolayı bu iki imam gasp edilen kumaşın siyaha boyanmasını değer artırıcı bir işlem olarak değerlendirmişlerdir.³⁷ Bu örneklerde de görüldüğü üzere bir imamın dönemin şartlarına göre verdiği bir hüküm daha sonraki imamlar tarafından yine kendi dönemlerinin şartları göz önünde bulundurularak değiştirilmiştir. Bu da içtihat müessesinin çalıştırılmasının tabii bir sonucu olarak görülmüştür.

Sonuç

Örf, Âdetler hukuku ve günümüz beşeri hukuk tarafından kullanılagelen kaynaklar arasında yer almaktadır. Âdetler hukukunda örf, gerek hüküm verilirken gerekse kural koyulurken kendisine itimat edilen ikincil kaynaklar arasında yer almaktadır. İhtilafların çözümünde hakem rolü üstlenmesinin yanı sıra özellikle irade beyanlarının yorumlanmasında ve hâkimin takdir yetkisini kullanmasında özel bir öneme sahiptir. Âdetler hukukunda örfün muteber olabilmesi için şer'î delillere aykırı olmaması, toplumun muteber saydığı bir maslahatı ortadan kaldırmaması ve toplum için zararlı bir durumu önermemesi gerekmektedir. Ayrıca kendisiyle hüküm verilecek örfün, Âdetler beldelerinin tamamında veya belli bir kısmında insanların çoğunluğu tarafından söz konusu muamelelere veya sözlü kullanımlara uyulması, ilgili işlemin yapıldığı esnada mevcut olması ve devlet tarafından desteklenmesi gibi şartları da taşıyor olması gerekmektedir. Âdetler hukukunda hüküm inşa edilirken itibara alınan

³⁵ Şa'ban, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 195.

³⁶ Zeydân, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, 258.

³⁷ Şa'ban, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 195-196.

örfün, zamanla değişimine bağlı olarak kendisiyle verilen fetvaların da değişeceği ve meselelerin artık yeni örfe göre değerlendirileceği açık bir husustur.

Kaynakça

- Bilge, Necip. *Hukuk Başlangıcı*. Ankara: Turhan Kitap Evi, 2010.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Örf". *DİA*. 34: 87-93. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007.
- Düşgün, Feyza Şule. *Örf ve Âdetlerin Âdetler Hukukuna Etkisi*. Yüksek lisans, Kahramanmaraş Sütçü İmam, 2007.
- Ebû Sünne, Ahmed Fehmî. *el-Urf ve'l-âde fî ra'yi'l-fukâha*. Mısır: Matbaatu'l-Ezher, 1947.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. 5. Bs. İstanbul: İFAV, 2007.
- Gözler, Kemal. *Hukuka Giriş*. 14. Bs. Bursa: Ekin, 2017.
- Hallâf, Abdulvehhab. *İlmu usûli'l-fikh*. Mısır: Mektebet'üd-Da'veti'l-İslâmiyye, t.y.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. 1. Bs. Riyad: Matbaatü Nezâr Mustafa el-Bâri, 1994.
- İşıktaş, Yasemin. *Hukukun Kaynağı Olarak Örf ve âdet Hukuku*. Doktora, İstanbul, 1991.
- Neseî, Abdullah b. Ahmed. *el-Mustesfâ*. Thk. Ahmed b. Muhammed el-Ğâmidî. Mekke, 2010.
- Pezdevî, Ali b. Muhammed. *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Cavit Barış Matbaası, 2011.
- Şa'ban, Zekiyüddin. *Usûlü'l-fikhî'l-İslâmî*. İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, t.y.
- Şanalımış, Abdulkadir. "İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-Nezâir Adlı Eserinde Örf Dair Görüşleri". *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (2017): 123-149.
- Şenocak, İhsan. *İslâm Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi*. Doktora, Ondokuzmayıs, 2011.
- Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslâm Hukukuna Giriş*. 2. Bs. İstanbul: İFAV, 2012.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fikhîyyü'l-âmm*. 3. Bs, 2 Cilt. Dımeşk: Dârü'l-Kalem, 2004.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Bağdat: Müessesetü Kurtuba, 1976.

GÜNÜMÜZDE FİKRİ VE SOSYAL UZLAŞININ İMKÂNI OLARAK

“İRCA” TEORİSİ

Dr. Öğr. Üyesi Seyithan CAN

Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı

seyithancan@gmail.com

***The Theory of Reduction as An Opportunity of Intellectual and
Social Consensus At The Present Time***

Abstract

The state of chaos beginning with Osman's martyrization, Cemal and Siffin Wars and Muslims' killing each other in Islam history took away the toleration among Muslims, the unity and solidarity and the opportunity to live together. Especially, a trustless state occurred by reason of fact that Harici people suggested that the persons who act against Allah's order would be a heretic be killed on condition that they don't swear off and those who are not one of them would abandon the religion and they identify themselves with Islam. Harici people made a theological context to their actions by saying the practice as a part of the faith so that situation firstly caused the theo-political ideas in Islam's opinions.

Harici people based their consideration, which would cause a social chaos, on the theological context so that situation caused the reactionary reactions. The theory of consensus contrary to Harici people reveals that everybody who says that the faith and practice are distinct from each other and mentions about believing in Allah should be accepted in the division of faith. The most important feature of consensus theory is that it founds the social unity and solidarity in a theological context on the contrary to Harici people who based the social dissociation/polarization in the theo-political context. At this point, the theory of consensus indicated that not only the Muslim religious believings would be together but also the other cultures and religious believings, as saying that the different opinions should not be declared as an unbeliever.

Those who supported the theory were mentioned as Murcie n the historical period. Moreover, Murcie became the name of an attitude against the Emevi policy's on the freed slaves. Because The Muslims who were not Arabian were treated as the secondary class Muslim. On the

contrary to that consideration, Murcie supported that Muslims should be together and the sectional differences among them should not be the marginalizing one.

Especially, it increased the importance much more on the consensus theory to contribute to that the followers of sunnah impacts on the believing of faith and the opinion of Hanefi-Maturidi became a systematical. However, the consensus separated the faith and practice from eachother so it was misused by some parts even if it is an opinion founded on the believing of brotherhood, equality, unity and solidarit, peace and justice, and it caused that the practices were underestimated. Thus, the extensive murcie groups formed a basis that the theory of consensus lost its reputation.

Key Words: *Theory of Consensus, Murcie, Faith, Practice, Unity and Solidarity.*

Giriş

Günümüzde din açısından en önemli sorunlardan biri, dini ideolojik bir saplantı haline getirenlerin Allah adına konuşmaları ve hüküm vermeleridir. İslam tarihine bakıldığında bu algının ilk defa Hâricî zihniyeti ile ortaya çıktığı görülmektedir. Hâricîler, kendi inançlarına aykırı olarak gördükleri her türlü düşünce ve söylemi reddedip tekfir ederek, Allah adına hüküm verme yoluna gitmişlerdir. Onların bu tür yaklaşımları, toplumu kaosa sürüklemiş ve Hâricî zihniyete karşı farklı düşüncelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu bakımdan tarihsel süreçte gelişen teori ve düşüncelerin ortaya çıkması ve şekillenmesinde, sosyo-politik ve kültürel çevrenin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki sosyo-politik olayların meşruiyet zemininin teolojiyle sağlanmaya çalışılması, teolojik kavramların da sosyo-kültürel yapıdan etkilenmesine veya ona göre şekillenmesine sebebiyet vermiştir. Hatta zaman içerisinde kavramlara yüklenen anlamlar, mezhebi paradigma çerçevesinde şekillenmiş ve kavramların anlamlarında daralma, genişleme veya değişiklikler olmuştur. Dolayısıyla herhangi bir teolojik kavram ele alınırken, onun sadece teorik yönüyle ele alınması, kavramların tam ve doğru anlaşılması noktasında bir eksiklikler diyebiliriz. Bu bakımdan kavramların doğru bir şekilde anlaşılması için, ortaya çıkmalarında etkili olan sosyo-politik ve kültürel ortamın da tetkik edilmesi önemiyet arz etmektedir.

İrca kavramı da tarihsel süreçte ortaya çıkan sosyo-politik yapının bir ürünü olarak ele alınabilir. Ancak bu kavram her ne kadar sosyo-politik bir olayın neticesinde ortaya çıkmış olsa da, teolojik bağlamı da içerisinde

barındırmaktadır. Dolayısıyla irca kavramının, hem teolojik hem de sosyo-politik bir bağlam taşıması önemini daha da arttırmaktadır.

Günümüz dünyasında İslam âleminde farklı inanç ve dünya görüşleri sistematik bir ayrımcılığa maruz kalmaya devam etmektedir. Tarih boyunca karşıt fikir ve inançları bir arada barış içerisinde yaşatan İslam medeniyetinin bugün geldiği nokta kabul edilebilir değildir. Yalnızca kendilerinin dini meşruiyete sahip olduklarına inanan fanatik zihniyetler, dini tekelcilik oluşturarak, İslam ümmetinin parçalanması ve bölünmesine sebebiyet vermektedir. Ötekileştirme, ayrıştırma, öldürme vb. kaos ortamlarının bilfiil yaşanıyor olması ve irca teorisinin de aynı sosyo-politik faktörlerle ortaya çıkması, bu teoriyi gündeme almamıza neden olmuştur. Bu çalışmada da irca kavramının doğuşu, gelişmesi ve günümüzdeki birlik beraberliği sağlamadaki fonksiyonelliği üzerinde durulacaktır. Konuya geçmeden önce irca kavramının lügat ve ıstılahi anlamlarını vermek konunun anlaşılması açısından kolaylık sağlayacaktır.

1. İrca Kavramının Tanımı ve Anlam Alanı

İrca, “ r-c-e” veya “ reca” kökünden if’al vezninde türetilen bir mastardır. Her iki kökten de ele alındığında "ertelemek, geciktirmek, geriye atmak, tehir etmek," anlamlarına gelmektedir.¹ Reca’ kökünden türetilildiğinde, “ümitlendirmek” anlamını da ihtiva ettiği belirtilmiştir.² İstilahî anlamına baktığımızda İrcâ; “Kesin bilgi olmayan bir hususta, zanla hüküm vermemek, bilinmeyen şeyin peşine düşmemek”³ veya “büyük günah işleyenle ilgili bu dünyada herhangi bir hüküm vermemek ve onunla ilgili hükmü kıyamet gününe bırakmak” şeklinde tanımlanmıştır.⁴ Bu anlamlarıyla irca, imana hiçbir günahın zarar vermeyeceğini, günahkârlar için de Allah'tan sevap ümit edilmesi gerektiğini iddia eden bir teori olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kavrama verilen bu anlamların Kur’an-ı Kerimde geçtiğini görüyoruz. “Mûsâ’yı ve kardeşini (bir süre) beklet (haklarında bir işlem yapma) ve şehirlere toplayıcılar yolla” (Araf 7/111) ayetine bakıldığında kavramın; “tehir etmek ve geciktirmek” manasına geldiğini görmekteyiz. Bu anlamlandırmaya yakın bir anlamda; “Sefere katılmayanlardan) diğer bir gurup da Allah'ın emrine bırakılmışlardır. O, bunlara ya azap eder veya

¹ İbn Manzûr, *Cemaleddin b. Mukerrem, Lisanu'l-Arab, I-XV, Daru Sadır, Beyrut, 1583.*

² *Mütercim Asım Efendi, Kâmus'ul-Muhit Tercümesi, (İstanbul: TYEKB, 2013)1: 169.*

³ *İmam-ı Azâm Ebu Hanife, el-Âlim ve'l-Müteallim (İmamı Azâmın Beş Eseri İçinde) trc. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 94.*

⁴ *Abdülkerim, b. Muhammed eş-Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, nşr. Emir Ali Menha, (Daru'l-Marife, Byrut:1993) 1:161-162; Galip Türcan, “İrca Ve Ebu Hanife'nin İrca İle İlişkilendirilmesi”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9/(2012):97.*

tevbelerini kabul eder. Allah çok bilendir, hikmet sahibidir.” (Tevbe 6/106) ayetinde de kullanılmıştır. Ayette özellikle savaşa katılmayanların tövbe etmelerinden sonra başışlanmaları hususunda kesin hüküm belirtmemelerini ve durumlarının Allah’ın hükmüne bırakılması hususu üzerinde durulmuştur.⁵

İrca teorisini savunanlara, aynı kelimenin ismi faili şeklinde gelen bir kavram olan Mürcie denilmiştir.⁶ Tarihsel süreçte Mürcie ile ilgili olumlu görüşler olduğu kadar olumsuz algılar da oluşmuştur.⁷ Hatta Hz. Peygambere nispet edilen hadislerle lanetlenmiş bir fırka olarak görülmüştür.⁸ Bundan dolayı ircâ kavramının, olumsuz anlamda kullanımı daha yaygın olmuştur.⁹ Dolayısıyla irca ile ilgili olumlu kullanımlar, kavramsal düzeyde kalmaktan öteye geçememiştir. Öyle ki kavramı, olumlu anlamda kullanan Ebû Hanife bile mezhep nisbesi olarak onun kendisine yakıştırılmasına karşı çıkmıştır.¹⁰

2. İrca Teorisinin Ortaya Çıkışındaki Faktörler

Kaynaklarda, ilk ircâ fikrini ortaya koyan birçok kişiden bahsedilmektedir.¹¹ Ancak her ne kadar bu teori birçok kişiye nispet edilse de irca teorisinin ortaya çıkışı, Müslümanlar arasındaki siyasi ihtilaflar neticesinde ortaya çıkan Haricî zihniyet ile sosyo-ekonomik sıkıntıların rol oynadığını söyleyebiliriz.¹² Şimdi de bu faktörleri maddeler halinde açıklayalım.

2.1. HÂRİCÎ ZİHNİYET

Sıffin savaşında ortaya çıkan Hâriciler, büyük günah işleyenin kâfir olduğunu söylemişlerdir.¹³ Hâriciler’den özellikle Ezârika fırkasının, küfürle mücadele kapsamında kendi görüşlerinden olmayan herkesi öldürmeye

⁵ Muhammed bin Ömer bin Hüseyin, *Fahreddin er-Razî, Mefâtihu'l-Ğayb*, (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981),16:196.

⁶ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:161.

⁷ Çağfer Karadaş, “Mürcie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr El-Mâturidî” *Milel Ve Nihal inanc, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi* cilt 7 sayı 2 Mayıs – Ağustos 2010, s.194; Recep Ardoğan “Mürcie'de Farklı İman Tanımları” *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 16, sayı 2, 2014,135

⁸ Yavuz Köktaş, “Kaderiyye ve Murcie İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1(2013):112-143.

⁹ Çağfer Karadaş, “Mürcie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr El-Mâturidî”, s.193.

¹⁰ Ulrich Rudolph, *Maturidi*, trc. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 52.

¹¹ Sönmez Kutlu, “Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı Ve İslâm Düşüncesine Katkıları”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, 178.

¹² Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay., Ankara 2010, s. 35, 75.

¹³ Von Wilfred Madelung, “Horasan Ve Maverâünnehir’de İlk Mürcie Ve Hanefiliğin Yayılışı”, trc. Sönmez Kutlu, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33(1992), 239; Watt, W. Montgomery. *İslam’ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, trc. Arif AYTEKİN (İstanbul: Bereket Yayınları, 2011) 175; Kutlu, “Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı Ve İslâm Düşüncesine Katkıları”, 188.

teşebbüs etmeleri, İslâm toplumunda kaosu ortaya çıkmasına neden oldu.¹⁴ İrca teorisi de, Hâricîler'in dinî bir meşruiyete dayandırarak ortaya çıkardıkları tefrikayı önlemek için ortaya çıkmıştır.¹⁵ İrca teorisinin bu noktada ortaya çıkışındaki en temel faktör Hâricîler'in Allah ile insan arasındaki özel duruma hüküm vermeye çalışmaları ve kişisel düşüncelerini dinin tek gerçeği olarak kabul edip bunun dışında kalan herkesi ötekileştirerek kâfir görmeleridir.

Bu anlayışa karşılık olarak irca teorisi de Allah ile insan arasındaki ilişkinin özelleştirilmesi ve hükmün sadece Allah'a bırakılması hususu üzerinde durmuştur. Dolayısıyla kişinin iman edip etmemesi veya kişinin inandığı şekilde davranış sergileyip sergilememesi, Allah ile insan arasındaki özel ilişkiye tekabül eder ki bununda mükâfat ve cezasını Allah'ın vermesi gerekir. İrca teorisi bu noktada Allah'a inancın bütün insanlar için ortak payda olması gerektiği düşüncesinden hareket etmiş ve bunun dışındaki tüm fikirlerin bir arada yaşaması ve insanların birbirlerinin inançlarına saygı göstermesi gerektiği üzerinde durmuştur.

Günümüze baktığımızda da bazı kesimlerin özellikle kendilerini hak yolda sanarak geriye kalan bütün herkesi sapkın olarak nitelemeleri, Hâricî zihniyetin bir yansıması olarak görülebilir. Bu bakımdan günümüzde ötekileştirici bir zihniyetle hareket eden herkese karşı irca teorisinin de bir çözüm olabileceğini söyleyebiliriz.

1.2. SOSYO-POLİTİK VE EKONOMİK DURUM

Fetihlerden sonra İslam medeniyeti farklı milletlerle karşılaşmıştır. Farklı ırklara mensup olmalarına rağmen, Müslüman olan insanların dinen kardeş olarak kabul edilip onlarla ilişkinin eşitlik ilkesine göre kurgulanması dinin bir gereği iken, Emevîler, iktidarlarını sürdürmek ve ekonomik sıkıntılardan kurtulmak için İslâm'ın "müminler kardeştir" ilkesini ihlal edip Arap olmayanlara ikinci sınıf Müslüman muamelesi yapmışlardır.¹⁶ Bu bağlamda Emevî halifelerinin bazıları, Arap olmayan Müslümanlardan, gayri Müslimlerden alınan vergi olan cizye ve haraç almışlardır.¹⁷ Bu ötekileştirme zihniyeti zamanla çatışmalara dönüşmüş, İslam toplumunda güvensiz bir ortam oluşmuştur. Hatta mevali olanlar,

¹⁴ Salim b. Zekvan, *es-Sire*, trc. Harun Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 80; Abdurrahman el-Havali, *Zahiretu'l-İrca' fî Fikr'il-İslamiyyi (Dâru'l-Kelime Li'n-Neşr ve't-Tevzi'*, 1999), 230; Ardoğan, "Mürchie'de Farklı İman Tanımları", 137.

¹⁵ Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslam (Mısır: Kelimat Arabiyye Li't-Tercümeti ve'n-Neşr*, 2012), 301; Kutlu, "Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı Ve İslâm Düşüncesine Katkıları", 173.

¹⁶ Kutlu, "Mürchie Mezhebi", 173.

¹⁷ Sömez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürchie ve Tesirleri (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2018)*, 50.

kendilerini korumak için silah taşımak zorunda bırakılmışlardır. Özellikle Arap olmayan Müslümanlara yönelik bu ayrımcı anlayışlar, zamanla birçok sosyo-siyasi krizi de beraberinde getirmiştir.

Müslümanların karşılaştıkları bu ayrımcı anlayışa karşı bütün Müslümanların eşit haklara sahip olması gerektiğini savunan bir zihniyetin doğması kaçınılmazdı. Bu düşünceyi tarihsel süreçte tepki olarak ortaya koyan ilk kavramın yine irca olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan irca fikri, teolojik bağlamı ile birlikte soyo-siyasi bir bağlamı da içerisinde barındırmaktadır denilebilir.¹⁸

3. İrca Teorisinin Teolojik Bağlamı Olarak İmanda Eşitlik İlkesi

Hâricîlerin, ayrıştırıcı ve ötekileştirici tekfir anlayışlarının temelinde iman yaklaşımları yer almaktadır. Onlar, imanı amelden ayırmamış hatta ameli imanın kendisi olarak kabul etmişlerdir. Tekfir düşüncesini bunun üzerine inşa eden Hâricîler'e tepki olarak, insanları küfre sokmayan ve birlik beraberliği sağlayan yeni bir iman tanımı irca teorisine yapılmıştır.¹⁹ Hâricîler'in iman-amel birlikteliğine karşılık Mürcie; küfürle birlikte iyi amellerin fayda vermeyeceği gibi, imanla beraber de kötü amellerin zarar vermeyeceğini belirtmiş ve iman ile ameli birbirinden ayırmıştır.²⁰ Bu bakımdan Mürcie fırkası, imanı, dini akidenin dil ile ikrarı şeklinde tanımlamış ve Allah'ın birliğine inanmış bir kimsenin, büyük günah işlemiş olmasının, onun imanına zarar vermeyeceğini, bu haliyle de mü'min kalacağını ileri sürmüştür.²¹ İrca görüşüne göre iman konusunda bütün müminler, birbiriyle eşit olup, birbirlerine üstünlükleri yoktur.²² Onların bu düşünceleri kible ehlinde hiç kimsenin büyük günahı dolayısıyla tekfir edilmemesi şeklinde genelleştirilmiştir.²³ Bu bağlamıyla Mürcie, küfrü ise bunun tersine kişinin Allah'ı bilmemesi, yalanlaması şeklinde ele almıştır.²⁴

Mürcie, her ne kadar birlik ve beraberliği sağlamak adına böyle bir tanım yapsa da ameli imandan ayırmaları, insanın mü'min olarak sorumluluklarını yerine getirme (amel) noktasında pasif kalacağı düşüncesini de beraberinde

¹⁸ Kutlu, "Mürcie Mezhebi" 178.

¹⁹ Von Wilfred Madelung, "Horasan Ve Maverâünnehir'de İlk Mürcie Ve Hanefliğin Yayılışı", trc. Sönmez Kutlu, Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi, 33(1992), 239; Watt, İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader, 175.

²⁰ Malati, et-Tenbih ve'r-Reddu ala ehli'l-Ehva ve'l-Bida',thk Muhammed Ğarb (Kahire: Mektebetü Medbuli, 1992),35; Ebu2l-Hasen el-Eş'arî, İlk Dönem İslam Mezhepleri,(İstanbul: Kaba1cı Yayınları, 2005),132 vd; Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, 1:162.

²¹ Tunç, Cihad. "Kelam İlminde Büyük Günah Meselesi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 23/1 (1979), 328; Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı Ve İslâm Düşüncesine Katkıları", 171.

²² Eş'arî, İlk Dönem İslam Mezhepleri, 139.

²³ Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, I, 166,169.

²⁴ Eş'arî, İlk Dönem İslam Mezhepleri,132-154.

getirmiştir. Ancak böyle bir ayrımın yapılmasından maksat, iman noktasında amellerin işlevselliğini ortadan kaldırmak değildir. Kanaatimizce anlayışın temelinde insanları etkileyemeyen amellerin hükmünün Allah'a bırakılmasına vurgu yapmaktır. Mesela bir insanın başkasını etkileyemeyen bir günahı olduğunda bunun hesabının Allah'a bırakılması önemli bir husustur. Böyle bir eylemde kişiler karşılıklı olarak hüküm verip bu hükmü yerine getirmeye çalıştıklarına kaos kaçınılmaz olacaktır. Bu bakımdan irca'nın, Allah'a iman ilişkisi bağlamında üçüncü kişileri etkileyemeyen her eylemin karşılığının Allah'a bırakılması durumu olduğunu söyleyebiliriz.

4. İrca Teorisinin Sosyo-Politik Bağlamı Olarak Birlik ve Beraberlik İlkesi

Tarihsel sürece bakıldığında insanların birbirlerine yönelik en büyük katliamların din adına veya Tanrı için yapıldığı algısıyla oluştuğu görülmektedir. Dinin tebliği amacıyla oluşturulan bu algı, dinlerin birbirlerine üstünlük sağlama şeklinde ele alınmıştır. Dinlerin bu üstünlük mücadelesi birçok insanın ölümüne sebebiyet verirken, din adına öldürenler ve öldürülenler, dinlerin insanı yaşatma amacıyla gönderildiklerinin farkına bile varamamışlardır. Günümüzde de devam eden bütün ekonomik ve siyasi görünümlü savaşların altında bir din olgusunun olduğu açık bir vakiadır.

Dolayısıyla Tanrı tarafından insanların birlik ve beraberliği için gönderilen dinler, insanlar tarafından bir ayrıştırma, öldürme ve ötekileştirme aracına dönüştürülerek ideolojik bir aparata evrilebilmiştir. Öyle ki dinler arasındaki çatışma, aynı dinin mensupları arasında dinin farklı yorumlanması neticesinde de gelişmiştir. Günümüzde halen devam eden bu anlayışların toplumsal kaosa sebep olduğu bir gerçektir.

Bu noktada irca teorisi İslam dinini kabul eden herkesi o dinin bir üyesi olduğunu ve dine mensup üyelerin de birbirlerine karşı herhangi bir üstünlükleri olmadığını ortaya koyar. Allah'a imanı kabul eden herkesin, diğer konularda ortaya koyduğu farklı fikirlere dolaylı olarak ötekileştirilmesi, dışlanması, tekfir edilmesi ve öldürülmesi söz konusu olamaz. İrca'ya göre insanlar, toplumunu fesada uğratacak ve kaosa sebep olacak her türlü fitne ve bozgunculuktan uzak durmalıdırlar.²⁵ İdarecilerin adaletsizliği ve zulmü karşısında ise ölümlere sebep olmayacak şekilde tepki gösterilmesi gerektiğini savunur.²⁶

²⁵ Zekvân, Sîre, 162

²⁶ S Kutlu, "Mürce Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı Ve İslâm Düşüncesine Katkıları", 178.

5. Fikri ve Sosyal Uzlaşının İmkânı Olarak “İrca”

Dini çatışmalar, tarihsel süreçte farklı şekillerde temayüz etmiştir. İnanan ile inanmayan insanlar arasındaki çatışma, bir Tanrı'nın varlığını kabul edip etmeme üzerinde odaklanırken, farklı dinlere inananların çatışmaları da kendi Tanrı tasavvurlarını kabul ettirme üzerinde yoğunlaşmıştır. Aynı dine mensup insanlar arasındaki çatışmanın temelinde de mezhep taassubu yer almaktadır. Mezhep taassubuyla ortaya çıkan çatışmaların, günümüz İslam toplumunda varlığını devam ettiren en önemli dinsel çatışma faktörü olduğunu söyleyebiliriz.

Dinsel bağlamda ortaya çıkan her üç çatışma durumuna bakıldığında aralarındaki ortak yönün insanın Tanrı'yla olan ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle günümüzde din kavramının sadece Tanrıyla olan ilişki bağlamında ele alınması, tarihsel süreçte yaşanan problemlerin devam etmesine neden olmuştur. Ancak dinin esası, her ne kadar insanın Tanrıyla ilişkisi üzerinde kurulmuş olsa da dinin sadece bu yön olmadığını da belirtmek gerekir. Çünkü Tanrı'nın merkeze alındığı dinde asıl gaye, insanın-insanla ilişkisinin düzenlenmesidir ki bu da dinin sosyo-ahlakî bağlamını ifade eder. Bu bakımdan dine inanan her insanın dikey boyutu ile Tanrı, yatay boyutu ile de insanla iki yönlü bir ilişki içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada dinsel bağlam açısından insanın sorumlu olduğu alan da yatay alan yani diğer insanlarla ilişkisidir.

Dolayısıyla herhangi bir insanın Tanrı ile ilişkisi diğeri adına hüküm vereceği bir alan olmamalıdır. İnsanla Allah arasındaki bu özel alan, bu yönüyle Allah'ın hükmüne bırakılmalıdır. Çünkü buraya müdahale, Allah'ın insandan hesap soracağı bir alandır ve insan, Allah adına bu konuda hüküm vermemelidir. Bu noktada irca teorisi de “Her kul tek başına Allah'ın huzurunda hesap verecektir” şeklinde bu anlayışı bir prensip haline getirerek benimsemiş ve Allah'a imanı ferdi sorumluluk kapsamında ele almıştır. Bu bağlamda irca teorisi insanın Tanrı ile olan ilişkisinin özelleştirilmiş adıdır diyebiliriz.

Sonuç

İrca teorisi, Hâricîlerden bazı aşırı grupların kendileri gibi düşünmeyenleri ve bütün Müslümanları tekfir ve tedhiş (terör) etmesi ve Emeviler'in ırkçılık politikasına bağlı olarak sergilemiş oldukları adaletsizlik ve haksızlığa karşı ortaya çıkmıştır. Bu nazariye imanda eşitlik anlayışıyla, Allah'a iman ettiğini açıkça ikrar eden bir Müslümanın, İslâm'ın dışında kabul edilemeyeceği anlayışıyla Hâricîler'e, bütün Müslümanların eşit haklara sahip olması gerektiğine yönelik düşünceleri de Emeviler'in mevali

politikasına karşı ortaya çıkmıştır. Dinin temel amacının, insanların birlik ve beraberlik içinde yaşamalarını sağlamak olduğunu kabul eden irca, teorik olarak, birbirinden farklı Müslüman mezheplerin, Allah'a iman etmelerine rağmen, birbirini öldürmelerini, ötekileştirmelerini, ayrıştırmalarını ve tekfir etmelerini yasaklayarak, insanların bir arada yaşamak zorunda olduklarını savunmaktadır.

Öyle ki Ehl-i sünnet anlayışın temel teorik boyutunun farklılıkları bir arada bulundurma üzerine olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Ehl-i sünnet kavramı altında itikadî yönden selef, Eş'âri, Mâturidî, ameli yönden de Hanefî, Şafîi, Hanbelî, Maliki gibi mezheplerin bulunması bunun göstergesidir. Günümüz İslam dünyasının Ehl-i sünnet anlayışının, ırcanın bağlamıyla benzerliği irca teorisinin günümüz açısından etkin olabileceğini göstermektedir. Bu noktada özellikle inancın bireyselliğine vurgu yapılmalı ve inancın doğruluğu yanlışlığı yargısı ve karşılığı Allah'a bırakılmalıdır. Hiçbir inanç ve fikir, İslâmı kendi alanı gibi görmeye çalışmamalı keyfi yorulmalarla yeni çarpık meşruiyet biçimleri üretmemeli yorum ve yaklaşımlarını mutlaklaştırmamalıdır.

Kaynakça

Abdurrahman el-Havali, Zahiretu'l-İrca' fi Fikr'il-İslamiyyi (Dâru'l-Kelime Li'n-Neşr ve't-Tevzi',1999.

Abdülkerîm, b. Muhammed eş-Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, nşr. Emir Ali Menha, (Daru'l-Marife, Byrut:1993).

Ahmed Emin, Fecrü'l-İslam (Mısır: Kelimat Arabiyye Li't-Tercümeti ve'n-Neşr, 2012.

Cağfer Karadaş, "Mürchie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr El-Mâturidî" Milel Ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi cilt 7 sayı 2 Mayıs – Ağustos 2010.

İmam-ı Azâm Ebu Hanife, el-Âlim ve'l-Müteallim (İmamı Azâmın Beş Eseri İçinde) trc. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, İlk Dönem İslam Mezhepleri,(İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005.

Fahreddîn er-Razî, Muhammed bin Ömer bin Hüseyin, Mefâtihu'l-Ğayb. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981.

Galip Türcan, "İrca Ve Ebu Hanife'nin İrca İle İlişkilendirilmesi", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9/(2012).

İbn Manzûr, Cemaleddin b. Mukerrem, Lisanu'l-Arab, I-XV, Daru Sadır, Beyrut, 1583.

Malati, et-Tenbih ve'r-Reddu ala ehli'l-Ehva ve'l-Bida',thk Muhammed Ğarb (Kahire: Mektebetü Medbuli, 1992.

Mütercim Asım Efendi, Kâmus'ul-Muhit Tercümesi, (İstanbul: TYEKB, 2013)1: 169.

Recep Ardoğan "Mürctie'de Farklı İman Tanımları" Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 16, sayı 2, 2014.

Salim b. Zekvan, es-Sire, trc. Harun Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Sönmez Kutlu, "Mürctie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı Ve İslâm Düşüncesine Katkıları", Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002.

Sönmez Kutlu,, Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürctie ve Tesirleri, TDV Yay., Ankara 2010.

Ulrich Rudolph, Maturidi, trc. Özcan Taşçı(İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Von Wilfred Madelung, "Horasan Ve Maveräünnehir'de İlk Mürctie Ve Hanefiliğin Yayılışı", trc. Sönmez Kutlu, Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi, 33(1992).

Watt, W. Montgomery. İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader, trc. Arif Aytekin (İstanbul: Bereket Yayınları, 2011).

Yavuz Köktaş, "Kaderiyye ve Mürctie İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", Hadis Tetkikleri Dergisi, 1)2013.

Tunç, Cihad. "Kelam İlminde Büyük Günah Meselesi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 23/1 (1979.

**KÜRESEL BARIŞA KATKISI AÇISINDAN FIKIH USULÜ
ÖĞRETİMİ**

Dr. Öğr. Üyesi Muammer ARANGÜL

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

muammerarangul@gmail.com

Teaching Usul al-Fiqh in terms of Contribution to Global Peace

The need for a global peace makes itself felt more and more every day. The experiences and suffering of humanity during the First and Second World War clearly show that the earth can no longer afford such great wars at all. Just as big fires begin with a tiny spark, great wars - even the loss of one innocent person's life can make a war great - for reasons that are worthless to man's worth. The most efficient means of arms traders and power centers that want to exploit or continue to exploit the underground and surface wealth of the countries are the people who do not have the ability to think and reason. It is really hard to bring someone into trouble who thinks and uses their intelligence to reach the right information or to confirm the accuracy of the data they reach. Considering the situation in which the Muslims, whom the global evil focal points have played the most and have seen as "pawns" in recent times, it will be seen that Muslims who act on the basis of thought, reason and knowledge are not sure of the tension and damages caused by emotional or ignorant Muslims. The biggest and most important reason why religious young people with high religious feelings can be exploited through internet and social media and channeled to terrorism is that they do not understand Islam correctly. Serving frozen, contextless, irrelevant, lacking of integrity, hollow or complexly detached particles from Islam as the whole of Islam under the name of "Quran and Sunnah" has a great role in this. At this point, the correct information about what the Qur'an is and what it is not, what the Sunnah is and what it is not is of great importance. By teaching the "Simplified Usul al-Fiqh" to Muslim individuals since their secondary school years; it must be stated that the Qur'an is not a single verse and that Sunnah is not a single hadith, that each word of Allah or the Prophet has a context and cannot be understood correctly, alone and disconnected from the context. For example, in the case of "proof", it will be impossible for an individual who learns that the exact things are less than presumptive things, to engage

in activities that put him and the Islamic society in a difficult situation by being influenced by a patron speech in any medium. Aside from an ordinary Muslim condemned to excitement and emotions, it must be impossible for an individual who knows that even an ijihad set out by an absolute mujtahid is not "binding" or "one ijihad does not invalidate the other" to attempt to endanger himself, his family, Islamic society and all humanity. When said to someone who has received a -simple- fiqh training "Allah said "or "The Prophet said"; he or she will have the ability to show that the issue is not at all what the speaker thought by asking "What did he say?", "Where did he say?", "to whom did he say?" "Why did he say?" and "How did he say?". In essence, it is not possible for those who think correctly and who have a sound awareness of what Islam is and what is not to be deceived and willing to be used as a pawn in games that will disrupt global peace. In this paper, some aspects of usul al-fiqh which has universal qualities to serve world peace will be tried to be put forward.

Keywords: Islamic Law, Usul al-Fiqh, Extremism, Global Peace

GİRİŞ

Ortak paydalarda birleştiricilik potansiyeli, farklılıklarda ise ayrıştırıcılık potansiyeli baskındır. Bu, daha çok ortak paydaya sahip olmanın insanları daha çok birleştirdiği, daha çok farklılığa sahip olmanın ise insanları daha çok ayrıştırdığı anlamına gelir. Dünya barışı, insanlar kendi ortak paydalarını tespit edip belli konular üzerinde anlaştıklarında sağlanmakta; farklılıkların, farklı görüş ve bakış açılarının üzerinde ısrar ettiklerinde ise yara alabilmektedir. Bir şeydeki potansiyelin dış dünyaya yansımaları ve onu etkilemesi, ortaya çıkacak olumlu veya olumsuz sonuca göre değişkenlik gösterir. Dolayısıyla, olumlu potansiyellerin gerçekliğe dönüşmesi için çaba sarf edilirken olumsuz potansiyellerin reel bir varlığa sahip olmaları engellenmeye çalışılır.

Bu noktada insanların "benzerliklerin farklılıkları ortadan kaldırmaması gerektiği" gibi bir ortak payda üzerinde anlaşmaları olası ve gerekli olduğu gibi; "farklılıkların ve farklılığı doğal kabul etmenin" ortak bir payda olabileceği üzerinde de anlaşmaları mümkün ve gereklidir.

Hukuk, birleşmenin değil ayrışmanın, benzeşmenin değil farklılaşmanın bir ürünüdür. İnsanlar her konuda aynı düşünüp aynı şekilde davransalardı hiçbir norma gerek kalmaz, hayat hukuksuz bir şekilde devam edebilirdi. Halbuki bu, hayatın ve varlığın tabiatına aykırıdır; hayat demek fark demektir ve aynı olandan farklılık, farklı olandan da aynıının meydana gelmesi mümkün değildir. Şu halde hukukun işlevi, aynı yerde ve zamanda

farklı olanları bir arada tutabilmektir. Bu noktada “farklılıkları doğal karşılamak ve korumak” da hukuk temel gayelerinden biri olarak karşımıza çıkar.

Hukuka yansıyan boyutlarıyla insanların, toplumların, kültürlerin, medeniyetlerin, inanç ve değerlerin farklılıklarının içselleştirilip bu farklılığın varlığı, tabiiliği ve gerekliliğinin temellendirilmesi hususunda fıkıh usulü ve/veya hukuk felsefesinin rolü büyüktür. Zamana, mekana ve şartlara bağlı olarak hayat gibi hukukun da değişip gelişmesi, bu değişim ve gelişimin ilkelerinin ortaya konulmasını gerekli kılmaktadır ki işte fıkıh usulü veya hukuk felsefesi hukuktaki bu farklılığın nitelik ve keyfiyetini ortaya koyma rolünü üstlenir.

Hukuk insanların birbirlerinin hayatına müdahale edebilmelerinin bir yolu olduğu gibi bu müdahalenin kapsamını da belirleyen bir kurumdur. İnsanlar birbirlerinin değerlerine, inançlarına ve yaşam tarzlarına sadece gerekli olduğunda ve gerektiği kadar karıştıklarında mutlu ve huzurlu bir toplumdan ya da dünyadan söz etmek mümkün olabilecektir. Makul ve meşru sınırlar aşılar insanlar veya toplumlar belli bir şekilde inanmaya ya da yaşamaya zorlandıklarında, kendi sorumluluklarını yerine getirmemek ve haklarını ihlal etmek suretiyle başkalarının hayatlarına müdahale ettiklerinde barış ve huzur ortamı yok olmakta ve yerini çatışma ve savaş ortamına bırakabilmektedir.

Hasıl-ı kelam, teorik olarak farklılıklara nispetle az olsa da ortak paydaların varlığını ve var olabileceğini kabul etmek, bu ortak paydanın dışında kalan büyük dilimin ise farklılıklardan ve görecelilikten ibaret olduğunu kabul etmek fıkıh usulü ile öğrenebileceğimiz derslerden belki de ilkidir. Fıkıh usulü incelendiğinde, belki de hücciyeti üzerinde “bütün müslümanların” ittifak ettiği tek delilin Kuran olduğu, Sünnet’in hücciyetinin ise teorik olarak kabul edildiği ancak hadis tartışmalarına bağlı olarak tartışılabilirliği görülecektir. İcma, kıyas, maslahat, sedd-i zerâi ve sahâbî kavli gibi delillerin hücciyetinin Kuran ve Sünnet’e nispetle daha tartışmalı olduğu ise herkesçe bilinen bir husustur. Edille-i şer’iyyenin her birinden elde edilen doğrular, değerler veya hükümler ise bunların kendilerinden elde edildiği nasların “anlamlarına dair” yapılan tartışmalar neticesinde göreceli hale gelebilmektedir.

Tabii ki bu durum her şeyin göreceli ve öznel olduğu, mutlak hiçbir doğrunun bulunmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Mutlak hiçbir doğrunun ve değerinin olmadığı ya da en azından bunun imkanının teorik olarak tamamen reddedildiği bir ortamda bir birliktelikten söz etmek mümkün olmayacak, anarşi ve çatışma yerini yavaşça savaşa bırakabilecektir. En az

bunun kadar çatışma ortaya çıkarabilecek diğer bir durum ise bütün değerlerin, doğruların ve hükümlerin mutlak olduğunu savunmak ve bunları norma dönüştürerek başkaları için de geçerli hale getirmektir. İddiası bireylerin ve toplumların hayatına çekidüzen vermek olan hukuk, ona göre daha teorik kalan felsefe, kelim, tarih ve sanat gibi disiplinlere göre bu açıdan daha hassas bir yeri işgal etmektedir.

Bu açıdan bakıldığında İslam'ın doğruların, değerlerin veya hükümlerin varlığı ve mutlaklıkları üzerinde ne kadar ısrarcı olduğu sorusunun cevabını fıkıh usulünde bulmak mümkündür. Bu cevap, başkalarına ait doğruları ve değerleri ne kadar tartışabileceğimizin, dolayısıyla hukuk yoluyla başkalarının hayatlarına ne kadar müdahale edebileceğimizin cevabını da içinde barındırmakta; sonuç olarak içinde yaşadığımız topluma ve dünyaya iyi geçinme ve barışın mı yoksa çatışma ve savaşın mı hakim olacağını belirlemektedir.

1-) MUTLAK DOĞRU VE YANLIŞ VAR MIDIR?

Bu soruların fıkıh usulünde "hüsün ve kubuh" bahsinde cevaplandırıldığı söylenebilir. Hüsün ve kubuh kelimeleri bu açıdan geniş bir kapsama sahip olup "güzellik-çirkinlik" ve "iyilik-kötülük" gibi başka anlam çiftlerini de içine alır. Herkesin üzerinde ittifak edeceği doğru ve yanlışlar, güzellik ve çirkinlikler ya da iyilik ve kötülüklerin varlığı Müslümanlar tarafından tartışılmıştır.

İnsan davranışlarının bizatihi ve gerçekten bir iyilik ve kötülüğe sahip olup olmadığı noktasındaki farklı görüşler paradoksal bir şekilde uyum ve çatışmaya yol açabilir görünmektedir. Mu'tezile ve Mâtürîdîler insan davranışlarının bizatihi ve gerçekten bir iyilik ve kötülüğe sahip olduğunu savunurken, Eş'arîler iyilik ve kötülük gibi manaların davranışlara sonradan dışarıdan -Şâri' tarafından- yüklendiği görüşünü savunurlar.¹ Davranışların özleri itibarıyla iyi ve kötü oluşları, epistemolojik açıdan da objektif oldukları ve dolayısıyla bu niteliklerin akıl sahibi her insan tarafından tespit edilebileceği anlamına gelir. Buna karşın iyilik ve kötülüğün fiillerin zati bir özelliği olmaması, onlara bu niteliklerin sonradan kendileri dışındaki bir varlık tarafından yüklendikleri; bu ise söz konusu niteliklerin ontolojik açıdan itibari, epistemolojik açıdan ise sübjektif oldukları anlamına gelir. Mu'tezile ve Mâtürîdîler'in öne çıkardığı zâtîlik ve aklîlik bütün insanlar için ortak bir payda sunuyor gibi görünmektedir. Eş'arîler'in öne çıkardığı itibarîlik ve şer'îlik ise fiillere yüklenebilecek anlam ve değerleri "göreceli" hale getirdiği için ancak vahye muhatap olmuş toplumlar için birleştirici bir

¹ Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh = Medhal* (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011), 459.

ortak payda olma potansiyeline sahiptir. Ama meseleye bir diğerk açıdan bakılıp zaten toplumsal yaşamda ve değerklerde Mu'tezile ve Mâtürîdîler'in bakış açısının sunduğu gibi bir "kesinliğin bulunmadığı" kabul edilip "göreceliliğin esas kabul edilmesi gerektiği" gibi bir sonuca ulaşıldığında; insanlar ve toplumlar birbirlerinin "göreceli değerklerine" saygı duyup "kesin doğru" iddiasından vaz geçtiklerinde de aynı zeminde buluşmaları mümkün olacaktır. Bununla birlikte, Eş'arîler'de bu göreceliliğin şeriat tarafından ortadan kaldırılmaya çalışılması neyi doğru olduğunu belirleme yetkisini belki de din adamlarının tekeline verdiğinden, gerek vahyin varlığını kabul eden ve etmeyen farklı toplumların gerekse şeriatın neliliğini farklı anlayan aynı dine mensup grupların arasında çatışma ortaya çıkarma potansiyeli daha yüksektir. Bununla karşılaştırıldığında belli bir şeriata sahip olmanın aksine akla normal bütün insanların sahip olması daha geniş bir mütabakat potansiyeli gibi görünmektedir.

"Akıl yeteneğine sahip insanların aynı zemini paylaşması"² önemlidir. Akılda da belli bir göreceliliğin olduğu kabul edilebilir, ancak bu görecelik bütün insanların akıl sahibi olmasında değil, aklın nasıl kullanılması gerektiğinde ya da doğru kullanılıp kullanılmadığındadır. Akıl ortak payda olarak kabul edilmediğinde, bütün zamanları ve mekanları ancak genel ve evrensel ilkeler çerçevesinde kuşatabilen ve hayatın her detayını kuşatamayan din ve şeriatın söz söylemediği konularda çatışmaları bitirmek ya da en azından azaltmak mümkün olmayacaktır. Gerektiği takdirde tartışmak, çatışmak ve hatta savaşmak meşru hale gelmektedir; ancak bu noktada, Mu'tezilî, Mâtürîdî ve Eş'arî düşünceye sahip müslümanlardan hangilerinin daha çok "çatışmacı" bir zihniyete sahip olup Müslümanların ve insanların başına daha çok bela açtığı tespit edilmesi gereken bir husustur.

Eş'arîler de dini bir bildirim olmasa bile akıl sahiplerinin bazı davranışların iyi, bazı davranışlarında da kötü olduğu üzerinde fikir birliği edebileceğini kabul etmekte ve iyilik, doğruluk, fedakarlık ve sırrı ifşa etmeme gibi davranışların iyiliği; zulüm, düşmanlık ve yalanın kötülüğünün her akıl sahibi tarafından düşünölebileceğini belirtmektedir. Ancak onlara göre bu iyilik ve kötölük zati değil sadece itibaridir. Bazı davranışların iyiliği ve kötölüğu üzerindeki bu düşünme ve fikir birliğinde aklın dışında çıkar ve menfaat, gelenek, maslahat ve vahiy gibi pek çok etkenin de bulunduğunu vurgulamak suretiyle yine de göreceliliği öne çıkarmaktadırlar. İnananlara göre kötü olan davranışları kötü görmeyen, inananlara göre göre iyi olan davranışları da iyi görmeyen inançsızlar varken, "akıl sahiplerinin

² Bilal Aybakan, "İslâm'da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkıh Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2000): 58.

ittifakı”ndan söz etmek Eş’arîler tarafından mümkün görülmemektedir.³ Bununla birlikte, Eş’arîler’in fiillerde itibari bir iyilik ve kötülüğün varlığını, akli bunu bilip tespit edebileceğini ve buna göre insanların “birbirlerine karşı” olan sorumluluklarını ve davranışlarını düzenleyen kurallar belirlenebileceğini inkar etmedikleri; sadece, kural koyan her beşerin kendi koyduğu kuralları Allah’a isnat etmesini engellemeye çalıştıkları şeklindeki bir yorum da itidal çizgisine yakın görünmektedir.

Mu’tezile ise ihsan, adalet, bir insanın hayatını kurtarma, iyilik yapana teşekkür etme ve insaf gibi bazı fiillerin iyiliği; zulüm, nankörlük, iftira, faydasız yalan ve iyiliğe karşı kötülük gibi bazı fiillerin kötülüğü sadece dine değil, nazar ve istidlale bile ihtiyaç hissetmeksizin akıl tarafından idrak edilir. Akıl bir masum insanın hayatını kurtarmak için yalan söylemenin iyiliğini ve zarara sebep olan doğru sözlülüğün kötülüğünü bilmede yine dine muhtaç olmayıp nazar ve istidlal ile bunların kötülüğünü idrak edebilmektedir. Namaz ve hac gibi ibadetlerin iyiliğinin bilinmesi ise dini bildirimle mümkün olmaktadır.⁴

Mâtürîdî de Mu’tezile’ye benzer bazı örnekler üzerinden bazı şeylerin iyiliğinin bazı şeylerin ise kötülüğünün akılda bedihi olarak sabit olduğunu; aklın bunları zaruri olarak idrak ederek emredip yasakladığını ifade eder. Öyle ki iyilik ve kötülüğü akılda zorunlu olarak bilinen fiillerin emredilmesi veya yasaklanması, aklın emir ve yasaklarına uyanların -dünyada ve ahirette- mükafatlandırılması, hevasını aklın rehberliğine tercih edenlerin ise cezalandırılması gerekli olur.⁵ “Maruf” ve “münker” gibi bazı kavramlar ona göre çoğu zaman dinden bağımsız bir varlığa sahiptir ve bu tür kavramlar akıl üzerinden tanımlanmaktadır, ancak insan tabiatı ve dinin de bunların belirlenmesinde rolü olabilmektedir.⁶ Mâtürîdî’ye göre iyilik ve kötülük “kötüyü iyi görmeyen akıl” ile takdir edilir ve akıl bütün işlerin

³ *İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâi en-Nîsâbüri Cüveyni, el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd, thk. Muhammed Yûsuf Müsâ, Abdülmin'im Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1369/1950), 265; Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî Gazzâlî, el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl, thk. Hamza b. Zübeyr Hâfiz (b.y.: y.y., 1413/1993), 1: 184-186, 193.*

⁴ *Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed Kadî Abdülcebbar, el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl, thk. Mahmud Muhammed Kasım (b.y.: y.y., ts), 6/1: 58, 61-64; Gazzâlî, el-Müstasfâ, 1: 178; Mehmed Seyyid, Medhal, 460.*

⁵ *Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, thk. Fethullah Huleyf (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1970), 178, 181, 218; Ali Bardakoğlu, “Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4 (1987): 70-71.*

⁶ *Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'an, thk. Ertuğrul Boynuakalın v.dğr. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 2: 389, 5: 333, 79, 6: 81, 404, 7: 325, 11: 234.*

kendisine göre düzenlenmesi gereken bir “esas”tır. ⁷ nesnelere ve fiillerin meşru olup olmayışı ya da iyiliği ve kötülüğü hususunda nihai bilgi akıl çerçevesindedir, bazen insan aklı ve tabiatı arasında uyumsuzluk olabilirse de hakikatin ne olduğu akıl yürütme ve tefekkürle ortaya çıkabilecek bir şeydir.⁸

Şimdi, müslüman ya da gayrimüslimlerin birbirlerine karşı takınacakları tavrın belirmesi ve belirlenmesinde iyiye-kötüye ya da doğruya-yanlışla dair farklı görüşlerin genel bir özeti olarak zikrettiğimiz bu hususların bilinmesi veya bilinmemesinin sonucu değiştireceği inkar edilemez. Şeriatın başka yasa tanımayan ve bir normun geçerliliği ve meşruyeti için illa ki vahye “uygunluğunun” ispat edilmesi gerektiğini savunan bir zihniyet ile vahiy tarafından nakzedilmedikçe aklın vereceği hükmün geçerli ve meşru olacağını, insan aklı tarafından ortaya konulmuş bir değer için şeriatın uygulanmasının değil, geçersizliği için şeriatı aykırı olduğunun ispat edilmesi gerektiğini savunan bir zihniyetin başlangıç ve varış noktaları çok farklı olacaktır. İlkine göre “uyumsuzluk” veya “çatışma” asıl olduğu için uyum aranmaktadır, ikincisine göre ise asıl olan vahiy ile aklın uyumudur ve bu uyumun ispat edilmesi gerekli değildir. Günümüzde bilinçaltı düzeyde uyumsuzluk ve çatışmanın kendilerini yönlendirdiği dindar insanların ne kendilerinin rahat ettiği ne de başkalarına rahat verdiği herkesin malumudur.

2-) KENDİ DOĞRULARIMIZ ÜZERİNDE NE KADAR ISRAR EDEBİLİRİZ?

Şimdi iyilik ve kötülüğe dair bu tartışmaları bir kenara bırakıp bazı fiillerin iyilik veya kötülüğünü aklî veya şer’î herhangi bir şekilde bilip tespit ettiğimizi varsayalım. Bu doğrularımız ya da fiillere verdiğimiz değer ve hükümler üzerinde ne kadar ısrar edebiliriz? Ya da Şâriin kendisi -özellikle de dünya hayatında- bizim fiillerimize verdiği ya da bize bildirdiği doğru-yanlış, iyi- kötü gibi değerlerde ya da hükümlerde ne kadar ısrarcıdır?

Burada fıkıh ya da fıkıh usulü eğitimi almamış olanların yaptığı belki de en büyük hatalardan birisi, ayetlerde ya da hadislerde yer alan bütün emirleri vücûba, bütün nehiyleri de tahrîme yormaktır. Halbuki emirler vücûbun yanında nedb ve ibâhaya, nehiyler ise tahrîmin yanında kerahete delalet edebilmektedir. Vacipler ve haramlar İslam’ın kırmızı aşılamaz çizgilerini temsil ederken; nedb ve kerahette sınırlar flulaşmakta; ibâhada ise serbest hareket alanı ile ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla emir ve nehiylerin yanlış bir şekilde vücûba ve tahrîme yorulması içinde

⁷ *Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 223-224.*

⁸ *Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 10-11.*

bulduğumuz alanı çok geniş sınırlara ulaştırabilmekte, bu sınır genişlemesi diğer alanların aleyhine vaki olduğu için “karşı karşıya kalma”, “çatışma” veya “savaş” söz konusu olabilmektedir.

Çoğunluk tarafından paylaşılan “mutlak emrin vücûba, mutlak nehyin ise tahrîme delalet ettiği” şeklindeki görüş, Allah’ın emir ve nehiyelerinin başka bir şeye bakılmaksızın bağlayıcı olmasını bir “asıl” olarak kabul etmektedir. Bazılarına göre ise kendisi hakkında emir kipinin kullanıldığı bir fiilin vacip olması ya da kendisi hakkında nehy kipinin kullanıldığı bir fiilin haram olması “asıl değildir”. Dilin imkanları çerçevesinde düşünüldüğünde Şâriin emir ve nehiyeleri prensip itibariyle kesinlikle aşılmaması gereken birer “kırmızı çizgi” değil de “tavsiye” niteliği taşıyabilir.⁹ Buna göre, cumhur, bir şekilde naslarda emre ya da nehye konu olan fiiller hakkında son sözün büyük oranda söylenmiş olduğunu kabul ederek aklın ve dolayısıyla beşeri kanunların alanını ortadan kaldırmakta ya da daraltmakta; emir ve nehyde vücûb ve tahrîmin asıl olmadığını savunanlar ise akla ve beşeri kanunlara daha geniş bir alan açmış olmaktadır.

Çoğunluk emrin vücûba/nehyin tahrîme delalet etmeyebileceğini bunu gösteren bir karinenin varlığı şartıyla, diğerleri ise bunun aksini yine bir karinenin varlığı şartıyla kabul etmektedirler. Nasların bir iddianın aksini gösteren karineler noktasında oldukça münbit olabildiği dikkate alındığında, karinelerin varlığının yanında yorumlanması da göreceli bir hal almaktadır. Dolayısıyla şâriin emir ve nehiyelerinin bağlayıcılığı ve bizim için çizdiği varsayılan kırmızı çizgilerin varlığı ve sınırları içtihadı tabi olmakta ve buna müçtehit karar verebilmektedir.

Allah’ın emir ve nehiyelerinin kesin ve bağlayıcı ya da icbârî ve zorlayıcı görülmesi bir mümin için farklı şekilde davranma imkanı bırakmayacağından, bu tür emir ve nehiyelerle düzenlenen konularda

⁹ *Ebü Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi el-Cessâs, el-Füsûl fi’l-usûl, thk. Acil Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâratü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1985), 2: 79-82, 87; Ebü Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, Usûl, thk. Ebü’l-Vefâ Efşânî (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmîyye, 1993), 1: 14; Ebü’l-Hasen Ebü’l-Usr Fahrü’l-İslâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerim Pezdevî, Kenzü’l-vüŷûl ilâ ma’rifeti’l-usûl (Karaçi: Mir Muhammed Kütübhâne, ts), 21; Ebu Abdüllâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzi, el-Maḥşûl, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999), 1: 265-272; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr fi şerhi Usûli’l-Pezdevî, thk. Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmîyye, 1418/1997), 1: 163-164; Muhammed b. Ali b. Tayyib Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, el-Mu’temed fi usûli’l-fikh, thk. Muhammed Hamîdullah (Dimaşk: Institut Français de Damas, 1964), 1: 57-58; Zekiyyüddîn Şa’bân, İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fikh), trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 328-329, 339; Salim Öğüt, “Emir”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 120; Ferhat Koca, “Haram”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 101-102; H. Yunus Apaydın, “Nehiy”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 545.*

konulan farklı kurallar ve kanunlar müminlerde hem içsel hem de dışa dönük çatışmalara sebebiyet verebilecektir. Şâriin kesin ve bağlayıcı emir ve nehiyelerinin bulunduğu muhakkaktır; bunların çoğunluğu teşkil ettiği de prensip itibariyle kabul edilse bile, ayet ya da hadis okurken herhangi bir emir veya nehiyle karşılaşan sıradan bir müslümanın bunlarla her zaman İslam'ın kırmızı çizgilerinin kastedilmiş olmayabileceğinin farkında olması, kendisine “teenni ile hareket etme kabiliyeti” verecektir ki bu kabiliyetin gerginliği azaltmadaki etkisi oldukça büyüktür.

3-) İSLAM'IN KIRMIZI ÇİZGİLERİNİ BELİRLEYEN PEK ÇOK ETKEN VARDIR

Hayatın kendisi, inançlar, örf ve adetler ya da diğer kanunlar ve kurallar İslam'dan değişik düzeylerde farklılaşabilir ya da İslam ile değişik düzeylerde çatışabilir. Bu farklılaşma ya da çatışmayı “tek düze” görmemek gereklidir. Yapılması gereken, bu farklılaşma ya da çatışmanın “lizâtihi” mi yoksa “ligayrihi” mi olduğunu tespit edebilmek veya ortaya çıkan fesadın “asli” mi yoksa “vasfi” mi olduğuna karar verebilmektir. Zina ve gasp gibi aslı itibariyle haram, gayrimeşru ve batıl fiiller bulunduğu gibi, Cuma namazı sırasında alışveriş gibi -mücvir- vasfı itibariyle nehyedilmiş fiiller de bulunmaktadır ve Hanefiler'e göre bu tür fiiller işleyenlerin aldığı günah dışında hukuk düzeninde herhangi bir etkiye sahip değildir. Faiz ve benzeri meseleler ise ara bir kategori teşkil etmek suretiyle “lazım” vasfı sebebiyle nehyedilen fiiller kapsamına girerler; Hanefiler bu tür fiillere “aslen meşru, vasfen gayrimeşru” demek suretiyle sadece gayrimeşru olan kısmı değil, meşru olan kısmını da dikkate alırlar.

Genel itibariyle konuşacak olursak, Hanbeliler'e göre zina ve gasp gibi bizatihi kötü olan fiiller hakkında gelen nehiyeler ile faiz gibi alışverişten ayrı düşünülemeyen lazım vasıflar hakkında gelen nehiyeler ya da Cuma namazı sırasında alışveriş gibi birbirinden tamamen ayrı düşünülebilen fiiller hakkında gelen nehiyeler arasında pratik açıdan bir fark yoktur. Onlara göre zina ve gasp kadar, kendisine ufacak da olsa faizin bulaştığı bir alışverişin “tamamı” ya da Cuma namazı sırasında alışveriş yapmak batıldır; ve bunların hepsi İslam hukukunun kırmızı çizgilerini teşkil ederler. Şafiiler ve Mâlikîler'in nispeten ortada durduğu bu tartışmada Hanbeliler'in ön gördüğü hukuk düzeninde hukuk ile hayat arasında ya da İslam hukukunun Hanbeli yorumu ile diğer hukuklar arasındaki gerilim ve çatışmanın daha fazla olacağı anlaşılmaktadır.

Hanefiler “vakıanın” yani olan-bitenin yok sayılmadığı, hak ve sorumlulukları batıl kılmak için değil korumak için elden gelen bütün imkanların zorlandığı bir hukuk anlayışını benimsemek suretiyle bir fiili ika

etmek haram olsa bile ortaya çıkan vakıanın -en azından her zaman- haram sayılmayacağını göstererek kubuh düzeyi zirvede olan zina ve gasp gibi hissî fiillere bile hukuk düzeninde sonuçlar bağlayabilmiş; böylece din ya da dindarlık kisvesi altında başkalarının haklarının ihlal edilemeyeceği ya da sorumluluklardan kaçılmayacağı bir hukuk düzeni ön görmüşlerdir. Bir baba zinadan olma evladının bütün sorumluluklarını yüklenmeli ya da bir kimse altını imzaladığı faiz içeren bir sözleşmenin sonuçlarına kabzın gerçekleştiği veya üçüncü kişilerin hakları söz konusu olduğu takdirde katlanmalıdır. Bu bakış açısının dini emir ve yasaklarla kimilerine göre “din dışı” hak ve sorumlulukları birbiriyle çatıştırmak istemediği anlaşılmaktadır.

Fıkıh usulü, daima uçlarda gezen ekstremistlere kenarında buldukları alanların aslında çok geniş olabileceğini gösterebilme kabiliyetine sahiptir. Bir fundamentalist, baskı ve hoşgörüsüzlüğü karakter olarak kendisi için benimseyip bireysel özgürlükleri ya da mübah fiilleri ortadan kaldırmaya çalışırken usuldeki zâhir-nass-müfesser-muhkem ayırımından tamamen habersiz bir şekilde hareket ederek bir metinden kendi anladığı zahir manaya mutlakiyet bahsedebilmekte, herhangi bir lafzı tevil ve tahsise kapatabilmektedir. Bu anlamda genellemeci ve mutlakiyetçi olduğunu söyleyebileceğimiz ekstremistlerin düşünce dünyasına tahsis ve takyid kavramlarını onlar henüz bu halde gelmeden önce sokmak, özellikle de mecaz ve kinaye kavramlarını iyice anlaşılır kılmak gereklidir. Zira genellemecilik ve mutlakiyetçilik ile birlikte her sözcüğü sarih bir hakikat gibi anlamaya yönelik temayül en hafif tabiriyle başımızı ağrıtabilmektedir. Benzer bir durum manaya delaleti değişik derecelerde kapalı olan hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih lafızlarda da söz konusudur. Bir fundamentalistin manaya delaleti açık olan lafızlar bir tarafa manaya delaleti en kapalı lafız türü olan müteşâbih lafızları bile zahiren anlamaya çalışması sıkça karşılaşılan bir durumdur.

Çatışma ve savaş taraftarları “azimet-ruhsat” gibi bir ayırımın taraftarı olmadıkları gibi bazen böyle bir ayırımın farkında da değildirler. “İnsanların karşılaştığı güçlük ve zaruret hali gibi ârizî durumlara bağlı olmaksızın konmuş şer’î hüküm”¹⁰ her ne kadar azimet-ruhsat ayırımında azimete ait bir tanım olsa da şer’î hükümleri insanların karşılaştığı güçlük ve zaruret hali gibi arızı durumlardan bağımsız görme konusunda müslümanların yüksek bir genel ortalama tutturduğu söylenebilir. “Şer’an geçerli mazeretlere binaen normal durumlara ait aslî hükmün (azîmet) gereğine

¹⁰ Mustafa Baktır, “Azîmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 330.*

uymamayı meşrû hale getiren, kolaylaştırma esasına dayalı geçici hükmü"¹¹ ifade eden ruhsat ise "mükellefi çevreleyen şartlar bakımından belli durumlarda teklifi hükümlerde meydana gelen değişikliği" ifade eder ve "bazı durumlarda görevi terk veya yasağı işleme formu taşıyan fiillerin meşruiyetini yine dinden aldığı" gösterir.¹² Dolayısıyla "Meşakkat teysiri celbeder" (*Mecelle*, md. 17) ya da "'Bir iş dıyk oldukça, müttesa' olur.'" (*Mecelle*, md. 18) ve "Zaruretlar, memnu olan şeyleri mübah kılar." (*Mecelle*, md. 21) ve benzeri ilkeler bazı durumlarda farklı davranabilmenin "din dışı" bir şey olmadığını göstermek suretiyle bireysel ve toplumsal gerginlikleri sona erdirebilecektir.

Yine fıkıh usulündeki "zarûriyyât-hâciyyât-tahsîniyyât" ayrımı birey ve toplumu itidal çizgisine çeken bir faktör olarak karşımıza çıkar. şer'î hükümlerin maksatlarının bu şekilde tasnif edilmesi hukukun en önemli ve vazgeçilmez maksat ve işlevinin dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması olduğunu ortaya koyar. Zaruriyyât olarak isimlendirilen bu beş maksat, birey ile toplumun istikrarlı bir şekilde yaşamaya devam edebilmeleri için zaruri olan değer ve maslahatlardır. Hukuk ya da din adına herhangi bir hükmün bu beş şeyin aleyhine işlemeye başlaması, ya o hükmün geçerliliğini yitirdiğini; ya yanlış kişi, yer, zaman veya olaya uygulandığını ya da yanlış anlaşıldığını gösterir. Dolayısıyla dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması en taviz verilmez hükümlerdir, zahiren bunları koruyor görünüp gerçekte bunlara zarar verdikleri anlaşılan birtakım cüz'î hükümler ise geçerliliklerini bağlamsal olarak yitirir: Örneğin dinin herhangi bir yorumunu dinin kendisi gibi göstererek aynı din mensubu insanların dini korumak adına birbirlerine savaş açmaları ve bu savaşı "cihad" olarak isimlendirmeleri halinde bu sözde cihad dinin kendisine zarar vereceği gibi; mutlaka can, akıl, nesil ve mal kaybına yol açacaktır.

Yokluğu halinde insanların ölmediği, ancak sıkıntıya düştüğü birtakım maslahatlar da vardır ki "ihtiyaç" olarak isimlendirilen bu maslahatların temini ve korunması "kolaylık" prensibinin bir gereğidir. İnsanların ihtiyaçlarını dikkate almamak da hayatı faydasız ve anlamsız kılar. Kolaylıklar ve ruhsatlar işte bu hâcî maslahatların teminine hizmet eder. Bu maslahatlar dikkate alınmayıp "Madumun satışı batıldır" (*Mecelle*, md. 205) hükmünde ısrar edilerek selem ve ıstısnâ gibi akitler gayrimeşru görülürse toplum büyük bir sıkıntıya girer ve insanların ölümüyle sonuçlanmasa bile

¹¹ İbrahim Kâfi Dönmez, "Ruhsat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 207.

¹² Dönmez, "Ruhsat", 35: 208.

hayat felç olur. İnsanların ihtiyaçları dikkate alınmadan uygulanmaya çalışıldığında madumun satışının butlanına dair hüküm zaruretler mertebesine yükseltilmiş olur ki bunun yapılması yanlıştır. Zira madumun satışının hukuki geçersizliği ticari hayatın devamı için vaz edilmiştir, dolayısıyla gerektiğinde ticari hayatın devamı için de kendisinden taviz verilebilir.

Tahsîniyyat ise kısaca zaruret ve ihtiyaçların dışında kalan ve “hayatı güzelleştiren” maslahatlardır. Bunlara dair hükümler ihtiyaçları dikkate alan hükümlerle çatıştığında hâcî maslahatların korunması, ihtiyaçları dikkate alan hükümler zaruri maslahatlarla çatıştığında ise zaruri maslahatların korunmasına öncelik verilmelidir.

Üzerinde durmak istediğimiz hususlardan birisi de icmân bağlayıcılığıdır. İcmâ her ne kadar nakzedilmemiş bir fikir birlikteliğini temsil edip bağlayıcılığına dair güçlü nakli ve akli deliller bulunsa da sıradan bir dindar müslümanın icmâ kelimesini duyduğunda yaptığı şey o konuda gerçekten bir icmân vaki olup olmadığını sorgulamaksızın icmân varlığına inanmak olmaktadır. Bu şekilde hakkında icmâ olduğu iddia edilen her konu “tartışılabilir” alanın dışına çıkarılmakta ve farklı düşünenlerle uzlaşma kapısı tamamen kapatılmaktadır. Halbuki fıkıh usulü kitaplarının icmâ bölümlerinde yapılacak bir okuma konuyla ilgili ciddi fikir ayrılıklarının olduğunu gösterir. İmam Şafii'nin icmân sadece “cümelü'l-ferâiz”de bulunduğunu söylediğini nakletmekle yetinelim.

Dinin belli kişiler ve cemaatler vesilesiyle öğrenilmesi ve yine bunlar üzerinden dindarlaştırılması, bireyler ile bu kişiler ve cemaatler arasında zaman zaman sarsılmaz bir güven ilişkisi tesis etmekte; sonuç olarak bireyler ideolojik bir taassuba sapıp katı bir mukallit olma yoluna girmektedirler. Hz. Ali'den rivayet edilen “Bana bir harf öğretenin kırk yıl kölesi olurum” öğretisi bizi her ne kadar eğitimin ve öğretmenin kıymetini bilmeye davet etse de asla zihinsel ve fikirsel bir köleliği salık vermemektedir. Dolayısıyla gelecek nesillere öğretilecek şey öğretmenlerine, hocalarına saygı ile birlikte onlardan duydukları her şeye inanmamaları, sorgulamaları, kuşkulandırmaları ve onlardan duydukları her şeyin doğru olmayabileceğini bilmeleridir. Bu durum kendilerine bu anlamda belki de bir ümmet olarak çok şey borçlu olduğumuz “büyük alimler” için de geçerlidir. Hiçbir alimin görüşünün dinde mutlak bir bağlayıcılığa sahip olmadığını bilmesi, icap ettiğinde diğer alimlerin içtihatlarına da başvurulabileceğinin öğretilmesi şüphesiz ki gençlerin hayata ve olaylara bakışını rahatlatacaktır.

Son olarak aslında bütün olarak İslam dininin ve fıkıhın esası olan “Kuran ve Sünnet”e değinmek yerinde olacaktır. Bu iki kavramın fıkıh usulündeki anlamından uzaklaşıp bir slogana dönüşmesi ve bu suretle içlerinin boşaltılarak bunların anlaşılmasını sağlayacak ve kolaylaştıracak diğer unsurlardan tecrüd edilmeleri fıkıh usulünü bilmemenin sonuçlarındandır. Bu hususta yapılan hata da icmâli birer delil olan Kuran ve Sünnet’in her bir cüz’î meselede delil olarak kullanılmaya çalışılması ve “Kur’ân’a göre...” veya “Sünnet’e göre...” gibi ifadelerin sanki bunlar birer tafsîlî delilmiş gibi kullanılmasıdır. Tartışılan herhangi bir meselede yapılması gereken aslında o konuyla ilgili tafsîlî delillerin ileri sürülmesi ve bunların birbiriyle olan çelişkilerinin giderilmesiyken; böyle bir usul, tartışmanın taraflarını eşit kıldığından Kuran ya da Sünnet gibi icmâlî olması hasebiyle kendisiyle çelişmesi mümkün olmayan delillerin otoritesine sırtını dayamak tercih edilen bir tavır olmaktadır. Kuran ve Sünnet’in tafsili değil icmali birer delil olduğu ve bunlarda bulunan tafsili deliller zikredilmeden “Kur’ân’a göre...” veya “Sünnet’e göre...” gibi ifadelerin belki de hiçbir şey ifade etmeyeceği noktasında yapılacak bir bilinçlendirme gençlerin dini bakımdan istismar edilmesini ve ideolojilere veya ütopyalara kurban edilmelerini engelleyebilecektir.

SONUÇ

Uluslararası ilişkilerde barış bir “asıl”dır, dolayısıyla bu barışı bozmak için bazen meşru gerekçeler bulunabilirse de bu gerekçelerin gerek varlığının gerekse meşruiyetinin ispat edilmesi gerekir. Barışın bir asıl olarak belirlenmesi ve ispat yükünün barışın bozulması gerektiğini savunanların omuzlarına yüklenebilmesi usul bilgisi sayesinde anlaşılabilir olmaktadır.

Görebildiğimiz kadarıyla fıkıh usulünün en önemli özelliklerinden birisi “olan”ı olduğu gibi göstermektir. İsbetli bir hükmün verilebilmesi de ancak bu sayede mümkündür. Bu yüzden vakiya dair her bir örnek ya benzer örneklerle bir araya gelerek bir asla mesnet teşkil eder ya da tek başına kalmak suretiyle belli bir aslın istisnasını teşkil eder. Sonuç ne olursa olsun, fıkıh usulü hayatta vaki olan hiçbir örneği yok sayma lüksüne sahip değildir. Gerçek, neredeyse her detayı ile hukuku şekillendirmek durumundadır.

Buna mukabil gerçeklik denilen olgunun gayrimeşru birtakım hususiyetleri içinde barındırması, başka bir ifade ile “olanın olması gerektiği gibi olmaması” da “olan-olması gereken” şeklinde bir dikotomiye ortaya çıkarır. Bu tür durumlarda “olması gereken”in ne olduğu da olandan yola çıkılarak belirlenmek durumundadır. Dolayısıyla olanı olduğu gibi gösterme

rolünü üstlenen fikhın usulünün, “olması gerekeni” gösterme rolünü de üstlenmesi gerekir.

Olan ile olması gereken farklılaştığında, bu, bireysel, toplumsal ve küresel gerilimlere ya da çatışmalara yol açabilir. Gerilim veya çatışmaların da hayatın bir gerçeği olduğu inkar edilemez; bu, insanların canlarını, akıllarını, dinlerini, ırzlarını ve mallarını korumak için meşru ve gerekli olabilir. Ancak “her şeyin olması gerektiği kadar olması” itidalin göstergesidir. Dolayısıyla olanı olduğu gibi göstermenin yanında “neyin ne kadar olması gerektiğini” doğru göstermek suretiyle hayatın, bireylerin, toplumların ve dünyanın “sadece gerektiği kadar gerilmesine” izin vermek de fikhın usulünün sahip olduğu varsayılan hususiyetlerden olsa gerekir. Olan ile olması gereken doğru tanımlandığında gereksiz gerilimler ortadan kaldırılır ve gerilim minimum düzeye indirilerek barış ve esenliğin daha uzun ömürlü olması sağlanmış olur.

KAYNAKÇA

Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. Thk. Mahmud Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

Apaydın, H. Yunus. “Nehiy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Aybakan, Bilal. “İslâm'da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fikhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18 (2000): 57.

Baktır, Mustafa. “Azîmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 330. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Bardakoğlu, Ali. “Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4 (1987): 59-76.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *el-Füsûl fi'l-usûl*. Thk. Acîl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1985.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. Thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ, Abdülmün'im Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Ruhsat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 207-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. Thk. Muhammed Hamîdullah. 2 Cilt. Dımaşk: Institut Français de Damas, 1964.

Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*. Thk. Hamza b. Zübeyr Hâfız. 4 Cilt. b.y.: y.y., 1413/1993.

Kadi Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. Thk. Mahmud Muhammed Kasım. b.y.: y.y., ts.

Koca, Ferhat. "Haram". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 100-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd*. Thk. Fethullah Huleyf. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1970.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Şur'ân*. Thk. Ertuğrul Boynukalın v.dğr. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.

Mehmed Seyyid. *Usûl-i Fıkıh = Medhal*. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.

Öğüt, Salim. "Emir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 119-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl*. Karaçi: Mir Muhammed Kütübhâne, ts.

Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-. *el-Maḥşûl*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Usûl*. Thk. Ebü'l-Vefâ Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.

Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*. Trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

ARAP EDEBİYATINDA FARKLI İNANÇ ve ETNİK KİMLİKLERE

BARIŞ İÇİNDE YAŞAMA ÇAĞRISI

-HAFİZ İBRAHİM ÖRNEĞİ-

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YILDIZ

NEÜ AKEF

ayildiztr@hotmail.com

**INVITATION TO LIVE IN HARMONY WITH DIFFERENT BELIEFS AND
ETHNIC IDENTITIES IN ARABIC LITERATURE**

-HAFEZ İBRAHİM'S EXAMPLE-

Summary

Egypt is a region that housed different beliefs and ethnic structures throughout time. Under the Copts during Pharaohs era, Romans during Hellenistic period and Muslim arabs after Amr b. el-As' conquest. Tulunids and the Ikhshidids are the first Turkic influence over Egypt. It was also possible to see their influence during the Ayyubids dynasty from time to time. Mamluks and Ottomans rules also strengthened Turks presence over Egypt. This situation in Egypt forced different ethnicities to live in harmony instead of belittling the others. Before the First World War, France took over Egypt, what was a once Ottoman land, followed by the Brits. During these invasions the mostly-Muslim people suffered different problems.

Hafez Ibrahim, a poet known for his Islamic views, who also lived during these invasion times called on the people to take place next to the Ottoman Empire. Even though he wrote with courage during these harsh times he never took aim at the intruder's people or their beliefs and only voiced the results as the invaders fault in his poems. In fact, if their religion's laws were to be applied these wars wouldn't happen and so he wanted for the reverends and the invader's people to help end them. His poems don't only include Egypt and its people but also different people from different etnic groups. He invited different nations to live together in peace while pointing out painful events like the Japan-Russia war and Germany's assault on France. In a poem he wrote to Germany's Emperor Wilhelm II -responsible for the war in France- he mentioned that his beliefs weren't enough to keep him away from his harmful ambitions. He wrote in one of his poems about the Italo-Turkish War and he noted that

what happened according to the Sacred Bible is wrong. He mentioned in his poem that the Italians hit the Beirut shores for revenge since they lost in Tripoli and called the Beirut population to continue living peacefully like old times and to not hurt people from different beliefs and ethnicities. In another poem he wrote for the Hagia Sophia during the Brits' invasion to Istanbul, he put his feelings into words and said, without any repercussions to Christians, that these are because of Muslims not doing their job and the manifestations of divine laws.

In this edict, we will discuss about Hafez Ibrahim's poems -also known as the Egyptian Mehmet Akif- opposing the act of belittling "Muslim", "non-Muslim", "Arab", "Iranian", "Westerner", "Easterner" or any of the sort. Thus, in order for the society to live together in peace, a Muslim poet living in Egypt voiced his opinions in his verses wishing mutual values like justice and common law to be predominant.

Keywords: Arabic Literature, Hafez İbrahim, Belittle, Peace, Jurisprudence.

GİRİŞ

Hafız İbrahim XIX. Yüzyılın sonu ile XX. Yüzyılın başlarında Mısır'da yaşamış, Türk bir anne ile Mısırlı bir babadan dünyaya gelmiş önemli bir şairdir. Toplumun duygularına tercüman oluşu nedeniyle "*Şâiru'n-Nîl*", "*Şâiru'ş-Şa'b*" gibi lakaplar almıştır. İngiliz işgaline karşı çıkışı nedeniyle de Mısır'ın Mehmet Akif'i olarak değerlendirilebilir.¹

Bu çalışmada Hafız İbrahim'in hayatına ve Mısır'da yaşayan farklı etnik grupların Mısır'a yerleşme sürecini açıklayan siyasi sürece kısaca değinildikten sonra, şiirlerinden örnekler sunularak, Mısırlı bir şair olarak Hafız İbrahim'in, farklı inanç ve etnik grupların bir arada yaşama arzusunun şiirlerinde dile getirmesi üzerinde durulacaktır.

1. Hafız İbrahim'in Hayatı

Adı "*Muhammed Hafız b. İbrahim Fehmi'dir*". Babasının adı "*İbrahim Fehmi*" (ö. 1876), annesinin adı "*Hanım bint Ahmed Bursalı'dır*" (ö. 1908).² Babası İbrahim Fehmi Mısırlı,³ annesi ise, Kahire'ye yerleşmiş Sarvan ismiyle bilinen Türk kökenli, asil bir aileden gelmektedir. Sarvan lakabı aileye, Ahmed Bursalı Bey'in hacda Surre Alayları'nın emini olması nedeniyle verilmiştir.⁴ Hafız İbrahim, 4 Şubat 1872⁵ tarihinde Nil nehri

¹ Muhammed İsmail Kânî, "*Mukaddime*", *Dîvânu Hâfîz İbrâhîm, thk.. Ahmed Emin vd, (Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kuttâb, 1987), 19.*

² Şevki Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-Mu'âşır, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1971), 101.*

³ Hannâ el-Fâhîrî, *el-Mücez fi'l-Edebi'l-'Arabîyyi ve Tarihîhî, (Beyrut: Daru'l-Cil, 2003), 4/515.*

⁴ Kânî, "*Mukaddime*", 19.

kenarına demirlemiş bir gemide dünyaya gelmiştir.⁶ Küçük yaşta babasının vefatının ardından annesiyle birlikte dayısının yanına Tanta'ya gelmiştir.⁷

Hafız okula devam etmek yerine Ahmedî Enstitüsü'ne gidip edebiyat derslerini dinlemeyi tercih etmiştir.⁸ Bu dönemde edebiyata olan meyli ortaya çıkmış, eski ve yeni şairlerden, özellikle Mahmud Sami el-Bârûdî'den (ö. 1904), şiirler okumuştur.⁹ Okuduğu şiirlerden zevk aldığını ve çabucak ezberlediğini fark etmiş sonra da onları taklit etmeye başlamıştır.¹⁰

Meslek hayatında başarısız olması nedeniyle¹¹ asker olmayı düşünmeye başlamıştır.¹² Hafız, 1888 yılında Kahire'deki askerî okula girmeyi başarmıştır.¹³ 1891 yılında teğmen olarak mezun olmuş, önce Harbiye Bakanlığı'na tayin edilmiş,¹⁴ burada üç sene çalıştıktan sonra sırasıyla İçişleri Bakanlığı'na bağlı polis teşkilatında,¹⁵ Benî Suveyf Karakolu'nda, sonra da İbrahimiyye Karakolu'nda farklı birimlerde çalışmıştır.¹⁶ İngiliz güçleriyle, Sudan'a yapılan harekât esnasında asker ihtiyacı nedeniyle Hafız, yeniden Harbiye Bakanlığı'na görevlendirilmiş ve 1896 yılında Sudan'a gönderilmiştir.¹⁷ Zamanla Sudan'daki hoşnutsuzluğu artan Hafız, 1899 yılında bir grup subayla ayaklanma çıkarmıştır.¹⁸ Ayaklanmanın başarısızlığa uğramasının ardından, suçlu bulunup açığa alınmış ve Mısır'a gönderilmiştir.¹⁹

İşsiz kalmasının ardından maddî sıkıntıların da baş göstermesiyle duygu yoğunluğu yaşayan Hafız, bir şair olarak toplum önüne çıkmış ve hayatındaki en önemli döneme girmiştir. Bu dönemde Hafız halk tarafından, "işgal kuvvetleri tarafından ordudan atılmış, açık sözlü, cesur ve özgür bir subay" şeklinde değerlendirilmiştir. Toplumun önde gelen isimleri de ona sahip çıkmışlardır.²⁰ Böylece Hafız, toplumun duygularıyla reformist fikirleri

⁵ Kaynaklarda 1870, 1871 ve 1872 yılında doğduğu şeklinde ifadeler de vardır. Ayrıntılı bilgi için bkz: *el-Fâhûrî, el-Mücez, 4/515; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî, (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2004), 372.*

⁶ *el-Fâhûrî, el-Mücez, 4/515.*

⁷ *ez-Zeyyât, Târîhu'l-Edeb, 372.*

⁸ *Kâni, "Mukaddime", 21.*

⁹ *Dayf, el-Edebu'l-'Arabî, 101.*

¹⁰ *el-Fâhûrî el-Mücez, 4/515.*

¹¹ *Ahmet Emin, "Mukaddime", Dîvânü Hâfîz İbrâhîm, thk.. Ahmed Emin vd, (Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1987), 60.*

¹² *el-Fâhûrî, el-Mücez, 4/516.*

¹³ *el-Fâhûrî, el-Mücez, 4/516.*

¹⁴ *el-Fâhûrî, el-Mücez, 4/516.*

¹⁵ *Dayf, el-Edebu'l-'Arabî, 101.*

¹⁶ *Emin, "Mukaddime" 54-62.*

¹⁷ *el-Fâhûrî, el-Mücez, 372.*

¹⁸ *ez-Zeyyât, Târîhu'l-Edeb, 372; el-Fâhûrî, el-Mücez, 4/516.*

¹⁹ *el-Fâhûrî, el-Mücez, 4/516.*

²⁰ *Dayf, el-Edebu'l-'Arabî, 102.*

birleştirme imkânına sahip olmuştur. Halk onu, Mısırlıların haklarını savunan, İngilizlerin Mısır'a hükmetmesini eleştiren "vatan ve toplum şairi" olarak kabul etmiştir.²¹ Vatanperver olmanın ve siyâsî konuları ele almanın büyük suç kabul edildiği bu dönemde, Hafız'ın siyâsî konuları ele alması takdire şayandır.²²

Toplumda şöhreti yayılan Hafız, dönemin Eğitim Bakanı Ahmed Haşmet Paşa (ö. 1926) tarafından²³ 14 Mart 1911 tarihinde, 30 cuneyh maaşla Mısır Kütüphanesi'nde edebiyat kısmı başkanlığına önce şartlı, sonra 01 Nisan 1912 tarihinde daimî olarak tayin edilmiştir.²⁴ İlk olarak ikinci dereceden "Bekeviyye Rütbesi", sonra da dördüncü dereceden "Nil Nişanı" almıştır.²⁵ Devlet memurlarının siyaset yapması ve basınla irtibat kurmasının yasak olması nedeniyle Hafız, bu göreve geldikten sonra siyâsî konulara fazla değinmemiş, şiirlerinde kelimeleri dikkatle seçmiş, özellikle siyâsiyyât ve ictimâiyyât türü şiirlerini aynı tarzda yazmamıştır.²⁶

Hafız, emekli oluşundan yaklaşık dört buçuk ay sonra²⁷ 21 Temmuz 1932 Perşembe günü sabaha karşı 05.00 sularında, Kahire'nin banliyölerinden "ez-Zeytûn" mahallesindeki küçük bir evde vefat etmiştir.²⁸ Arap dünyasının edip ve mütefekkirleri Kahire'de bulunan opera binasında yapılan anma töreniyle onu uğurlamışlardır.²⁹

2. Mısır Siyâsî Tarihine Genel Bir Bakış

Tarihte Mısır sosyo-politik açıdan farklı aşamalardan geçmiştir. Bu aşamaları; Antik Mısır, İskender'in fethi sonrası Mısır ve Müslümanların fethi sonrası Mısır şeklinde isimlendirebiliriz.³⁰

Mısır'ın, M.Ö. 2900'lü yıllarda bir devlet olarak ortaya çıkması ile birlikte Antik Mısır dönemi başlamıştır. Pers Kralı II. Kambyses'in M.Ö. 525 yılında Mısır ordusunu mağlup etmesinin ardından Mısır, bir Pers eyaleti hâline gelmiştir. Pers egemenliği ise M.Ö. 332 yılında Büyük İskender'in burayı fethi ile son bulmuştur.³¹ Mısır'ın İskender tarafından fethi, hanedanlıklar döneminin bitişi ve imparatorluklar döneminin başlangıcı olmuş ve Mısır

²¹ *el-Fâhûrî, el-Mûcez, 4/516.*

²² *Kânî, "Mukaddime", 17.*

²³ *ez-Zeyyât, Târihu'l-Edeb, 372-373.*

²⁴ *Emin, "Mukaddime", 55.*

²⁵ *el-Fâhûrî, el-Mûcez, 4/517.*

²⁶ *Dayf, el-Edebu'l-'Arabî, 103.*

²⁷ *el-Fâhûrî, el-Mûcez, 4/517.*

²⁸ *Emin, "Mukaddime", 56.*

²⁹ *Kânî, Dîvânu Hâfiş, 10.*

³⁰ *C. H. Becker, "Mısır", çev. A. Adıvar vd., İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 8/213-224.*

³¹ *Bülent İplikçioğlu, Eskiçağ Tarihinin Anahatları, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1990), 113-114.*

medeniyeti Helen kültürüne kaymıştır. Roma İmparatorluğu'nun 395'te ikiye bölünmesinin ardından Mısır, Doğu Roma'ya (Bizans) bağlanmıştır.³² Bizans'ın Mısır'da izlediği baskıcı siyaset, bölgenin Müslümanların eline geçmesine zemin hazırlamıştır. 640 ve 641 yıllarında Amr b. el-Âs (ö. 65/684) kumandasındaki İslam orduları 642 yılında İskenderiye'ye girmiştir.³³

Amr b. el-Âs, askerî faaliyetlerin yanında idarî ve iktisadî düzenlemeler de yapmış ve bölgeye çoğunluğu Güney Arabistan'dan getirilen çeşitli kabileleri yerleştirmiştir. Emevîler'in son halifesi II. Mervân'ın Yukarı Mısır'daki Bûsîr mevkiinde meydana gelen savaşta Abbâsî birlikleri tarafından 132/750 yılında öldürülmesinin ardından Mısır'da Abbâsîler dönemi başlamıştır.³⁴ Abbâsîler döneminde Mısır bir türlü isyanlardan kurtulamamıştır. Mu'taşım-Billâh (ö. 227/842) halife olunca, Eşnâs et-Türkî'yi (ö. 229/844) 219/834 yılında Mısır valisi tayin etmiştir. Böylece Mısır tarihinde Türk valilerin hâkim olduğu yeni bir dönem başlamıştır.³⁵ Daha sonra valiliğe Ahmed b. Tolun'un (ö. 270/884) gelmesi ile birlikte Mısır'da bin yıl kadar sürecek olan Türk hâkimiyeti başlamıştır.³⁶ Ahmed b. Tolun ölünceye kadar, on beş yılı aşan iktidarı boyunca Mısır ve Suriye'yi Abbâsîlerden almayı ve Tolunoğulları adıyla anılan otonom bir devlet kurmayı başarmıştır. Halife Râdî-Billâh (ö. 328/940), 326/938 veya 327/939 yılında Muhammed b. Togaç'a (ö. 334/946) ataları olan eski Fergana Türk hükümdarlarının kullandığı "İhşîd" unvanını tevdi etmiş böylece Mısır'da İhşîdîler dönemi başlamıştır.³⁷

Mısır 357/968'de, siyâsî boşluktan kaynaklanan karışıklıklara maruz kalmış; durumdan yararlanan Cevher es-Şıkkîlî (ö. 381/992) kumandasındaki Fâtımî ordusu, savaşmaksızın, 17 Şâban 358/6 Temmuz 969'da Mısır'ı ele geçirmiştir. Fâtımî Devleti içindeki vezirlik kavgası yüzünden başlayan mücadele ve ardından baş gösteren Haçlı tehlikesi karşısında Fâtımî halifesi, Nureddin Zengî'den (ö. 569/1174) yardım istemiş, Haçlılarla yapılan savaşta Zengî'nin, Eseduddîn Şirkûh (ö. 564/1169) kumandasındaki birlikleri 7 Rebûlâhir 564/8 Ocak 1169

³² Hilal Görgün, "Mısır (Başlangıçtan Bizans Dönemine Kadar)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara, TDV Yayınları 2004), 29/555.

³³ Casim Avcı, "Mısır (Başlangıçtan Bizans Dönemine Kadar)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara, TDV Yayınları 2004), 29/557-559.

³⁴ Cengiz Tomar, "Mısır (Fetihten Osmanlı Dönemine Kadar)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara, TDV Yayınları 2004), 29/559.

³⁵ Tomar, "Mısır", 29/560.

³⁶ Kâzım Yaşar Koprıman, *Mısır Memlûkleri Tarihi*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 10.

³⁷ Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, (Ankara, Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 57-58; Tomar, "Mısır", 29/560.

tarihinde Kahire'ye girmiştir.³⁸ Fâtımî vezirliğine tayin edilen Şîrkûh'un iki ay sonra ölmesi üzerine Fâtımî halifesi, Şîrkûh'un yeğeni Selâhaddîn-i Eyyûbî'yi (ö. 588/1193)³⁹ vezaret makamına atamıştır. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin mücadelesiyle 7 Muharrem 567/10 Eylül 1171 yılında Abbâsî halifesi adına okunan hutbe ile Şîf Fâtımî Devleti resmen yıkılmıştır.⁴⁰

Selâhaddîn'in vefatından sonra ülke, oğulları ve emirleri arasında taksim edilmiş ve taht kavgaları başlamıştır. Suriye Eyyûbîleri bağımsızlıklarını ilan etmiş,⁴¹ 648/1250 yılında Eyyûbî Devleti yıkılıp, Memlûk Devleti kurulmuştur.⁴² Memlûkler, 658/1260'da Moğollara karşı kazandıkları Ayn Câlût zaferinin ardından durumlarını sağlamlaştırıp⁴³ daha sonraki otuz yıl içerisinde bölgeyi Haçlılardan temizleyerek halkına, kültürüne ve diline yabancı oldukları bu ülkede meşruiyetlerini kabul ettirmişlerdir. Bağdat'ın 656/1258 yılında Moğollar tarafından işgalinin ve Abbâsî halifesinin öldürülmesinin ardından Mısır'da hilâfetin ihyasıyla Kahire, İslâm dünyasının dinî ve siyâsî merkezi hâline gelmiştir.⁴⁴

Osmanlılarla yaşanan sürtüşme, birlikte devletin yıkılmasına zemin hazırlamıştır. Mercidâbık Muharebesi'nde Memlûk Devleti'ne 21 Rebîulevvel 923/13 Nisan 1517 tarihinde son verilmiştir.⁴⁵ Yöneticilerin sık sık değişmesi sebebiyle Mısır, Osmanlı hâkimiyetinde kaldığı yıllarda kimi zaman sükûnet, kimi zaman da huzursuzluk dönemleri yaşamıştır.⁴⁶ Bu kargaşa durumu, İngiltere ve Fransa'nın bölge ile yakından ilgilenmesini de

³⁸ Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret İşıltan, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987), 2/319.

³⁹ Eyyûbî ailesinin nesebi tartışma konusu olmuştur. Aslen Arap oldukları ve Kürt ırkı ile karıştıkları ancak Türk kültürü ile yetiştikleri için bir Türk gibi hareket ettikleri belirtilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ramazan Şeşen, *Eyyûbîler (1169-1260)*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 18; Ayşe Dudu Kuşçu, *Eyyûbî Devleti Teşkilatı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 39-41.

⁴⁰ Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları), 36-38; Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet*, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987), 41-51; Kuşçu, *Eyyûbî Devleti*, 52-59.

⁴¹ Kuşçu, *Eyyûbî Devleti*, 180.

⁴² Tomar, "Mısır", 29/561.

⁴³ Koprıman, *Memlûkler*, 6.

⁴⁴ Tomar, "Mısır", 29/562; Öztuna, *Büyük Osmanlı*, 10/427.

⁴⁵ Tomar, "Mısır", 29/562; Feridun Emecen, "Mercidâbık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara, TDV Yayınları 2004), 29/176; Öztuna, *Büyük Osmanlı*, 10/423; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1983), 2/288-290.

⁴⁶ Uzunçarşılı, *İsmail Hakkı, Büyük Osmanlı Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1983), 2/515-605.

beraberinde getirmiştir.⁴⁷ Ardından Fransızlar 1 Temmuz 1798 yılında Mısır'ı işgal etmişlerdir.⁴⁸

Akkâ'da, Cezzâr Ahmed Paşa'ya (ö. 1804) Mayıs 1799 tarihinde yenilen Bonapart, Ağustos 1799 tarihinde Mısır'dan ayrılmıştır. Fransız kuvvetleri de Osmanlı-İngiliz ittifakıyla gerçekleştirilen saldırılara dayanamayarak 30 Ağustos 1801'de Mısır'dan çekilmiştir.⁴⁹ Fransızların tahliyesinden sonra Mısır'da uzun süre sükûnet ve düzen sağlanamamıştır. Mısır Valisi Koca Hüsrev Paşa (ö. 1855) tarafından binbaşılığa yükseltlen Kavalalı Mehmed Ali Paşa (ö. 1849), Osmanlı Devleti'nin otoritesini kaybettiği bir zamanda Mısır valiliğini oldu-bitti ile ele geçirmiş ve otoritesini sağlamlaştırmıştır.⁵⁰ Bunun ardından III. Selim (ö. 1808), Mehmed Ali Paşa'yı 1805 yılında Mısır valisi olarak tanımak zorunda kalmıştır.⁵¹ Nihayet uzun bir mücadeleden sonra 24 Mayıs 1841 tarihli fermanla, Mısır ve Sudan'ın idaresinin irsen, Filistin'in ise kaydı hayat şartıyla vali olarak kendisine bırakılmasıyla yetinmek zorunda kalmıştır. Böylece Mısır'ın statüsü de değişmiştir.⁵² Mısır valisi İsmail Paşa döneminde 8 Haziran 1867 tarihinde Mısır valilerine "hidiv" unvanının verilmiştir.⁵³

12 Temmuz 1882'de İngilizler İskenderiye'yi işgal etmişler ve zamanla Osmanlı Devleti'yle hidivlik arasındaki bağları zayıflatmışlardır. Malet (ö. 1908), Cromer (ö. 1917), Gorst (1916) ve Kitchener (ö. 1916), hidiv ile başbakanın müsteşarları olmuş ve onların tavsiyesi olmadan hareket edilememiştir.⁵⁴ Ağustos 1914'te I. Dünya Savaşı başladığında Mısır hükûmeti, İngiltere'nin baskısı üzerine Almanya'ya ve Avusturya-Macaristan'a karşı savaş ilan etmiştir. İngiltere, Mısır'ın bütün resmî finans kaynaklarına el koymuş ve Ekim 1914'te Fransa ve Rusya'nın Osmanlı Devleti'ne karşı savaşa girmesi üzerine 18 Aralık 1914'te tek taraflı olarak Osmanlı Devleti'nin hükûmranlık haklarını kaldırıp Mısır'ı himayesine

⁴⁷ Seyyid Muhammed es-Seyyid, "Mısır (Osmanlı Dönemi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara, TDV Yayınları 2004), 29/563-565; J. H. Kramers, "Mısır (Osmanlılar Devri)", çev. A. Adıvar vd., *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 8/246.

⁴⁸ Mustafa Cezar & Mithat Sertoğlu (ed.), *Mufassal Osmanlı Tarihi*, (İstanbul: İskit Yayınevi, 1971), 5/2779-2780.

⁴⁹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 5/ 42, Cezar & Sertoğlu, *Mufassal*, 5/2795.

⁵⁰ İber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 27. b., (İstanbul: Timaş Yayınları, 2008), 62. Mehmed Ali Paşa'nın türlü entrikaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Sad. DüNDAR Günday, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1984), 4/1907-1908, 1931, 5/ 2417-2418, 2512-2513, 2602.

⁵¹ Kemal H. Karpat, *Kısa Türkiye Tarihi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 23; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1983), 5/125-126.

⁵² Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 6/ 85. Ayrıca Ferman hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz.: İbn Mukâffâ', Severus, *Târîhu Mısr min Bidâyeti'l-Karni'l-Evveli'l-Milâdi hattâ Nihâyeti'l-Çarni'l-İşrin*, thk. Abdulaziz Cemaluddin, (Kahire, Mektebe Medbûli, 2006), 4-2/1318-1320.

⁵³ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 7/42-43.

⁵⁴ Kramers, "Mısır", 8/254.

almıştır.⁵⁵ 1517 yılında Yavuz Sultan Selim tarafından kurulan eyalet 1914'e kadar Osmanlı Devleti içinde kalmış, 1923 Lozan anlaşması ile resmen Osmanlı Devleti'nden ayrılmıştır.⁵⁶

3. Hafız İbrahim'in Şiirlerinde Farklı Din ve Etnik Kimliklere Ortak Yaşama Çağrısı

Hafız İbrahim'in yaşadığı yıllar Mısır halkının büyük acılar çektiği yıllar olmuştur. Bu acıları şiirlerinde işleyerek halkın duygularına tercüman olan Hafız, bir taraftan da yaşananların nedeninin adaletsizlik olduğunu dile getirmiştir. Dünyanın neresinde hangi din ve etnik yapıya sahip olursa olsun insanları adalete çağırmış, birlikte yaşama kültürüne sahip çıkmanın, barış içinde yaşamının temeli olduğunu ifade etmiştir. Rusların Japonya'ya gerçekleştirdiği saldırı için iki farklı şiir kaleme almış, mazlum Japon halkının yanında olduğunu belirtmiştir. Yine her ikisi de Avrupa devleti olan Almanya'nın zeplinlerle gerçekleştirdiği Fransa saldırısını işleyen kasidesinde Alman kralı II. Wilhem'e hitap ederek yaptığı yanlışları haykırmıştır. İtalyanların Trablus ve Beyrut saldırısını ele aldığı iki kasidesinde Müslüman Arapların farklı dinlere karşı müsamahalı tutumunu dile getirmiştir. O kasidelerinde yaşanan zulümleri dile getirirken zalimlerin ait olduğu ırkı veya mensup olduğu dini hedef almamıştır.

3.1. Hafız İbrahim'in Şiirlerinde Farklı Din Mensuplarına Ortak Yaşama Çağrısı

Hafız İbrahim şiirlerinde farklı din mensuplarını birlikte yaşamaya çağırmıştır. Ona göre din mensupları dinî emirleri yerine getirirse yaşanan haksızlıklar ortaya çıkmayacak, farklı dinlerin müntesipleri karşılıklı saygı içinde birlikte yaşayacaktır. "Trablus Savaşı" isimli kasidesinde bunu şöyle ifade eder: [Remel]⁵⁷

فَاسْتَفِيقْ يَا شَرْقُ وَاحْدَرُ أَنْ تَنَامَا	طَمَعُ أَلْفَى عَنِ الْعَرَبِ اللَّتَامَا	1
كُلٌّ مَنْ يَسْكُنُ فِي الشَّرْقِ السَّلَامَا	وَاحْمِلِي أَيُّهَا الشَّمْسُ إِلَى	2
فِي سَبِيلِ الْحَقِّ قَدْ مِتْنَا كِرَامَا	وَاشْهَدِي يَوْمَ التَّنَادِي أَنَّنَا	3
مِنْ دَمِ الْقَتْلَى حَالَالًا وَحِرَامَا	مَادَتِ الْأَرْضُ بِنَا حِينَ انْتَشَتْ	4

⁵⁵ Cemal Bedvi, *Nezarât fi Târîhi Mısır*, (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1994), 69.

⁵⁶ Öztuna, *Büyük Osmanlı*, 8/183.

⁵⁷ Hafız İbrahim, *Divânu Hâfız İbrâhîm*, thk., Ahmed Emin vd., (Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme li'l-Kuttâb, 1987), 383.

5	عَجَزَ الطُّيَانُ عَنْ أَبْطَالِنَا	فَأَعْلُوا مِنْ دَرَارِينَا الْحُسَامَا
6	كَبَّلُوهُمْ فَتَلَّوْهُمْ مَثَلُوا	بَدَوَاتِ الْحِدْرِ طَاحُوا بِالْيَتَامَى
7	ذَبَحُوا الْأَشْيَاحَ وَالزَّمَى وَمَمَّ	يَرْحَمُوا طِفْلاً وَمَمَّ يُبْقُوا غَلَامَا
8	أَحْرَقُوا الدُّورَ اسْتَحَلُّوا كُلَّ مَا	حَرَمَتْ لَاهَائِي فِي الْعَهْدِ احْتِرَامَا
9	بَارَكَ الْمَطْرَانُ فِي أَعْمَالِهِمْ	فَسَلَّوْهُ بَارَكَ الْقَوْمَ غَلَامَا
10	أَهْجَدَا جَاءَهُمْ إِنْجِيلُهُمْ	آمِراً يُلْقِي عَلَى الْأَرْضِ سَلَامَا

- 1 *Batıdan örtüyü açan bir Tamah... Uyan ey doğu, uyumaktan sakın!*
- 2 *Ey güneş, doğuda her oturana selam gönder!*
- 3 *Kıyamet gününde şahit ol ki; biz Hak yolunda şereflice can vermişiz!*
- 4 *Yer, öldürülenlerin helal haram kanlarıyla sarhoş olduğunda bizimle sallandı.*
- 5 *Kahramanlarımızdan İtalyanlar aciz kaldı. Kılıcı zürriyetlerimize defalarca içirdiler.*
- 6 *Onları kelepçelediler ve müsle yaparak öldürdüler. Örtü sahiplerini (kızları) ve yetimleri yok ettiler.*
- 7 *Yaşlıları, zayıfları boğazladılar, hiçbir bebeğe acımadılar, hiçbir çocuk bırakmadılar.*
- 8 *Evleri yaktılar, Lahey'in sözleşmede her yasakladığını çiğnediler.*
- 9 *Piskopos yaptıklarını kutsadı. Sorun ona; halkı ne ile kutsadığını.*
- 10 *Yeryüzüne barış olarak indirildiği halde İncilleri onlara bununla mı geldi?*

Bu kasidesinde 8. beyitteki "Evleri yaktılar, Lahey'in sözleşmede her yasakladığını çiğnediler." ifadesiyle uluslararası hukukun çiğnediği, 9. beyitteki "Piskopos yaptıklarını kutsadı. Sorun ona; halkı ne ile kutsadığını." ifadesiyle yapılan zulme din adamlarının da alet olduğunu 10. beyitteki "Yeryüzüne barış olarak indirildiği halde İncilleri onlara bununla mı geldi?"

ifadesiyle inandıkları kitabın öğretilerine aykırı hareket ettiklerini belirtmektedir.

İtalya'nın Beyrut saldırısını ele aldığı "Şiir tiyatrosu" isimli kasidesinde hem Müslüman hem de Hristiyanlara seslenerek aynı çağırımı her iki dinin mensuplarına da yapması onun tarafları adalet çizgisinde kanunlar önünde eşit bir şekilde kabul etme çabasını göstermektedir: [Müctes]⁵⁸

47	لَاهُمْ	جَدَّدَ	قُوَانَا	لِحِدْمَةِ	الْأَوْطَانِ	
48	فَنَحْنُ	فِي	كُلِّ	صُفْعٍ	بِكُلِّ	لِسَانٍ
49	يَا	قَوْمَ	إِنجِيلِ	عيسَى	وَأُمَّةَ	الْقُرْآنِ
50	لَا	تَقْتُلُوا	الدَّهْرَ	حِقْدًا	فَالْمُلْكَ	لِلدِّيَانِ

47 Allah'ım, vatanlarımıza hizmet için kuvvetimizi yenile.

48 Biz, tüm dilde, her tarafta şikayet ediyoruz.

49 Ey İsa'nın İncil'inin milleti ve Kur'an'ın ümmeti!

50 Sakın üzölmeyin! Saltanat ed-Deyyan'ındır.

Aynı kasidede Beyrut'a saldıran Hristiyan İtalyanların saldırıda inandıkları tanrılarından korkmadıklarını ifade etmesi yine suçun Hristiyanlıktan değil o dinin emirlerine uymayan sözde din mensuplarından kaynaklanmakta olduğunun ifadesidir: [Müctes]⁵⁹

	الْعَرَبِيُّ					
53	هَوْنٌ	عَلَيْكَ	تَمَّاسَكَ	إِنِّي	سَمِعْتُ	أَنْبِيَّ
54	أَطْرُ	هَذَا	جَرِيحًا	يَشْكُو	الْأَسَى	أَوْ طَعِينًا
55	بِاللَّهِ	مَاذَا	دَهَاهُ	يَا	هَذِهِ	خَبْرِنَا
	لَيْلَى					
56	لَقَدْ	دَهْتَهُ	الْمَنَايَا	مِنْ	عَارَةِ	الْحَائِنِينَ

⁵⁸ Hafız İbrahim, Divānu Hâfız, 389.

⁵⁹ Hafız İbrahim, Divānu Hâfız, 383.

57	صَبُّوا	عَلَيْنَا	الرَّزَايَا	أَمْ	يَتَّقُوا	اللَّهِ	فِينَا
58	فَحَقِّقُوا	مِنْ	أَذَاهُ	إِنْ	كُنْتُمْ	فَاعِلِينَا	

Arap

- 53 *Yavaş ol, Tut kendini! Ben bir inleme duydum.*
- 54 *Galiba bu bir sıkıntıdan ya da bir mızrak yarısından şikâyet eden bir yaralı...*
- 55 *Allah'a yemin olsun! Ne onu belaya uğrattı? Ey sen! Anlat bize*

Leyla

- 56 *Onu, hainlerin saldırısıyla, ölüm belaya uğrattı.*
- 57 *Hakkımızda Allah'tan korkmadan üzerimize musibetleri döktüler.*
- 58 *Eğer bir şey yapacaksınız sıkıntısını giderin.*

Aynı kasidede Arapların duygularını temsilen konuşturulan ve tiyatronun kahramanlarından olan Arabînin dilinden Hıristiyan din adamlarına seslenilir. Bir Müslüman Arabın dilinden yapılan bu çağrı şöyledir: [Müctes]⁶⁰

74	مَسْرَّةَ	الشَّامِ	إِنَّا	إِخْوَانُكُمْ	مَا	حَيِينَا
75	ثُعُوبًا	فِيْنَا	وَتَقْنَا	بِكُمْ	وَجِئْنَا	قَطِينَا
76	إِنَّا	نَرَى	فِيكَ	عَيْسَى	يَدْعُو	إِلَى
77	قَرَبْتِ	بَيْنَ	قُلُوبِ	قَدْ	أَوْشَكَتِ	أَنْ
78	فَأَنْتِ	فَخَرُ	النَّصَارَى	وَصَاحِبُ	الْمُسْلِمِينَا	

⁶⁰ Hafız İbrahim, *Dîvânü Hâfîz*, 383.

- 74 *Ey patrik! Biz yaşadığımız müddetçe sizin kardeşleriniziz.*
- 75 *Güvenin! Biz size güvendik ve oturanlar olarak geldik.*
- 76 *Sende, bize iyilik etmeye davet eden İsa'yı, görüyoruz.*
- 77 *Neredeyse ayrılacak olan kalpleri yaklaştırdın.*
- 78 *Sen Hıristiyanların övücü Müslümanların da dostusun.*

"Almanya İmparatoru II. Wilhem'e" isimli kasidede II. Wilhem'in dini inançları dünyevi ihtiraslarına alet ettiği şöyle ifade edilir: [Kamil]⁶¹

- 5 *Eğer sen Reims'i yıkmışsan, onun zayıf temeli senin şanını götürdü.*
- 6 *Zulmederek yıktığın mabet onsuz olmaz. Din senin yularını tutmadı.*
- 7 *Övünmeyi, elde ettiğin güzel bir şey sanma, övünç iyi anılmaya rehindir.*

5 إِنَّ كُنْتَ أَنْتَ هَدَمْتَ رِمْسَ فَإِنَّهُ أَوْدَى بِمَخْدِكَ رُكْنُهَا الْمُؤَهُونُ

6 لَمْ يُعْنِ عَنْهَا مَعْبُدٌ خَرَّتْهُ ظُلْمًا وَلَمْ يُمْسِكْ عِنَانَكَ دِينُ

7 لَا تَحْسَبَنَّ الْفَخْرَ مَا أَخْرَزْتَهُ الْفَخْرُ بِالذِّكْرِ الْجَمِيلِ رَهِينُ

Aynı kasidede II. Wilhem'in dini emirleri uygulamadığı halde dini lafızları anmasındaki çelişki, çok güzel bir benzetme yapılarak şöyle ifade edilir: [Kamil]⁶²

20 أَكْثَرْتَ مِنْ ذِكْرِ الْإِلَهِ تَوْرَعًا وَرَعَمْتَ أَنَّكَ مُرْسَلٌ وَأَمِينُ

21 عَجَبًا أَتَذْكُرُهُ وَتَمَلُّ كَوْنَهُ وَيَلَا لِيَنْعَمَ شَعْبَكَ الْمَعْبُودُ

22 وَكَذَلِكَ الْقَصَابُ يَذْكُرُ رِيَّهُ وَالنَّضْلُ فِي عُنُقِ الذَّبِيحِ دَفِينُ

⁶¹ Hafız İbrahim, *Divânu Hâfîz*, 399.

⁶² Hafız İbrahim, *Divânu Hâfîz*, 399.

- 20 *Korunmak için İlahi anmayı çoğalttın ve kendinin elçi ve emin olduğunu zannettin.*
- 21 *Hayret! Onu anıyor ve aldatılmış halkın nimetlensin diye yaratılmışlarını azap ile dolduruyorsun.*
- 22 *Bıçağın ucu kurbanın boynunda dikili iken, aynı şekilde kasap da rabbini zikreder.*

Hafız Osmanlı Devleti'nin başkentinin işgal edilmesi nedeniyle kaleme aldığı "Ayasofya" isimli şiirinde, yaşananlardan duyduğu hüznü dile getirmiş ancak yaşananların sorumluluğunun Müslümanlar olduğunu ifade etmiş Hıristiyan veya Yahudilere bir kışkırtmada bulunmamıştır: [Tavil]⁶³

1	أَيَا صُوفِيَا حَانَ التَّفَرُّقُ فَادْكُرِي	عُهُودَ كِرَامٍ فِيكَ صَلُّوا وَسَلَّمُوا
2	إِذَا عُدْتَ يَوْمًا لِلصَّلِيبِ وَأَهْلِهِ	وَحَلَى نَوَاحِيكَ الْمَسِيحِ وَمَرْتَمُ
3	وَدَقَّتْ نَوَاقِيسُ وَقَامَ مَرْمَرٌ	مِنَ الرُّومِ فِي مَحْرَابِهِ يَتَرَمُّ
4	فَلَا تُنْكِرِي عَهْدَ الْمَآذِنِ إِنَّهُ	عَلَى اللَّهِ مِنْ عَهْدِ النَّوَاقِيسِ أَكْرَمُ
5	تَبَارَكَتْ بَيْتُ الْفُؤَادِ حَذْلَانُ آمِنُ	وَلَا يَأْمُنُ الْبَيْتُ الْعَتِيقُ الْمُحَرَّمُ
6	أَيُّضِيكَ أَنْ تَعَشَى سَنَابِكُ خَيْلِهِمْ	حِمَاكَ وَأَنْ يُمْنَى الْحَطِيمُ وَرَمْمُ
7	وَكَيْفَ يَدُلُّ الْمُسْلِمُونَ وَيَبِينُهُمْ	كِتَابُكَ يُتَلَى كُلَّ يَوْمٍ وَيُكْرَمُ
8	نَبِيَّكَ حَزْرُونَ وَ بَيْتِكَ مُطْرَقُ	حَيَاءَ وَأَنْصَارُ الْحَقِيقَةِ نُومُ
9	عَصَيْنَا وَخَالَفْنَا فَعَاقَبْتَ عَادِلًا	وَحَكَّمْتَ فِينَا الْيَوْمَ مَنْ لَيْسَ يَرْحَمُ

- 1 *Ey Ayasofya! Ayrılma vakti geldi. Sende salat-ü selam getiren büyüklerin dönemini hatırla.*
- 2 *Eğer bir gün Hıristiyanlığa ve ehline geri dönersen duvarlarını Mesih ve Meryem resimleri süslerse...*
- 3 *Çanlar vurulur ve müzik çalınırsa, Bizanslılar mihrabında mırıldanmaya başlarsalarsa...*
- 4 *Minareler dönemini inkâr etme, çünkü Allah katında çanların döneminden daha üstündür.*

⁶³ Hafız İbrahim, *Dîvânü Hâfîz*, 403.

- 5 *Mübareksin Beyt-i Makdis, neşeli güven içinde Kutsal Beyt-i Atik ise güvensiz.*
- 6 *Çevreni atlarının tırnaklarının kuşatması ve el-Hatim ile Zemzem'in musibete uğraması seni mutlu mu eder?*
- 7 *İçlerinde her gün kitabın okunup ve hürmet edildiği halde Müslümanlar nasıl zelil olur?*
- 8 *Peygamberin mahzun, Kâbe'n utancından başını eğmiş, hakikat Ensarları ise uyumakta.*
- 9 *İsyan ettik, aykırı davrandık sen de adilce bizi cezalandırdın. Bu gün hakkımızda merhametsiz kimse gibi hükmettin.*

3.2. Hafız İbrahim'in Şiirlerinde Farklı Etnisite Mensuplarına Ortak Yaşama Çağrısı

Hafız İbrahim, "Japon-Rus Savaşı" isimli kasidesinde Rusların, Japonya'ya saldırısını ele almakta ve saldırıya uğrayan taraf olması nedeniyle Japonların yanında yer alarak bu saldırıyı anlatmaktadır. Bu saldırıda Rus halkının değil, yöneticilerin suçlu olduğunu belirterek tüm yaşananlara rağmen Rus halkına düşmanlık beslenmemesi gerektiğini Rus halkının da aldatıldığını şöyle belirtir: [Seri]⁶⁴

1	أَسَاحَةُ لِحَرْبِ أَمِّ حَشْرُ	وَمَوْرِدُ الْمَوْتِ أَمِّ الْكَوْثُرِ
2	وَهَذِهِ جُنْدٌ أَطَاعُوا هَوَى	أَرْبَابِهِمْ أَمِّ نَعَمٍ تُنْحَرُ
3	لِلَّهِ مَا أَفْسَى قُلُوبِ الْأَلَى	فَأَمُوا بِأَمْرِ الْمَلِكِ وَاسْتَأْتَرُوا
4	وَعَزَّهْمُ فِي الدَّهْرِ سُلْطَانُهُمْ	فَأَمَعْنُوا فِي الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرُوا

- 1 *Savaş meydanı mı yoksa mahşer mi? Ölümün mü yoksa Kevser'in membaı mı?*
- 2 *Bunlar efendilerinin arzusuna itaat eden askerler mi yoksa boğazlanan kurbanlıklar mı?*
- 3 *Vallahi, sultanlık işini yerine getirip amacına ulaşan kimselerin kalpleri ne katıdır!*
- 4 *Sultanlıkları dünya konusunda onları aldattı da yeryüzünde aşırı gittiler ve sömürdüler.*

⁶⁴ Hafız İbrahim, *Divânu Hâfîz*, 323.

Aynı kasidenin 12. beytinde insanın sınır tanımaz tamahının denizlerdeki varlıklara kadar ulaştığını belirtmekte ve bu nedenle bu tamahın bir sınırı olması gerektiğini şöyle ifade etmektedir: [Seri]⁶⁵

12 وَمِيرَتِ الْحِيتَانُ فِي بَحْرِهَا وَمَطْمَعُ الْإِنْسَانِ لَا يُقَدَّرُ

12 *İnsanın arzusu gerçekleşmediği halde denizi içinde balıklara ulaştı.*

Yaşananlardan her iki tarafın da zarar gördüğünü ifade etmek için kayıpların büyüklüğünü aynı kasidenin 19. ve 20. beyitlerinde şu şekilde ifade etmektedir: [Seri]⁶⁶

19 أَضْحَى رَسُولُ الْمَوْتِ مَا بَيْنَهَا خَيْرَانَ لَا يَدْرِي بِمَا يُؤْمَرُ

20 عَزْرِيْلُ هَلْ أَبْصَرْتَ فِيْمَا مَضَى وَأَنْتَ ذَاكَ الْكَيْسُ الْأَمْهَرُ

19 *Ölüm elçisi aralarında emredildiğini bilmez bir halde hayret içinde kaldı.*

20 *Ey Azrail! Sen zeki ve mahir olduğun halde olanı gördün mü?*

Dünya hayatının keyfiyeti düşünüldüğünde, tüm yaşananların insanlığa bir faydası olmadığını aynı kasidede şöyle ifade eder: [Seri]⁶⁷

34 إِنْ لَمْ تَرَوْا فِي الصُّلْحِ خَيْرًا لَكُمْ فَالدَّهْرُ مِنْ أَطْمَاعِكُمْ أَقْصَرُ

34 *Eğer barışta kendiniz için hayır görmüyorsanız, zaman emellerinizden daha kısadır.*

Rusların Japonya saldırısında "Japon Güzeli" isimli bir kaside kaleme almış ve bir şair olarak Japonlara desteğini dile getirmiştir. Bir Japon kızının savaş hakkındaki düşüncelerini ve onun cesaretini işlediği kasidenin üç beyti şöyledir: [Remel]⁶⁸

31 أَنَا يَا بَابِيَّةُ لَا أَنْفِي عَنْ مُرَادِي أَوْ أَدْوَقَ الْعَطْبَا

32 أَنَا إِنْ لَمْ أَحْسِنِ الرَّمِيَّ وَمَلَّ تَسْتَطِيعُ كَفَّاي تَقْلِيْبُ الطُّبَا

⁶⁵ Hafız İbrahim, *Divânu Hâfîz*, 323.

⁶⁶ Hafız İbrahim, *Divânu Hâfîz*, 323.

⁶⁷ Hafız İbrahim, *Divânu Hâfîz*, 323.

⁶⁸ Hafız İbrahim, *Divânu Hâfîz*, 327.

33 أَخْدِمُ الْحَرْحَى وَأَفْضِي حَقَّهُمْ وَأُوَاسِي فِي الْوَعَى مَنْ نُكِبَا

- 30 *Kavmim ölüm suyunu içmek istiyor. Sen beni içmemeye nasıl çağırırsın?*
- 31 *Ben bir Japon kızım. Ben ölümü tadana kadar dönmem muradımdan.*
- 32 *Ben eğer iyi atış yapmaz ve avuçlarım kılıcın keskinliğini çeviremez ise de*

Hafız İbrahim, kendi döneminde meydana gelen Almanya'nın Fransa'ya saldırısını ele alırken, Almanya İmparatoruna hitap ederek "Almanya İmparatoru İkinci Wilhem'e" isimli bir kaside kaleme almış ve yaşananların nedeninin adaletten uzak sadece bir haset duygusunun eseri olduğunu şöyle ifade etmiştir: [Kamil] ⁶⁹

1 لِلَّهِ آتَاژ هُنَاكَ كَرِيمَةً حَسَدَتْ رَوَاعِ حُسْنِيهَا بِرِيلِي
2 طَاحَتْ بِهَا تِلْكَ الْمَدَافِعُ تَارَةً لَمَّا أَمَرْتُ وَتَارَةً زَيْلِي
3 مَاذَا رَأَيْتَ مِنْ التَّبَالَةِ وَالْعَلَا فِي عُدْمِهِنَّ وَكُلُّهُنَّ عَيْوُنُ
4 لَوْ أَنَّ فِي بَرِيلِي عِنْدَكَ مِثْلَهَا لَعَرَفْتُ كَيْفَ نُجْلِيهَا وَتَصُونُ
5 إِنْ كُنْتَ أَنْتَ هَدَمْتَ رِمْسَ فَيَانَهُ أَوْدَى بِمَجْدِكَ رَكْنُهَا الْمُؤْهُونُ

- 1 *Allah'a yemin olsun, burada, Berlin'in harikalarını kışkandığı, güzel izler var!*
- 2 *Emrettiğinde, bir keresinde toplar bir keresinde de Zeplin onlara vurup yok etti.*
- 3 *Onların yokluğunda tümü güzel şeyler olan şeref ve yücelikten ne gördün.*
- 4 *Eğer Berlin'de yanında onun gibisi olsaydı, onu nasıl yücelteceğini ve koruyacağını bilirdin.*
- 5 *Eğer sen Reims'i yıkmışsan, onun zayıf temeli senin şanını götürdü.*

⁶⁹ Hafız İbrahim, *Divânü Hâfız*, 399.

Hafız milletler arasındaki çekişmelerin adâlet ölçeğinde çözülmesi gerektiğine, savaşın bir çözüm olmadığına inanır. Bir milletin başka bir milletin kaynaklarını haksızca kullanması anlamına gelen sömürgecilğe karşı çıkar. Aynı kasidede bu düşüncelerini şöyle ifade eder: [Kamil]⁷⁰

- 16 فَعَلَامَ أَزْهَمْتَ الْوَرَى وَأَثَرَتَهَا شَعَوَاءَ فِيهَا لِلْهَالِكِ فُنُونُ
 17 تَاللهِ لَوْ نُصِرْتَ جُبُوشِكَ لَأَنْطَوَى أَجَلُ السَّلَامِ وَأَقْفَرَ الْمَسْكُونُ
 18 سَبْعُونَ مِليُونًا إِذَا وَزَعَتْهَا بَيْنَ الْحَوَاضِرِ نَالْنَا مِليُونُ
 19 وَيَلٌ لِمَنْ يَسْتَعْمِرُونَ بِأَلَادُهُ الْمَحْطُ أَيَسُرُّ خَطْبُهُ وَاهْوُونُ

- 16 *Neden dolayı insanları yordun ve içinde yok olmanın türlü çeşitleri olan kızgın savaşı çıkardın?*
- 17 *Allah' yemin olsun, eğer orduların zafer kazanırsa, barışın eceli dürülecek ve oturlan yerler boşalacak.*
- 18 *Eğer yetmiş milyonu dağıtsan, şehirlerarasında bize milyon düşer.*
- 19 *Yazıklar olsun memleketi sömürülenlere! Yokluk ve alçaklık onun en kolay işidir.*

İtalya'nın Trablus'a saldırısını ele aldığı "Trablus Savaşı" isimli kasidesinde saldırının hiçbir haklı gerekçesinin olmadığını belirtmiştir: [Remel]⁷¹

- 1 طَمَعُ الْقَمَى عَنِ الْعَرَبِ اللَّتَامَا فَاسْتَفِقُ يَا شَرْقُ وَاحْدَرُ أَنْ تَنَامَا
 2 وَاحْمِلِي أَيُّهَا الشَّمْسُ إِلَى كُلِّ مَنْ يَسْكُنُ فِي الشَّرْقِ السَّلَامَا
 3 وَاشْهَدِي يَوْمَ التَّنَادِي أَنَّنَا فِي سَبِيلِ الْحَقِّ قَدِمْنَا كِرَامَا
 4 مَادَتِ الْأَرْضُ بِنَا حِينَ انْتَشَتِ مِنْ دَمِ الْقَتْلَى حَلَالًا وَحَرَامَا

- 1 *Batıdan örtüyü açan bir tamah... Uyan ey doğu, uyumaktan sakın!*
- 2 *Ey güneş, doğuda her oturana selam gönder!*

⁷⁰ Hafız İbrahim, *Divānu Hâfız*, 399.

⁷¹ Hafız İbrahim, *Divānu Hâfız*, 383.

- 3 *Kıyamet gününde şahit ol ki; biz Hak yolunda şereflice can vermişiz!*
- 4 *Yer, öldürülenlerin helal haram kanlarıyla sarhoş olduğunda bizimle sallandı.*

Aynı kasidede saldırıyı hiçbir haklı sebebe dayanmaksızın gerçekleştiren İtalyanların uluslararası hukuku çiğnemesini ve vahşetlerinin ulaştığı seviyeyi şöyle ifade eder: [Remel]⁷²

5	عَجَزَ الطُّيَّانُ عَنْ أَبْطَالِنَا	فَأَعْلَوْا مِنْ دَرَارِينَا الْحُسَامَا
6	كَبَّلُوهُمْ قَتَلُوهُمْ مَثَّلُوا	يَدَوَاتِ الْحَدْرِ طَاحُوا بِالْيَتَامَى
7	ذَبَحُوا الْأَشْيَاحَ وَالزَّمَنَى وَمَ	يَرْحَمُوا طِفْلاً وَمَ يُبْقُوا غُلَامَا
8	أَخْرَفُوا الدُّورَ اسْتَحَلُّوا كُلَّ مَا	حَرَمْتَ لَاهَائِي فِي الْعَهْدِ اخْتِرَامَا

- 5 *İtalyanlar Kahramanlarım karşısında aciz kaldılar da kılıcı zürriyetlerimize defalarca içirdiler.*
- 6 *Onları kelepçelediler ve müste yaparak öldürdüler. Örtü sahiplerini (kızları) ve yetimleri yok ettiler.*
- 7 *Yaşlıları, zayıfları boğazladılar, hiçbir bebeğe acımadılar, hiçbir çocuk bırakmadılar.*
- 8 *Evleri yaktilar, Lahey sözleşmesindeki her yasağı çiğnediler.*

İtalya'nın Beyrut saldırısını konu edindiği "Şiir Tiyatrosu" isimli kasidesinde, hayatın gerçekleri göz önüne alındığında insanoğlunun hırslarının boş hevesler olduğunu dile getirir ve zulme uğramış Japon halkını örnek göstererek zalimlerle mücadele edeceklerini tiyatronun ana karakteri olan yaralı bir Beyrutlunun kelimelerinden şöyle ifade eder: [Remel]⁷³

38	يا لَيْتَنِي مَ أَعَاخَلَن	بِالْمَوْتِ قَبْلَ الْأَوَانِ
39	حَتَّى أَرَى الشَّرْقَ يَسْمُو	رَعْمَ اعْتِدَاءِ الزَّمَانِ
40	وَيَسْتَرِدُّ جَلالاً	لَهُ وَرُفْعَةً شَانِ

⁷² Hafız İbrahim, *Divānu Hâfız*, 383.

⁷³ Hafız İbrahim, *Divānu Hâfız*, 383.

41	وَلْيَعْلَمَ	الْعَرَبُ	أَنَا	كَأُمَّةٍ	الْيَابَانِ
42	لَا تَرْتَضِي	الْعَيْشَ	يَجْرِي	فِي	ذِلَّةٍ وَهَوَانٍ
43	أُرَاهُمْ	وَأُخْرَجُونَا	أَنْزَلُونَا	مَنَازِلَ	الْحَيَوَانِ
44	وَأُخْرَجُونَا	جَمِيعاً	عَنْ	رُثِيَّةٍ	الْإِنْسَانِ
45	وَسَوْفَ	تَقْضِي	عَلَيْهِمْ	طَبَائِعُ	الْعُمَرَانِ
46	فَيُصْبِحُ	الشَّرْقُ	عَرَباً	وَيَسْتَوِي	الْحُنَافِقَانِ
47	لَاهُمْ	جَدُّ	فُؤَانَا	لِخِدْمَةِ	الْأَوْطَانِ
48	فَنَحْنُ	فِي	كُلِّ	نَشْكُو	بِكُلِّ لِسَانِ
49	يَا قَوْمَ	الْجَبِيلِ	عَيْسَى	وَأُمَّةٍ	الْقُرْآنِ
50	لَا تَقْتُلُوا	الدَّهْرَ	حِقْدًا	فَالْمَلِكُ	لِلدَّيَّانِ

38 *Ah keşke, ölüm anından önce ölmeye acele etmeseydim.*

39 *Çağın düşmanlığına rağmen Doğunun yüceltiğini görene dek.*

40 *Yüceltiğini ve yüce konumunu geri alana dek...*

41 *Batının, bizim Japon milleti gibi olduğumuzu bilmesi için...*

42 *Zillet ve alçaklık içinde geçen bir hayata razı olmayız.*

43 *Onların bizleri hayvan yerine koyduğunu görüyorum.*

44 *Hepsi bizi insan rütbesinden çıkarıyor.*

45 *Ümranın kanunu onları yok edecek.*

46 *Doğu, Batı olacak, iki ufuk eşit olacak.*

- 47 *Allah'ım, vatanlarımıza hizmet için kuvvetimizi yenile.*
- 48 *Biz, tüm dilde, her tarafta şikâyet ediyoruz.*
- 49 *Ey İsa'nın İncil'inin milleti ve Kur'an'ın ümmeti!*
- 50 *Sakın üzölmeyin! Saltanat ed-Deyyan'ındır.*

Aynı kasidede yaşananların Batı'nın da XX. Yüzyılda ortaya attığı evrensel değerler çerçevesinde çözölməsi gerektiğini, özelde Beyrutlu Arap halkın, genelde doğulu Müslöman halkların bu değerleri çiğnemediğini ve özünde saygı duyduğunu şöyle ifade eder: [Remel]⁷⁴

64	أَفْ لَقَوْمٍ جِيَاعٍ	قَدْ أَرَعَجُوا الْعَالَمِينَ
65	قَرَاهُمْ أَتَيْنَ حَلُوا	ضَرَبَ يَقْدُ الْمُثُونَا
66	عَقُوا الْمُرْوَةَ هَدُوا	مَفَاخِرِ الْأَوْلِينََا
67	عَاتُوا فَسَادًا وَفَرُوا	يَسْتَعْجِلُونَ السَّفِينَا
68	وَأَلْبَسُوا الْعَرَبَ حَزِينًا	فِي قَرْبِهِ الْعِشْرِينََا
69	وَأَلْجَمُوا كُلَّ دَاعٍ	وَأَخْرَجُوا الْمُصْلِحِينََا
70	فَيَا أُرَيْثُهُ مَهْلًا	أَيْنَ الَّذِي تَدَّعِينَا
71	مَاذَا تُرِيدِينَ مِنَّا	وَالدَّاءُ أَمْسَى دَفِينَا
72	أَيْنَ الْحَضَارَةُ إِنَّا	بِعَيْشِنَا قَدْ رَضِينَا
73	لَمْ نُؤْذِ فِي الدَّهْرِ جَارًا	وَلَمْ نُحَاتِلْ خَدِينَا

64 *Yazıklar olsun Dünyayı ifsat eden aç bir topluma!*

65 *Nereye girerlerse, ikramları sırtları parçalayan bir darbedir.*

⁷⁴ Hafız İbrahim, *Divânu Hâfîz*, 383.

- 66 *İnsanlığı çiğnediler, geçmişlerin övündüklerini yıktılar.*
- 67 *İfsat ettiler ve gemilerle acele ederek kaçtılar.*
- 68 *Yirminci yüzyılında Batıya utanç giydirdiler.*
- 69 *Her çağırıcıyı gemlediler. Reformcuları utandırdılar.*
- 70 *Ey Avrupa, yavaş ol. Bize iddia ettiğin nerede?*
- 71 *Bizden ne istiyorsun? Hastalık (yara) derin oldu.*
- 72 *Nerede medeniyet? Biz yaşantımıza razıyız*
- 73 *Zaman da hiçbir komşuyu üzmedik. Hiçbir dostu aldatmadık.*

SONUÇ

Siyasî tarihine bakıldığında Mısır'da, pek çok devletin kurulduğu görülür. Bu devletlerin yöneticilerinin de farklı ırklardan oluşu, farklı etnik kimliğe sahip halkları Mısır'a göç etmeye sevk etmiş ve bu etnik çeşitlilik, Mısırlılarda ortak yaşama kültürünün gelişmesine neden olmuştur. Osmanlı Devleti'nin yıkılış döneminde yaşayan Hafız, Mısır'ın işgalini yaşamış, I. Dünya Savaşı'na şahitlik etmiştir. Bu dönem Batı toplumu tarafından Doğu toplumuna savaş açıldığı ve özellikle Müslüman halkların acı çektiği bir dönemdir.

Hafız İbrahim bir şair olarak toplumun duygularını şiirlerine taşımış yaşanan acıları dile getirmiştir. Saldırgan batı devletlerinin yöneticilerini hedef almıştır. Ancak batı medeniyetinin tümünü veya batı halklarını ya da müntesibi oldukları dini hedef almamış aksine batı medeniyetinin savunduğu değerlerin ve müntesibi oldukları dinin emirlerinin uygulanmasını arzulamış bunu da şiirlerinde dile getirmiştir. Zalim devletlerin halklarına veya halkların bağlı olduğu dinlere karşı nefret dilini kullanmamıştır. İtalyanların Trablus'a ve Beyrut'a saldırılarının yanında Fransa'nın bombalanmasından ve Rusların Japonya'ya saldırmamasından

duyduğu rahatsızlık onun evrensel değerlere bağlılığının ve birlikte yaşama kültürünü içselleştirdiğinin kanıtıdır.

Hafız İbrahim'in bu fikri yapısında müntesibi olduğu İslam dinin de etkisi büyüktür. Müslüman doğu coğrafyasındaki diğer şairlerin şiirlerinin de incelenmesi ve toplumun hem önderi hem de bir aynası olan şairlerin şiirlerindeki farklı etnik yapı ve inançlarla birlikte ortak yaşama kültürünün yansımalarının ortaya çıkarılması genelde Müslüman halkların özelde Osmanlı Devleti'nin diğer halklara ve inanç mensuplarına bakışını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, sad. DüNDAR GÜNDAĞ, 6 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1984.

Avcı, Casim, "Mısır (Başlangıçtan Bizans Dönemine Kadar)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29/557-559, Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Becker, C. H., "Mısır (Fetihten Osmanlılar Devrine Kadar)", çev. A. Adivar vd. *İslam Ansiklopedisi*, 8/218-242, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.

Bedvî, Cemal, *Nezarât fi Târîhi Mısr*, Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2. Basım, 1994.

Cezar, Mustafa & **Sertoğlu**, Mithat (ed.), *Mufassal Osmanlı Tarihi*, 6. Cilt, İstanbul: Güven Yayınevi, 1. Basım, 1971.

Dayf, Şevkî, *el-Edebu'l-'Arabıyyu'l-Mu'âşır*, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 4. Basım, 1971.

Emecen, Feridun, "Mercidâbık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29/174-176, Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Emin, Ahmet, "Mukaddime", *Dîvânu Hâfız İbrâhîm*, thk.. Ahmed Emin vd, Kahire: el-Heyetu'l-Mısrıyyetu'l-'Âmme li'l-Kuttâb, 3. Basım, 1987.

el-Fâhûrî, Hännâ, *el-Câmi' fi Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî el-Edebu'l-Hadîs*, Beyrut:

Görgün, Hilal, "Mısır (Başlangıçtan Bizans Dönemine Kadar)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29/555-557, Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Hafız İbrahim, *Dîvânu Hâfız İbrâhîm*, thk., Ahmed Emin vd, Kahire: el-Heyetu'l-Mısrıyyetu'l-'Âmme li'l-Kuttâb, 3. Basım, 1987.

İbn Mucaffâ', Severus, *Târîhu Mısr min Bidâyeti'l-Karni'l-Evveli'l-Mîlâdî hattâ Nihâyeti'l-Karni'l-İsrîn*, thk. Abdulaziz Cemaluddin, Kahire: Mektebe Medbûlî, 1. Basım, 2006.

İplikçioğlu, Bülent, *Eskiçağ Tarihinin Anahatları*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 2. Basım, 1990.

Kânî, Muhammed İsmail, "Mukaddime", *Dîvânu Hâfız İbrâhîm*, thk.. Ahmed

Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, 7 Cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Basım, 1983.

Karpat, Kemal H., *Kısa Türkiye Tarihi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2012.

Koprıman, Kâzım Yaşar, *Mısır Memlûkleri Tarihi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.

Kramers, J. H., "Mısır (Osmanlılar Devri)", çev. A. Adıvar vd., *İslam Ansiklopedisi*, 8/242-250, Milli Eğitim Basımevi, x. Basım, 1979.

Kuşçu, Ayşe Dudu, *Eyyûbî Devleti Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.

Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: Timaş Yayınları, 27. Basım, 2008.

Öztuna, Yılmaz, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 9. Cilt, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1994.

Runciman, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret İşıltan, 3. Cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.

es-Seyyid, Seyyid Muhammed, "Mısır (Osmanlı Dönemi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29/ 563-569, Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Şeşen, Ramazan, *Eyyûbîler (1169-1260)*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.

----- *Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1983.

----- *Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet*, İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.

Tomar, Cengiz, "Mısır (Fetihten Osmanlı Dönemine Kadar)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29/559-563, Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 6 Cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 5. Basım, 1983.

Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 1992.

ez-Zeyyât, Ahmed Hasen, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 7. Basım, 2004.

**VAROLUŞÇU EDEBİ METİNLERİN MUHAFAZAKAR
TOPLUMUN DÖNÜŞÜMÜ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ**

Fatma ÇİÇEK

İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri

Bilim Dalı

ftmccck21@hotmail.com

***The Effects of Existential Literary Texts on Transformation of
Conservative Society***

Abstract

Existentialism as a philosophical movement, born in France and XX. It has influenced Europe all over the century. Existentialism, which is seen to be nourished from different cultures and colored with each passing day, continues to spread by means of culture and art. This spread, which can be called as a kind of existential invasion, leads to a transformation that includes the conservative mass, especially in the present day when the people who have problems in terms of making sense of their lives are increasing. This transformation, which began in the form of questioning the ancestors and having a more scientific point of view in the children of the conservative generation, was so different that it reached a religious indifference. Existential literary texts; Although it possesses integrative functions in terms of gaining critical perspective and emphasizing the value of the individual in society, it also causes the individual to be alienated from society and finally to himself/herself because it increases the pessimistic moods in which meaning is gradually lost. In this paper, the relationship between the existentialist philosophy and the literary works that this philosophy has spread to the masses are discussed.

In this study; existentialist thinkers and their most popular works, Sartre's Nausea, Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra, Kafka's The Metamorphosis, Albert Camus's The Stranger and Stefan Zweig's The Story of a Collapse are analyzed by content analysis. Sartre; In Nausea, he puts his anti-social ideas from the language of Monsieur Roquentin with his "absurd philosophy" which sees existence as meaningless. On the other hand, prose, poetry or novel can not be included in one of the genre of the book called Thus Spoke Zarathustra, Nietzsche's mental and

physical disorders in the midst of a work that he wrote among the cult books. This work, written in discrete terms, has the appearance of a sacred text prepared for the super-human candidates who want to make sense of their existence. The aphorisms of the author, like the verses of the sacred text, send messages to the advanced ages. In The Metamorphosis, on the other hand, it is rebelling against the vending machines that modern humans are transforming / transforming through the metaphor of "insect". Kafka handles the fact that small human beings, who produce the big system, have become alienated by entering the control of that system with a sad background. For Meursault, which Camus conceived as a stranger to society, nothing mattered, feared or respected for the common man. There is nothing to care about in this life, including the fact that it is to be executed for this character. The Stranger, go beyond the other works in terms of the separation of consciousness from the outside world and from the self in terms of reaching the dimension that will host the self. Finally, in the story of the collapse of a woman who lost her power in the French aristocracy, Zweig conforms to existential mentality. In this story, a bitter experience of the fact that one day "will be made meaningless and forgotten despite the fact that life is made up of entertainment and pretentiousness is dealt with through a female figure who is left out of sociality.

Keywords: Existentialism, Religious Transformation, Alienation, Integration, Literature

Giriş

Edebiyat, felsefe ve dinin kesiştiği bir alanın, din sosyolojisinin bakış açısıyla ele alındığı bu çalışma daha kapsamlı yapılabilecek başkaca çalışmalara teorik bir başlangıç sunmayı amaçlamaktadır. İlmihal okumanın tatmin ettiği bir önceki nesle nazaran, y ve z kuşakları olarak literatürde yerini almış olan yeni nesil, dindarlığını daha farklı düzlemde konumlandırmaktadır. Yeni internet teknolojisiyle birlikte, en ücra fikirlerle dahi baş döndürücü bir hızla etkileşime geçen yeni nesil muhafazakarlar; özellikle dünya genelinde artış gösteren varoluşçu felsefeyle dini sentezleyerek yeni dindarlık formları geliştirmektedir. Bu yeni dindarlık formlarının baskın karakterleri, toplumsal olana tepki gösterme ve "insan"ın kendi başına bir değer olması olarak ifade edilebilir.

Batı dünyasının aşına olduğu söz konusu değerlerin, muhafazakar camiada görünür hale gelmesi bir çeşit kafa karışıklığını da beraberinde getirmiştir. Batı'dan alınan modernleşmenin İslami kesim üzerindeki etkileri, yaş gruplarına ve eğitim düzeylerine göre farklılık göstermektedir. Eğitimi olmayan bir önceki kuşak fertlerinin geleneksel halk dindarlığıyla tatmin olmayan muhafazakar gençliğin moderniteyi anlamlandırması, iki yönlü olmuştur. Muhafazakar gençlik öncelikle; felsefe, sosyoloji,

antropoloji, kuramsal siyaset ve iktisat alanında okumalar yaptıkça, din anlayışında bir çeşit modernleşme yaşamıştır. Dinselliği, nedensellik ve rasyonalite üzerine kurgulayan gençliğin; Batı'daki düşünsel gelişimiyle paralel bir biçimde "post" süreçlerle karşılaşması; modernitenin başlattığı değişimi farklı bir zeminde sürdürmüştür. Bir önceki aşamada muhafazakar gençliğin mutlak hakikat iddiası; Dilthey, Derrida, Foucault, Gadamer gibi tarihselci düşünürlerin tanınmasıyla/okunmasıyla bir parça sarsılmıştır. Halihazırda zihinlerdeki bu *post-sarsılma* devam etmekte olup, felsefi hermenautik alanındaki düşüncelerin muhafazakar kitle üzerindeki etkileri oldukça fazladır.

Bahsedilen felsefi-hermenautik-antipozitivist eserlerin akademik camiada olan düşünsel etkisinin kısmi olduğunu söylemekte fayda vardır. Zira söz konusu dönüşüm sınırlı bir akademisyenler veya konuya ilgi duyan araştırmacılar üzerinde etkili iken; post-süreçlerin, okur-yazarlık seviyesi yüksek olan genel bir kitle üzerindeki kalıcı etkileri, edebi eserler vasıtasıyla olmuştur. Bu eserler büyük oranda günlük yaşantıları ve alışkanlıkları derinden etkiler.¹ Henüz lise seviyesinde pek yaygın olmasa bile üniversite öğrencileri ya da mezunlar kitlesinin pek ilgi duyduğu varoluşçu edebi eserler, her geçen zaman diliminde yeni yayınevlerinden sayısı yüzlere yaklaşan basımlarla görücüye çıkmaktadır. Bunların satılma oranları ve toplumun genelinde gerçekleşen zihinsel dönüşümlerin paralelliği, yüksek okur-yazar kitlenin yaşama bakış açısını göstermektedir. Varoluşçu eserlere hakim olan ana temanın yalnızlaşma, bireyin kendisinin farkına varma, toplumsallık ve iktidar ilişkilerinin reddi, artan bireyselleşme ve hazzın amaç haline gelmesi gibi pek çok olgu ve durumdan bahsedilebilir.² Burada hem toplumsal yozluğun eleştirilmesi hem de bireyin kendini gerçekleştirmesinin önündeki eski değerlerin reddedilerek, haz ekseninde yeni toplumsallaşma biçimlerinin aynı anda görülmesi gerçeği gibi birbirine neredeyse zıt iki temayülün, aynı anda ortaya çıktığı görülmektedir. Bu çelişki, esasında post süreçlerdeki çeşitlilik ve özgürlük vurgusundan kaynaklanmaktadır. Yani post modern düşünme biçiminin doğasında bireyi belli bir kalıba sokma düşüncesi olmadığından, bireylerin varoluşlarını anlamlandırma biçimlerinde meydana gelen farklılık/kimi zaman çelişki, normal görülmektedir.

Post modernitenin etkilediği seküler kitlenin yanı sıra muhafazakar kitlenin de benzer şekilde zihinsel dönüşüm yaşadığını belirtmek gerekir. Son dönemlerde, muhafazakar gençliğin dindarlığının geleneksel camiada sıkça eleştiriye uğraması, hatta bir çeşit dinden çıkış olarak lanse edilmesi, bu yeni durumun varlığını henüz kemale erdirmediğini göstermektedir. Üstelik, post modernitenin İslami camiaya eklenmesi, din algısında da radikal değişiklikler yapmıştır. Örneğin muhafazakar üniversite gençliği, "camide kadınların erkeklerle aynı ortamda namaz kılmama" olgusunu

¹ Sabri F. Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, (İstanbul: Derin Yayınları, 2006), 23-24.

² Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, (İstanbul: Say Yayınları), 36, 46-47, 53.

tartışmaya açıp, yeni taleplerde bulunabilmiştir.³ Bu taleplerde eski toplumsallaşma biçiminin eleştirilmesi ve yeni değerlerin idamesi istenirken, din olgusu reddedilmemekle birlikte ona farklı bir açılım getirilmektedir. Elbette bu kadın odaklı talep ve uygulamalarda, modern kadın hakları ve post modern feministik söylemlerinin etkileri yadsınamaz. Ama nihayetinde bu yeni söylemlerle İslami öğretilerin sentezlendiği de toplumsal bir vakıa olarak ortaya çıkmaktadır. Bir başka örnekte, hukukun iflas ettiği söylemini dillendiren muhafazakar gençliğin “Ömer’in Adaleti” gibi klasik bir söylemle değil, kimi zaman mizah kimi zaman da umutsuz bir acıyla, Kafka’nın “Davası” üzerinden yozlaşmış düzene karşı isyan ettiği görülür.

Öte yandan gün geçtikçe artan oranda hayatın anlamı sorgulanırken, her şeyin anlamsız olduğu yönündeki varoluşçu etki “Tanrı bizi niçin yarattı? Sorusunda düğümlemektedir. Bu soru elbette önceki dönemlerde de zihinleri kurcalamış bir soru olabilir. Ancak bu yüzyıl için bu sorunun daha farklı nedenleri ve sonuçları bulunmaktadır. Örneğin, önceki nesillere “Gizli bir hazine idim, bilinmek istedim” kutsi hadisiyle söz konusu soruya cevap vermek yeterince tatmin edici ise de günümüzde bu cevaba karşı yeni sorgulamalar yükselmektedir: “Tanrı bilinmeği neden ister, bilinmeye neden ihtiyaç duyar?” Bu soruya cevap vermeye çalışan muhafazakar genç, varoluşçuluğun ilklerinden olan Nietzsche’ye müracaat etmek zorunda kalmaktadır. O böylece varoluşun, hiç var olmama karşısında yine de “kötünün iyisi” olduğu inancını Nietzsche’den alıntılararak bir nebze olsun varoluşsal krizini yenmeye çalışır.

Çalışmanın ilk iki bölümünde varoluşçu felsefenin temel savları ile varoluşçuluğun muhafazakarlıkla olan ilişkisi teorik düzlemde ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise, İçerik analizi yöntemi kullanılarak varoluşçu felsefenin yansıdığı belli başlı edebi eserlerdeki dini ve ahlaki temsiller, yazarlarının yaşamlarıyla bağlantılı olarak ortaya konmuştur. Üçüncü bölümde ele alınan yazarlar ve incelemeye konu edilen eserlerine odaklanmakla birlikte, yazarlara ait varoluşçu felsefenin işlendiği diğer çalışmalara da bu felsefenin bütünlüklü bir biçimde görülmesi için değinilmiştir. Ancak burada belirtilmesi gereken husus, varoluşçu edebi eserlerin toplumun diğer kesimleri gibi muhafazakar yapıyı da etkisi altına alması ve değerlerde dönüşümlere yol açtığı gerçeğidir.

1. Ana Hatlarıyla Varoluşçu Felsefe Toplumsalın Reddi ve Yükselen Bireycilik

Varoluşun; uzun yıllar aile, devlet, siyaset, din ve eğitim gibi pek çok toplumsal kurum tarafından manipüle edilmesi, yirminci yüzyılda bireyin isyanıyla sonuçlanmıştır. Hegel’in de formüle ettiği gibi her tez nihayetinde antitezini doğurur, ardından bir şekilde her iki tezin ortasını bulma

³ Çubukçu, Başak, “Fatih Camii’nde Bir İlk... Kadınlar da Oradaydı...”, Habertürk (20 Mart 2018), <https://www.haberturk.com/tv/burasi-turkiye/video/fatih-camiinde-bir-ilk-kadinlar-da-erkeklerle-ayni-yerde-namaz-kildi/464460>.

girişimiyle bir çeşit uzlaşa sağlanır. Toplumsalın hegemonyası altında ne istediği/ne olduğu kendi aleyhine ve toplum lehine ötelenen “birey”in isyanı geç kalınmış bir hamle olarak değerlendirilebilir. Nitekim binlerce yıllık düşünce tarihinin son iki yüz yıllık döneminde bireyin sesini yükseltmesi çok yeni bir sosyal olgudur. Hümanizma ile başlayan bireycilik 19. Yüzyılın sonlarında yeni bir akımla farklı bir mecraya girmiştir. *Birey*’in özgürlüğü önündeki en büyük engelin eski değerler olduğunu kabul eden Nietzsche, “Bütün değerler yaratılmıştır ve bütün yaratılmış değerler benim. Ve gerçekten, artık ‘ben isterim’ egemen olmalıdır.”⁴ Hem değerlere hem de o değerlerin toplumsallığının egemenliğine başkaldırmıştır. Nihayetinde artık, birey kendi değerlerini ortaya koyarak, değerlerinin de yaratıcısı konumuna yükselmektedir.

“Erdemlerin hepsi bireysel, fakat kötülüklerin hepsi toplumsaldır.”⁵ diyen Kafka meşhur kötümser üslubunu adeta coşturmuştur. Ona göre kötülüklerin hepsi toplumdan, toplumsallıktan çıkarken; iyilik ve erdem daima birey tarafından yaratılır. Bu nedenle de erdem için yalnızlık, bireysellik ve kendi-başinalık gerekmektedir. Şayet kötülük yok edilmek isteniyorsa, Kafka bunun için toplumsal düzeni hedef göstererek yıkılması alternatifini göstermektedir. Kafka; toplumsal olana yaptığı eleştirilerini Dava’da, hakimler, avukatlar ve yasalar üzerinden siyasal düzlemde sürdürmekte, kadın gördüğünde peşinden koşan Hakimler ve onların pornografik kitaplardan oluşan yasa kitaplarını tiksinti verici bularak, bu düzende yargılanmayı reddetmektedir.⁶

Yine Kafka’da alışılmış toplumsal kalıplarının dışına çıkanların marjinalliği hüznü ve karamsar bir dille ifade edilir. Eserlerinde varoluşun farkına varan uç tiplerin, çoğunlukla bu saçmalığı daha fazla sürdürmeyip ölümü seçtikleri ya da ölüme terkedildikleri temasını işleyen Kafka, “oyunun dışına” çıkanların uğradığı toplumsal dışlanmaya vurgu yapar. Varoluşunun farkına varan birey toplumsal düzlemde, toplumun dışına çıkmakta ve yalnızlaşmaktadır. Yolunu kaybettiği açıkça belli olan, insanın en fazla acıyabileceği ama yardım edemeyeceği böyle bir adama ne yazılabilirdi ki?”⁷ derken, toplumdan yalıtılsa da bu karamsar yalnızlığı içinde bireyin yine de en özgür halinde olduğuna değinir.

Varoluşsal güçlü gözlemler yapan Sartre, hayatlarında sadece Pazar günlerini kısmen renkli geçiren sürüden tiksindir. Pazar gününün verdiği kısmi toplumsallaşma, günün kararmasıyla birlikte, sürünün içindeki varoluşun küçük kısıntısıyla birlikte yok olmaktadır. Böylece insanlar robotik yaşantılarına geri dönüp, hiçbir şeyi anlamadan, anlamsızlığın farkına varamadan ölümler gibi yaşamaya devam edecektir. “Ardımda, kentin

⁴ Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt, Çeviren belirtilmemiş, (Ankara: Tutku Yayınevi, 2011), 22.*

⁵ Franz Kafka, *Aforizmalar, Çev. Yekta Majiskül, (İstanbul: AltıKırkbeş Yayınları, 2012), 57.*

⁶ Franz Kafka, *Dava, Çev. Hasan İlhan, (Ankara: Alter Yayınları, 2012), 54-55.*

⁷ Franz Kafka, *Ceza Sömürgesi, Çev. Evrim Tevfik Güney, (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2018), 77.*

içinde, geniş ve dümdüz yollarda, lambaların soğuk aydınlığında, yaman bir toplumsal olay can çekişiyordu, Pazar gününün bitişiydi bu.”⁸

Toplumsallık sahteliktir, aldatmacadır. Toplumsala maruz kalan bireyler, sistemin öylesine içine gömülmüştür ki toplum içindeki yalandan ibaret olan yaşamlarına bir zaman sonra kendileri bile inanmaya başlar. Nihayetinde “Topluluk içinde yaşayanlar, kendilerini, arkadaşlarına nasıl görünüyorlarsa aynalarda tıpkı öyle görmeyi öğrenmişlerdir.”⁹ Bu nedenle Sartre da diğer varoluşçular gibi, toplumsalın sahteci ve erdemsiz oluşuna, bireyselliğin ise gerçekliğe tekabül ettiği görüşünün temsilciliğini yapmaktadır.

Eleştirellikten “Saçma”nın ve “Anlamsız”ın Felsefesine

Varoluşçuluk; yirminci yüzyıl düşünürlerinin moderniteye güvensizliği ve başkaldırısının dikkat çekici bir sonucudur. Sanayi Devriminin insanlığı kurtaracak bilimsel gelişmeleri, iddia edildiği gibi insanlığı kurtarmamış aksine yıkımların şiddetini daha fazla artırmıştır. Peş peşe gelen iki dünya savaşında teknolojinin etkisiyle milyonların hayatını kaybetmesi, Avrupa’nın düşünsel temellerini de derinden sarsmıştır. Böylece, onca çaba, ahlak, devlet ve din gibi kurumlara rağmen, gidişatın daima kötüye doğru olması; bu kurumların eleştiriye tabi tutulmasına neden olmuştur. Söz konusu kurumların işlevleri ve bizatihi varlık sebepleri tartışmaya açılırken, gittikçe artan bir umutsuzlukla tüm o büyük anlatıların ve süslü ifadelerin işe yaramaz saçmalıklar olduğu kanaati güçlenmiştir.

Varoluşçuluğun doğuşunda etkili olan duygu ve düşünceler, küresel çapta gerçekleşen olumsuz yaşam tecrübeleridir. Bu olumsuzluklara isyan eden varoluşçular, toplumsal her türlü kurum ve eylemin karşısında bireyin özgürleşmesini ve kendini gerçekleştirmesini istemişlerdir. “İnsanın varlığı korkunç, yine de anlamsızdır... Ben İnsanlara varlıklarının anlamını öğretmek istiyorum: Bu anlam İnsanüstü’dür.”¹⁰ Sözlerini sarfederken Nietzsche’nin moderniteden yorgun düşmüş kitlelere koyduğu yeni hedef, insanın anlamsız olan varlığını bir parça olsun anlamlandırma çabasıdır. Mevcut haliyle aldığı nefesin dahi israf olduğu kitlenin/sürünün işe yarayan insanüstüne dönüşmesini, bu gerçekleşmeyecekse bile, insanüstünün gelişini hızlandırması gerektiğini dillendiren Nietzsche, çoğu zaman sert bir dil kullanır.

50’li yılları sığağı sığağına yaşayan Camus, “Herkes bilir ki hayat, yaşanmak zahmetine değmeyen bir şeydir.”¹¹ der. O halde bu anlamsızlığa mahkum olan insanların, onca basitliklerine rağmen çok büyük işler yapıyormuş gibi görünmesi de katlanması zor bir sahteliktir. Oluş; binlerce, milyonlarca olasılıktan herhangi birinin gerçekleşmesi ihtimali olduğundan bunda herhangi bir anlam ya da işaretin çıkarılması da aslında gereksiz ve anlamsız bir çabadır. Çünkü milyonlarca ihtimalden birini seçen kişinin onu

⁸ Jean-Paul Sartre, *Bulanık*, Çev. Selahattin Hilav, (İstanbul: Can Yayınları, 2019), 91.

⁹ Sartre, *Bulanık*, 38.

¹⁰ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, 16-17.

¹¹ Albert Camus, *Yabancı*, Çev. Samih Tiryakioğlu, (İstanbul: Can Yayınları, 2019), 103.

seçmesi tamamen kendi tercihiyken; bunda Tanrısal bir işaret görülmesi de varoluşçuluğa göre kuruntudur. Yani bizler, var olmak ve eylemde bulunmak üzere terk edilmişlerden başkası değildir.

“Özgürlükleri pencereden bakmaktan ibaret olan”¹² otomatlar, hayatın acımasız dişlileri arasında sıkışıp kalmıştır.

“Ölüm arzusu bilgeliğe kavuşulduğunun ilk belirtisidir. İçinde bulunulan yaşam katlanılmazdır, başka bir yaşam ise ulaşılmaz.”¹³

“Düşünüyorum öyleyse varım, varım çünkü düşünüyorum, peki niçin düşünüyorum? Düşünmek istemiyorum artık; var olmak istemediğimi düşündüğüm için varım, düşünüyorum... çünkü...”¹⁴

Kafka ve Sartre'dan alıntılanan üsteki cümleler, varoluşçuluğun temel karakteri olan umutsuzluk ve anlamsızlık temasını açık bir biçimde yansıtmaktadır. Sürünün varoluşsal gereksizliğinden ve anlamsızlığından bunalan düşünürler, kimsenin göremediğini görmenin verdiği korkunç acıyla sarsılmaktadır. Varoluşa maruz kalmaları ve istemese bile bunu düşünmek zorunda olmaları, çoğu zaman ölümün arzulanmasını da beraberinde getirmiştir. Kafka'nın eserlerinde ve Camus'da kahramanın ölümüyle kurtulması ve Zweig'in gerçekte intihar ederek yaşamına son vermesi, varoluşçu paradigmayla uygunluk göstermektedir. Öyle ki bu felsefeye göre hayat, katlanılmayacak kadar tiksinti verecek saçmalıkların bileşkesinden başka bir şey değildir.

2. Varoluşçu Edebiyat, Bireysellik ve Muhafazakarlık İlişkisi **Muhafazakar Gençliğin Bireysel Varoluşunu Anlamlandırma Çabası**

Muhafazakar gençliğin dindarlık nitelikleri ve düzeyleri üzerinde yapılan uygulamalı çalışmaların verilerden yola çıkarak, muhafazakarlığın modernite ile birlikte değişim ve dönüşüm yaşadığını ifade etmek mümkündür. Sekülerleşme tartışmalarıyla birlikte gittikçe daha fazla ele alınan bu konu, dindarlarda güçlü tutum değişiklikleri olduğu yönünde bulgulara sahiptir. Ancak, burada bütünüyle bir dinsizleşme değil, muhafazakarlığın yeni şartlara uyarlanması söz konusudur. Toplumda dine dönülmediği, aksine dinsellikten uzaklaşıldığı yönünde teoriler varken, bunun eksik bir değerlendirme olduğunu, yaşanan değişimin dinsellikten uzaklaşma değil, “melezleşme” olduğunu ifade edenler de bulunmaktadır.¹⁵ Böylece yeni kuşak muhafazakarlar, ara formüller geliştirerek iki yaşam tarzı arasındaki gelgitlere çözüm bulmaya çalışmaktadır.

Felsefi eserlerin yeni muhafazakar nesil tarafından benimsenmesi, toplumsal sorulara dar bir pencereden bakılması durumunu değiştirmiştir. Dünyanın kendi kasabasından ibaret olmadığını farkına varan dindar bireylerde, dışlayıcı değil daha çok kapsayıcı ve giderek çoğulcu anlayışlar

¹² Kafka, Franz, *Dönüşüm*, Çev. Evrim Tevfik Güney, (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2012), 66.

¹³ Kafka, *Aforizmalar*, 15.

¹⁴ Sartre, *Bulantı*, 153.

¹⁵ Celil Abuzer, *Üniversite Gençliğinin Değişen Din Algısı*, (İstanbul: İpek Yayınları, 2010), 150.

egemen olmaktadır. Bu bağlamda zihinsel bir dönüşüm geçiren Müslümanlar, sorgulamacı ve eleştirel düşünme biçimlerini giderek daha fazla benimsemektedir. Bu sorgulamacı bakış açısı zaman zaman dinden sapma olarak algılansa da, gittikçe daha fazla artan bir biçimde devam etmektedir.¹⁶ Nitekim belli bir çevrede yetişen, içe kapanık, “edepli” Müslüman imajı sosyal, farklı dünya görüşlerinden olan kişilerle dostluk kuran ve kendine has ahlak anlayışı geliştiren daha farklı bir dinsellik yönünde farklılaşmaktadır.

Yaşanan sosyal, ekonomik ve kültürel etkileşimler aracılığıyla, muhafazakar kitle kendi benliğini sorgulamaya başlamakta ve kendisini toplumsal yapı içerisinde yeniden konumlandırmaya çalışmaktadır. Bu yeni başlayan bir süreç olarak henüz kemale ermiş sayılmayan bir değişimdir. Ancak bu değişimde İkbâl’in de “Hodi Felsefesi”yle vurguladığı gibi eski tip toplumsallığa karşı çıkışlar başattır. Bireyin toplumsallığa feda edilmesini eleştiren Varoluşçuluğun 20. Yüzyıl başında ileri sürdükleri görüşler, 21. Yüzyıl muhafazakarları tarafından yeniden ele alınıp, kendi dinselilikleriyle harmanlanmaktadır. Elbette birey adedince bakış açısı olduğundan, varoluşçu felsefenin yansıdığı muhafazakarların da tek tip bir dönüşüm yaşadığını düşünmek hatalı olur. Bu kitle aile baskısına isyan bayrağını açıp bedensel ve zihinsel özgürlük elde etmeye çalışanlardan, siyasal baskılarla zihinlerin manipüle edildiğini düşünenlere dek çok renkli bir yapı arz etmektedir. Ancak hepsinde ortak olan tema, bireyin toplumsallığa kurban edilmesine karşı çıkarak kendini tanımasına fırsat verilmesi isteğidir.

Varoluşu Sorgulama Ekseninde Hazcı Kültürün Yükselişi ve Din

Bir Çöküşün Öyküsü’nün başkahramanı tasvir edilirken, “Yüreği kendini daima ana kaptırıyor, doğruyu söylerken yalan söylüyor ve aldatmak istediğinde dürüst oluyor: madamın her zaman tek bildiği, ne hissettiğiydi. Ve şimdi bütün damarlarından mutluluk ve coşku akıyordu.”¹⁷ Bu alıntı, şehir yaşamının sunduğu hazlara alışanların bunlarla nefes aldığı, bunlar olmaksızın yaşayamayacağı tespitini barındırır. Madamın şahsında şehirli burjuvazinin haz eksenli yapmacık yaşantısı hem deşifre edilmekte hem de sakınılması gereken bir şey olarak eleştirilmektedir.

Avrupa ve ABD menşeli hazza dayalı felsefenin, dünya genelinde cazibesinin artmakta olduğu görülmektedir. Kapitalizmin piyasada tutunması için tüketimi teşvik etmesi ve her geçen gün daha göz alıcı olan pek çok şeyin ihtiyaç duyulmasa bile mutlu olma adına satın alınması kitlelerin manipüle edilmesi, son dönemlerde varoluşçu felsefeyle harmanlanarak yeniden servis edilmektedir. Bu dönemde varoluşçuluğun “kendini gerçekleştirme”si; “hayatın tadını çıkarma”ya; “birey” vurgusu ise “bencilik”e dönüşmüş durumdadır. Varoluşçuluğun günümüzde tercih edilmesi, felsefenin genelini kabul etmekle birlikte, düşünürlerin temel

¹⁶ Atasoy Müftüoğlu, *İnsansız Dünyalar İnsansız Hayatlar*, (İstanbul: Mahya Yayınları, 2016), 88-89.

¹⁷ Stefan Zweig, *Bir Çöküşün Öyküsü*, Çev. Regaip Minareci, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 6.

argümanlarının çoğu zamanda yanlı/ş algılanmasındandır. Günümüzde varoluşçuluk, hazcı kültürün teorik altyapısı olarak, hazların her türlüünü meşrulaştırma işlevi görmektedir. Oysa düşünürlerin ileri sürdükleri fikirlerde; hazcı öğeler bulunmakla birlikte mutlak hazzın amaçlandığı görülmez. Aksine varlığın anlamsızlığının farkına varıldığında korkunç acılar çekildiği apaçık ifade edilmektedir.

Varoluşçu yazarların din olgusuyla kavgalarının olduğu bir hakikat olmakla birlikte, dinsel figürlerin insanın düşünme ve eleştirme kabiliyetlerini köreltmelerinden ve bu figürlerin çoğunlukla çıkarları için dinselliği eğip bükmeye çalıştıklarından şikayetçi olduğu görülür. Örneğin Nietzsche; kurumsal Hıristiyanlığa olan düşmanlığının yanı sıra, İsa'nın erken gelen ölümü nedeniyle kendisini tamamlamadığını söyler ve İsa'ya pek sempatik yaklaşır. Bu Yahudi delikanlı, ona göre eğer biraz daha yaşasaydı yaptığı tebliğlerinden vazgeçerdi.¹⁸ Benzer şekilde Sartre'ın Ali Şeriatî'den gördüğü İslam'a oldukça sıcak bakması, varoluşçularda "din" in kendisine değil, yozlaşmış din algılarına karşıtlık olduğu şeklinde yorumlanmalıdır. Ancak bu durumlara rağmen, ağız birliği edilmiş gibi, din ile dinsel temsilleri birbirinden ayırmadan topyekün bir din karşıtlığı yapılırken, varoluşçu felsefeye özellikle atıfta bulunmaktadır. Güçlü bir referans olduğu için varoluşçu felsefe, günümüzde hazzın egemenliğinin ve özellikle İslam üzerinden din karşıtlığının sürdürülebildiği bir zemin olarak, özünden hayli farklı bir konuma taşınmıştır.

3. Varoluşçu Başyapıtlar Özelinde Dinsel ve Ahlaki Temsiller *Friedrich Nietzsche ve Böyle Buyurdu Zerdüşt (Öl. 1900)*

Kimi zaman nihilist¹⁹ kimi zaman varoluşçu olarak kendisinden söz edilen Nietzsche, her iki felsefi akıma dahil edilebilecek görüşler ileri sürmüştür. Dahası; onun nihilizmi, kendi varoluşunu anlamlandırdığı bir çerçeve fikir şeklinde kabul edilebilir. Çok sayıda eseri arasından *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün seçilmesindeki temel neden, bu eserin daha edebi bir üsluba sahip olup, kutsuzların kutsal metni formunda kaleme alınmış olmasıdır. Nietzsche'nin felsefesi gibi bu felsefesini sunduğu metotlar da sıra dışı özelliktedir. Belli bir metoda bağlı kalmaksızın edebi kurallara meydan okurcasına, aklına geldiği gibi yazan Nietzsche'nin bu eseri, diğer eserlerinden daha marjinal özelliktedir. Eserin parçacı olup belli bir sistemle yazılmamış olması, toplumun yozlaşmış ve parçalanmış haliyle uyumlu bir biçim arz eder. Zerdüşt'ün dilindene, toplumun idealleriyle kendi idealleri arasında bocalayan bireyin acılarına çare olacak yeni bir toplumsallık müjdelenmektedir. Filoloji çalıştığı için; dil, kültür ve toplum alanında hayli mükteşebatı olan Nietzsche'nin tarihte onca önemli şahsiyet varken Zerdüşt üzerinden mesaj vermesi bir rastlantı değildir. Zerdüşt'ü kendi felsefesiyle

¹⁸ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 59.

¹⁹ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Foucault, Heidegger, Derrida*, Çev. Tuncay Birkan, (Ankara: Ayraç Kitabevi, 2008), 66-67.

mezceden Nietzsche, onun üzerinden her türlü dinsel ve metafizik öğretiye toplumsal parçalanmışlığı körüklediği gerekçesiyle başkaldırır.

Nietzsche'nin dinle olan kavgası, özellikle Hıristiyanlıkla olan kavgası, herkesçe malumdur. Ancak bu esere sinmiş genel ruh, mistik/dindarane bir Tanrısızlıktır. Kendi deyimleriyle söylenecek olursa, onu bir Tanrı'ya inanmaktan alıkoyan şey bizzat kendi dindarlığıdır. Nietzsche, bu dindarca içtenliğiyle iyinin ve kötünün ötesine geçip bu değerleri aşabileceğini belirtmektedir.²⁰ Yani kendi kendisini aşıp ilahileşen insanın, artık eski tanrıya ihtiyaç duymayacağını dindarca bir dille sunumunun yapıldığı bu eser; postmodern süreçten önce yazılmasına rağmen, ötelere, gelecek nesillere yapılan çağrının, bu yeni yaşam felsefesinin kutsal kitabı olarak görünür olmaktadır.

Tanrısızlığın bu kutsal kitabı, eski değerleri yıkıp yerine yenilerini getirmeye çalışırken “sert olun!” uyarılarında bulunarak, yeni değerlerin başlangıç noktasını güç istencine ve eskinin parçalanmasındaki şiddete bağlamaktadır. Burada o, yeni değerler yaratanların çarmıha gerilecek olsalar da asla vazgeçmeyip, gelecek için kendilerini feda edecek olmanın kutsiyetini peygambervari bir edayla dillendirmektedir.²¹ Nietzsche'nin vurgusu insanın kendi varoluşunu, “kendisini tanıyarak aşması” olgusu üzerinedir. O, insanın aşılması gereken bir varlık olduğunu ileri sürerek, *üstinsanın* egemenliğini müjdelemektedir. Eski din önderlerinin, Nietzsche'nin tabiriyle *öte dünyalıların*, bu dünyanın ve bedeninin önemsiz olduğu anlayışını dillendirmesine karşın, üstinsanı müjdeleyen yeni öğretiyi; bireyin ve bedenin fizyolojik ihtiyaçlarını göz ardı etmeyen alternatif bir öğretiyi sunmaktadır. Bu alternatif öğretiyi; Tanrı'nın hükmü altına girmeyip, tanrısını kendi hükmü altına alan adamların geleceği günü müjdelemektedir. Böylece topluma karşı zaferini kazanan birey, gerçek anlamda özgürleşecektir.²²

Varlığı ve bireyi kendi başına bir değer olarak kabul eden Nietzsche, insanın kavrayışı dışında başka bir “hakiki dünya”yı reddeder. Nihayetinde ona göre etrafımızda hazır bir dünya ve olgular yoktur, yalnızca *anımlar* ve *yorumlar* vardır. Bu bağlamda, tek bir hakikatten değil, insan adedince hakikatlerden bahsetmek Nietzsche felsefesinin temel taşıdır. Mutlak hakikat anlayışını yıkan bu düşüncelere ilaveten, o Hıristiyanlık gibi sosyalizme de çatar. Çünkü sosyalizm ve Hıristiyanlık da farklı olan insanları eşitlemeye çalışmaktadır. Onun düşüncesinde, insanlar arasında var olan farklılıkları sürü içgüdüleriyle eşitlemeye çalışan bu iki öğretiyi arasında, saldırganlıklarının yönü dışında hiçbir fark yoktur: Zira Hıristiyanlıkta saldırganlık içe, sosyalizmde dışa dönmüş bir durumdur.²³

²⁰ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 239.

²¹ Nietzsche, *a.g.e.*, 192.

²² Nietzsche, *a.g.e.*, 12.

²³ Ahmet İnam, “Türkiye’de Bir Nietzsche’den Devşirilebilecekler Üstüne”, *F. Nietzsche, Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Çev. Ahmet İnam, (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 23-26.

Yeni değerlerin yaratıcısı olan üstinsan, yaratıcılığını kaybetmeyen, kavramları ve değerleri kabul eden değil; kavram ve değerleri yaratan kişidir. Bu yaratıcılar, yaşamda sadece coşkuyu ve iyiliği değil, acı ve kederi de kutsayacaktır. Yürünmemiş yollarda yürüyecek üstinsan; ahlakını da aklına değil, içgüdülerine dayandıracaktır. Yani varoluşunu anlamlandıranlar, felsefecilerin yaptığı gibi dürtülerini göz ardı etmeyip mantığın altındaki fizyolojik gereksinimleri hesaba katacaklardır. Güçlü bir tarih bilinci olan yaratıcı ruhlar, geçmişin sultasını kırıp geleceği yaratırlar. Böylece Nietzsche'nin varoluşçu felsefesi, sürü psikolojisini yenmiş ve kendi kendisinin efendisi olmayı başarmış bireylerin egemenliğinde yeni bir toplumsallaşma alternatifi sunmaktadır.²⁴

Eserde "Bu kulaklara uygun ağız değilim" ifadesiyle çağlar ötesine bir mesaj taşıyan Nietzsche, varoluşun hiçbir anlamı olmadığı koca gerçeğiyle yüzleşen insancıkların, "boşuna"lığının verdiği huzursuzluğuna alternatif bir cevap olarak varoluşu, "Faute de mieux"²⁵ olarak kabullenir. Böylece varoluşun verdiği koca anlamsızlık hissi, bir parça olsun dindirilmiş olacaktır. Aksi takdirde, eski değerlerin temsilcilerinin sunduğu "öte dünya anlamı" dışında kalan insan büyük bir boşluğa düşüp acı çekecektir. Esasında insan var olarak zaten bin bir türlü acıya katlanmaktadır. Ancak insan için bu dünyadaki acılardan daha can yakıcı olanı, insanın niçin var olduğu sorusuna cevap alamayışıdır. Nietzsche, varoluşun metafizik anlamının dışında, başka bir anlam önererek, varoluşçu felsefenin ürünü olan, "insanı saran müthiş boşluk" duygusuyla başa çıkmaya çalışmıştır. Elbette önerilen bu yeni anlam, "anlamsızlığı kabullenmek" ve varoluşu aşmaktır.²⁶

Franz Kafka ve Dönüşüm (Öl. 1924)

Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüş'tü* yazdığı yıl olan 1883'te dünyaya gelen Kafka; yalnızlığın, özgüvensizliğin ve toplumsal olana isyanın en hüznü örneği olarak tarihteki yerini almıştır. Kafka bir Yahudi olarak Almanlar tarafından, Almanca konuşan biri olarak ise Çekler tarafından dışlanan biri olarak, toplumsal otoriteye; babasıyla yaşadığı olumsuz ilişkiler nedeniyle de "aileden doğan güç ilişkisine" hiçbir zaman yakın olamadı. Kafka'nın bir memur hayatı sürmesi ve daima sağlık sorunları yaşaması hayata ve toplumsal olana duyduğu tiksintinin eserlerine yansımış arka planı olarak ifade edilebilir. Olumsuz yaşam tecrübeleri, Kafka'nı eserlerinin ana malzemesi konumundadır. Bu nedenle eserlerindeki olaylar ve bunların anlatım biçimleri bir kurgu olmaktan uzaktır. Aksine yazdıklarını, malzemesini yaşanan gerçeklikten alan güçlü toplumsal ve kişisel analizler olarak görmek gerçeğe daha uygundur.

²⁴ İnam, a.g.e., s. 25.

²⁵ *Kötünün iyisi*

²⁶ Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Çev. Ahmet İnam, (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 181-182.

Kafka'nın eserleri yaşamıyla paralel bir biçimde ele alındığında, eserlerinin tümünde güçlü bir isyan ve hınç duygusu göze çarpmaktadır. Burada diğer eserlerine atıfta bulunulmasına rağmen, asıl incelenecek olan eseri *Dönüşüm*'dür. Bazen bir roman bazen de uzun bir hikaye olarak adlandırılan *Dönüşüm*, Kafka'nın kendisiyle tanındığı en ünlü eseri olduğu için ve ünlü olmasının yanı sıra, Kafka'nın toplumla olan kavgasında kendi konumunu ve acısını, en yalın haliyle ortaya koyan bu varoluş kavgasının kült eserlerinden olduğu için özellikle seçilmiştir.

Eserin başkahramanı olan Gregor Samsa, borçlarını ödemek zorunda olduğu için beş ya da altı yıl daha çalışmak zorunda kalan bir pazarlama memurudur. Aslında anne ve babasından korkmasa hemen istifa edip sistemin köleleştirici çarkından sıyrılmak istemektedir. Ancak ailesine bakmak gibi zorunlulukları olduğu için, istemese bile bu köleliğe boyun eğmek durumunda kalmaktadır.²⁷ Bir sabah uyandığında Samsa'nın dönüştüğü "böcek" metaforu elbette fizyolojik bir dönüşümü ifade etmemektedir. Samsa'nın yaratıcısı olan Kafka ile çarpıcı benzerliği, sistemin ezici dişlileri arasında kendini bir böcek gibi ezilmiş ve küçülmüş hissetmenin can alıcı sembolü durumundadır. Kafka burada yeryüzüne egemen olan saçma oyundan çıkıp, varoluşunu kendisi için sürdürmeyi istemekle beraber, bu isteğinin gerçek dışı oluşu yüzünden korkunç bir acı çekmektedir. Kafka'nın ve tabii Samsa'nın yaşadığı acı, sadece faydası dokunduğu için kabullenilmesinden kaynaklanmaktadır. Samsa özelinde Kafka, ailesinin kendisine gerçekten sevgi duymasından öte, kendisine tahammül edilmesine bile razıdır.²⁸

Kafka, *Dönüşüm*'de, "silik kişilik" teması üzerinden topluma yabancılaşmayı, "otoriter baba" figürü üzerinden güç ilişkilerinin ve despotluğun benliği yok etmesini, bunlara ilaveten "anne ve kız kardeş" imajı üzerinden, acınası varoluşa belli bir süre tahammül edilmesini ustaca ele almıştır. Bir böceğe dönüşmek, aslında Kafka için mevcut durumun tespiti olduğu kadar, kabuğuna sığınarak toplumsallıktan bir çeşit kaçıştır da. Değersiz oluşu defalarca kendisine hatırlatılan varoluş, baba imgesinin savurduğu "elma" ile sırtından darbe alır. Aylar süren yara, zaten değersiz olan bireysel varoluşun ölümünü yavaş yavaş getirmiştir. Yarasıyla beraber kendisine duyulan sevginin son kırıntısı da tükendikten sonra nihayetinde "böcek", baba darbesi ve varoluşunun gereksizliği/anlamsızlığı içinde son nefesini verir.²⁹

Kafka'da, "Dönüşüm" özelinde ele alınacak olursa en büyük özgürlük, aslında böcek olduğunun farkına varıldığı anda yaşanmaktadır. Herkesin kendisini değerli gördüğü yalancı toplumsal ilişkilerin maskesini düşüren Kafka, özgür olmadığını farkına vararak, sürüden ayrılmaktadır. Aslında gerçek anlamda böcekleşmesi, onu ve diğer insanları da kısa süren

²⁷ Kafka, *Dönüşüm*, 38-39.

²⁸ Kafka, a.g.e., 79.

²⁹ Kafka, a.g.e., 95.

şaşkınlıktan sonra pek ilgilendirmemektedir. Asıl büyük sorun, toplumsallık bağlamında, Gregor'un pazarlama işini aksatması ve işe gidemediği için ailenin geçim derdinin çoğalmasındır. Aile de esasında bundan muzdariptir. Kafka, varoluşunun etrafındakiler için geldiği bu anlamla kahrolsa da, varoluşunun sınırlandığını hem Dönüşüm'de hem de Dava'da vurgular. Mantıklı hiçbir açıklama olmamasına rağmen, kişi anormal bir durumun dürtmesiyle, özgür olmadığına farkına varır. Bu anlamda, Dönüşüm, bir aşağı hale gelme gibi görünüyorsa da esasında varoluşunun ayırtına varması açısından bir metamorfoz olarak görülmelidir. "Çünkü Gregor, en büyük özgürlüğünü böcek kimliğinde yaşar."³⁰

Stefan Zweig ve Bir Çöküşün Öyküsü (Öl. 1942)

Varlıklı bir Yahudi ailesinden olan Zweig, parlak bir eğitim hayatı ve çevresi olmasına karşın "artık bu dünyanın yaşanılabilir bir yer olmadığına" inandığı zaman, hayata yeniden başlamak için kendisinde yeterince güç bulamadığından, yaşamını sonlandırma kararını almıştır. Zweig, diğer varoluşçu yazarlarla yakın bir zaman diliminde yaşamış ve dönemin yıkımlarına yakından şahit olmuştur. Felsefe eğitimi almasına karşın Zweig, edebiyat alanında pek çok eser vermiştir. Çoğunlukla öykü tarzında yazsa da şiir, deneme ve roman olmak üzere pek çok türde eser vermiştir. Varoluşçuluğun dikkat çeken özelliklerinden olan; hayatın anlamı, yalnızlık, mutsuzluk, umutsuzluk ve intihar temasını eserlerinde çokça işleyen Zweig, varoluşçuluk denildiğinde akla gelen ilk isim olmasa da, bu felsefeye uygun görüşlere sahiptir.

Zweig'in Madam de Prie adında Fransız aristokrasisinde oldukça nüfuzlu olan bir kadın özelinde kaleme aldığı "Bir Çöküşün Öyküsü" adlı çalışması, entrika ve eğlenceden ibaret olan saray yaşamının iç yüzünü deşifre etmektedir. Trajik bir öykü olmasının yanında, söz konusu kadının tarihte gerçekten yaşamış bir şahıs olması ve 19. Yüzyıl zozlaşmasını gözler önüne sermesi, Zweig'in "çöküş" analizini gerçekçi kılmaktadır. Her zevk, sefa ve popüleritenin, acımasız bir biçimde yok olmaya mahkum oluşu ve bu refaha alışan beden kutsayıcılarının, oyuncakları ellerinden alındıkları için hayata tutunacak başka hiçbir şeye sahip olmayışları trajik bir formda ele alınmıştır.

Aristokrat hayatının olmazsa olmazı olan "maske taşıma", kırsala sürgün edilen Madam de Prie için artık gerekli olmayan bir şeydi. Çünkü kırsalda Paris'in yapmacık ortamlarında gerekli olan "olduğundan farklı görünme"ye buradaki yalnızlık dolayısıyla ihtiyaç duyulmuyordu. Madam sürgünün ilk günlerinde, şehrin karmaşası ve yapmacıklığından uzak pastoral bir neşe ile kısa süre oyalandı. Ancak gösteriş ve kalabalık iliklerine işlediğinden Madam; odasında, evinde ve köyünde yalnızlık içinde kendisini anlamsız hissetmeye başlamıştır.³¹ Zweig, her şeyi elinden alınmış ve yalnızlığa, övgüsüzlüğe, hiçliğe terk edilmiş olan bu kadın üzerinden, yalanlarla

³⁰ Veysel Atayman, "Önsöz ya da Kafka Kolonisi Hakkında", *Kafka, Dönüşüm*, 18.

³¹ Zweig, a.g.e., 8.

yaşayıp varoluşlarını gerçekte unutan ve yalnızlık sayesinde kendisiyle baş başa kalan bireyin kendisiyle ve çevresiyle olan kavgasına vurgu yapmaktadır. Birey; kalabalık içinde varoluşunu düşünmeye ihtiyaç duymadığından, şehir hayatının hızı, onu kendisini düşünmekten alıkoymaktadır. Böylece kendini kandıranların, görkemlerini kaybettikleri gün tüm yaşamlarının da bir aldatmaca olduğu gerçeğini kabullendikleri an tarifsiz bir acıya maruz kaldığı ele alınmıştır. Zweig, Madam özelinde, unutulmanın verdiği acıyla başa çıkmak için sahip olunan tüm servetin feda edilmeye hazır olduğunu ve hatırlanmak uğruna olmadık çılgınlıklar yapılabileceğini psikolojik tahlillerle işlemektedir. Kalabalığı kendisi için nefes gibi gören Madam, aldatıp sahtelikler yapsalar da “insan”ın kendisi için çokça önemli olduğunu ve onlarsız kendisini bir hiç olarak görüyordu.³²

Zweig’a göre, madam çoğu kadında olduğu gibi başkalarının ruh halinden beslenirdi. Arzulandıkça güzel, gururu okşandığında kibirli, zeki insanların yanında esprilidir. Benzer şekilde kimseyle konuşmadığı, kimsenin görmediği, duymadığı yalnızlığı sırasında ise çirkin ve sersemlemişti. Çöküş, aristokrat kadınına ancak yalnızlıkta gelirdi.³³ Nihayetinde, Madam elindeki son kozu kullanarak, ölümünü bir şova dönüştürüp belleklerde son defa olağanüstü bir biçimde yer edinmek istemektedir. Paris’in salon takımını şatosuna davet edip parti üstüne parti veren Madam, Ekimin 7’sinde canına kıyma planı yapar. Her davetinde mistik bir havaya bürünerek o tarihte gerçekleşen ölümüyle, geleceğini şekillendirme cesaretini göstermeye çalışan Madam’ın aklındaki tek şey, herkese “duygularının komedisi”ni oynayarak hatırlanmak ve ölümsüzleşmektir.³⁴

Zweig, kahramanın çöküşünü acımayla karışık bir alayla ele alırken, varoluşunu kendisine değil, başkalarına bağlayan tüm bireylerin yaşantılarını bir dram olarak gördüğünü sezdirir. Nitekim kahramanın gösterişli ve mistik bir ölümle adının anılacağını düşünüp sahte bir mutluluk sergilediği dramın insanlar arasındaki etkisi, sadece birkaç dakika sürmüş ve yazgısı önemsiz olayların tozu altında kalmıştır. Kalabalıklar tarafından hatırlanmak şeklinde hayalini kurduğu ölümsüzlük ise onca şatafatlı plana karşın adının yanından teğet geçmiştir.³⁵

Zweig’in bu eserinde satır aralarında ifade ettiği daha başka konular da bulunmaktadır. Söz gelimi şehir hayatının yozluğu, ülkenin yoksullaştığı dönemde aristokratların şantaj yolu elde ettikleri paralarla sefahat içinde yaşamaları, sevgideki sadakatsizlikleri, yalnız kaldığında din dahil toplumsal her şeye duyulan korkunç iştiha (Madamın köyde, susuz birinin suya olan ihtiyacı gibi konuşmak için papazla görüşmesi) gibi pek çok olguya eleştiri kabilinden kısaca değinilmiştir.

³² Zweig, a.g.e., 13.

³³ Zweig, a.g.e., 33.

³⁴ Zweig, a.g.e., 46.

³⁵ Zweig, a.g.e., 48.

Albert Camus ve Yabancı (Öl. 1960)

Cezayir kökenli Fransız bir düşünür olan Camus, mutsuz yaşam tecrübelerinin varoluşunu sorgulamasına neden olan bir başka filozoftur. Felsefe eğitimini sağlık sorunları nedeniyle tamamlayamamış olsa da edebi eserlerinin arka planındaki güçlü felsefesi, kendisini bir filozof olarak tanımlamak için oldukça geçerli bir nedendir. Bu nedendir ki Camus, 20. Yüzyıla egemen olan varoluşçu felsefenin en bilindik isimleri arasında yer almaktadır. Hatta Camus, Nobel Edebiyat ödülüne layık görülmesine rağmen, yazarların kendilerini kurumların kontrolüne girmekten korumaları ve bağımsızlıklarını sürdürmelerinin yaşamsal önemi nedeniyle bu ödülü reddettiği için felsefesiyle yaşamının uyumlu oluşu ayrıca dikkat çekmektedir.

Camus'nun diğer eserleri arasından onunla özdeşleşen kült eserlerinin öncülü olduğu için *Yabancı* bu çalışmaya dahil edilmiştir. Ayrıca saçmanın ve anlamsızlığın felsefesini varoluşçuluğun müsaade ettiği oranda "sistemli" bir biçimde ele aldığı için bu eser, varoluşçuluğun edebi eserlerdeki izini sürme konusunda önemli bir köşe taşı durumundadır. Eserin kahramanı Meursault, kendisi de dahil olmak üzere hiçbir şeyi çok büyük duygularla önemseyen biri değildir. Annesinin ölüm haberini almasıyla başlayan kitapta, arkadaşlarıyla olan anti/sosyal ilişkileri, fizyolojik ihtiyaçlarını tatmin ettiği kız arkadaşıyla olan garip yakınlığı ve nihayetinde ölümü bile Meursault için herhangi bir anlam ifade etmemektedir. O yaşadığı veya tanık olduğu olaylara, "diğer" insanların abartılı tepkileriyle karşılık vermemektedir. Toplumun dayattığı kalıplara girmeyen, dış dünyadan hatta kendi bilincinden bile kopuşu tarafsızca gözlemleyebilen bir tip inşa ederken Camus, toplumsal kalıpları uç bir tip üzerinden tartışmaya açar; ancak bunu yaparken varoluşçuluğun özüne uygun bir biçimde, toplumsal ilişki biçimlerine sessiz de olsa bir isyan yükseltmektedir.

Beklentisiz, sade ve genelde düz bir anlatım tercih eden Camus, kitabın bu üslubu ile başkahramanın umarsız iç dünyasını oldukça başarılı bir biçimde yansıtmıştır. Meursault, annesinin cenazesindeyken, cenaze dışında pek çok şeyle ilgilenmiş ve annesinin ölümünden keder, pişmanlık ya da bunların zıddı olan herhangi bir duygu hissetmemiştir.³⁶ Daha çok yabancı birinin oradaki görevini yapmak zorunda olduğu ritüellerin bir an önce bitmesini isterkenki duygu durumuyla dolu, konuyla alakasız gözlemlerde bulunmuştur. Dışarıdaki havanın kırdaki gezmek için çekiciliği oluşu, kahvenin tadı ve annesinin arkadaşlarının davranışlarını gözlemlerken Meursault, bir an evvel bitmesini istediği bu törenden sonra on iki saat uyuyacağı gerçeğiyle büyük bir sevinç duymaktadır.³⁷

Meursault karakteri; bazen gözlemci, bazen umursamaz, bazen de kabullenmiş bir şekilde yaşamda derinlik aramayan, kendisini toplumsal olan her şeyden zihnen ve bazı durumlardan fiziken soyutlayan varoluşçu

³⁶ Camus, a.g.e., 17-21.

³⁷ Camus, a.g.e., 23.

bir karakterdir. Varoluşçu tiplerin her birinde baskın özellikler farklılık göstermekte ise de huzursuzluk ve başıboşluk anlamında ana tema hep aynıdır. Bu bağlamda Camus'nun tiplemesi; yaşamdan herhangi bir beklentisi olmayan ve yaşamın içine istemeden atılmış birinin zoraki yaşamından karelerle, her şeye karşı kabullenilmiş bir duygusuzlukla ön plana çıkar.

Annesinin ölümüne duyarsız kalan Meursault bir anlık boşluğuna denk gelmiş bir cinayetten yargılanırken, benzer duyarsızlığı bizzat kendisine de yöneltir. Hapishanede varoluşunu sorgulayan Meursault, "mekanizma beni sımsıkı kavıyor"³⁸, "Mahkum da kendisinin idamına manen yardım etmek zorundaydı. Her şeyin aksamadan yürümesi onun da yararındı."³⁹, "Herkes bilir ki hayat, yaşanmak zahmetine değmeyen bir şeydir."⁴⁰, "Geçirmiş olduğum bu saçma, boş hayat boyunca... gerçek olmayan o gelecek yıllar için vaat edilen bütün şeyler aynı hizaya geliyordu."⁴¹ Sözleriyle varoluşa mahkum oluşunun acısını ilk defa yüksek sesle dile getirmektedir. Özellikle hapishane papazının kendisini ruhen kurtarma çabaları sırasında, kendi ve öteki tüm insanların varoluşlarındaki saçmalığı daha açık bir şekilde dile getirmiştir. Burada her şeyin anlamsızlığı sorgulanırken Tanrı kavramı da nasibini almaktadır.

Meursault, hayatında yaptığı her bir eylemin öyle olması gerektiği için bunlardan zerrece pişmanlık duymadığını ifade ederken, varoluşun saçmalığını kabullenmiş ve böylece diğer insanların anlamadığı *hakikati* kavradığını düşünmüştür. Ölmeden önce bile kendisini ilgilendiren asıl şeyin ne olduğunu bilmediğini ifade eden Meursault, kendisini ilgilendirmeyen şeyin ne olduğunu ise gayet net bir şekilde bildiğini söyler: Tanrı.⁴² Varoluşçu ideoloji; Meursault'un şahsında Tanrıyı reddetmenin ötesinde, onu umursamayarak ait olduğu yeri ona bir kez daha hatırlatmıştır.

Jean-Paul Sartre ve Bulantı (Öl. 1980)

Sartre'in ilk romanı olan "Bulantı", varoluşun farkına varıldığı anda hissedilen nevroitik kaçışın güçlü bir temsilidir. Günce şeklinde yazılan bu eserde, Mösyö Roquentin'in tarih araştırmaları yaparken, hayatının yaklaşık bir aylık kesitinde varoluşu hissettiği anlar kaleme alınmıştır. Aslında çevresinde oldukça saygın olan bu başkahraman, seyahat eden ve akademik çalışmalar yapan biridir. Ancak bu imrenilesi hayatının tekdüzeliğinin farkına vardığı anlarda baş dönmesiyle karışık bir "bulantı" hissine kapılmaktadır. Varlığın anlamını sorguladığı böylesi anlarda Roquentin, hastalıklı bir farkındalık kazanmakta ve varoluşun ağırlığını hissetmektedir.

³⁸ Camus, a.g.e., 99.

³⁹ Camus, a.g.e., 101.

⁴⁰ Camus, a.g.e., 103.

⁴¹ Camus, a.g.e., 109.

⁴² Camus, a.g.e., 105.

Roquentin'in diğ er varoluş ç u kahramanlarla olan ortak özelliğ i, yalnızlık içinde oluş u ve en ince detayları dahi kusursuz bir biçimde gözlemlemesidir. Daha eserin baş larında, henüz "varoluş mada n" onca yoğun ç alışmanın arasında dahi "Aslında ben ne arıyorum. Bilmiyorum ki."⁴³ diyerek amaçlı zannedilen yaş amların temelde köksüz ve nedensiz olduğunu sezinlemektedir. İç sel huzuru bulamayan *Bulantı* kahramanı, herkesin eğ lendiğ i güneş li bir Pazar günü, bir gece pencereden dış ıyı seyrederken ve en güç lüs ü parkta bir ağ acın altında varoluş sal krizler geçirmiştir. Esasında daha baş ka zamanlarda da anlamsızlık duygularıyla dolu olmasına rağmen, bahsedilen tecrübeler kahraman için dayanılmaz ş iddetli geç miştir. Her daim acı ç ekmeye mahkum olan insanın, yalnızken acısının korkunç boyuta yüks eldiğ i, ancak kalabalık içinde bu acının normal düzeyine indiğ ini ifade eder. Dahası kahraman, bu acıdan garip bir zevk duymaya bile başlayıp bu "Bulantı" hallerinin onun normal halleri olduğunu düşünür.⁴⁴

Diğ er varoluş ç u eserlerde Tanrı veya rahip imajı üzerinden dinle bir hesaplaş ma gerçekleştirilmiş ken, Sartre'ın kahramanında böylesi bir ç aba görülmez. Genelde hümanizmayı öz elde de Katolik hümanizmasının gerç ekte köksüz olduğunu söylerken kısaca bir değ inmesi dış ında, Tanrı'yla herhangi bir kavga vermemiştir. O bunu yaparken, Tanrısallığ ı bilinç li bir şekilde göz ardı edip dikkate almaya bile gerek görmemiştir. Sartre, kahramanının şahsında bilime, hümanizme, her ş eye isyan ederken; bu "yüksek değ erler" in insanın anlamsızlığ ını görecekleri yerde, bu farkındalığ a engel oldukları gerekçesini sunar. Ancak onca engellemeye rağmen, geleceğ in karamsarlığ a gebe olduğunu ve tıpkı kendisi gibi anlamsızlığ ın farkında olacak yğ ınların intihar edecekleri kehanetinde bulunurken Sartre, ş imdinin değ il öte zamanların insanı olduğunu sezdirir.⁴⁵

Sonuç

Varoluş ç uluğ un tipik özellikleri olan toplumsalın reddi ve bireycilik teması, olumsuz yaş am tecrübelerinden doğ arak yaş amın anlamsız, mutsuzluğ un kaç ınılmaz, mutluluğ un bulunamaz olduğ u yönünde sonuçlar doğ urmuştur. Bu ç alışmada ana hatlarıyla varoluş ç uluğ un temel özelliklerine atıfta bulunurken; bu bakış açısının yansıdığ ı edebi eserler aracılığ ıyla kitlelerin değ iş ime uğ radığ ı vurgulanmıştır. Seküler çevrede gerç ekleş en varoluş sal etkilenmeler, kısa süre sonra, günümüzde muhafazakar kitleyi de iç ine alacak oranda artmıştır. Eleştirel bakış açısı kazanma biçiminde gerç ekleş en ilk varoluş sal etkilenmeler, eski toplumsallaş ma biçimlerinin eleştirilmesini iç ine alıp bireyin egemenliğ ine vurgu yaparak ilerlemektedir. Yüksek öğ renim gören muhafazakar kitlede, geleneksel din anlayış ının eleştirilmesi ve küresel yenilikler aracılığ ıyla farklı bakış açılarının edinilmesi, yeni dinsel formların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Söz konusu yeni dinsellikler, dinden tamamen

⁴³ Sartre, *Bulantı*, 31.

⁴⁴ Sartre, *a.g.e.*, 231.

⁴⁵ Sartre, *a.g.e.*, 234.

uzaklaşmanın değil, Batı felsefesi ile İslam kültürünün mezcedilmesinden oluşan “melezleşme” olarak görülmelidir.

Varoluşçu felsefi eserlerin, post modern süreçlere duyulan ilgi nedeniyle sınırlı bir akademisyenler ve konuya ilgi duyanlar arasında incelenmesine rağmen, bunların etki gücü nispeten küçük ölçeklidir. Asıl güçlü etkilenmeler, varoluşçu paradigmayla yazılan edebi eserler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu nedenle varoluşçu paradigmanın en dikkat çeken simalarından olan Sartre, Kafka, Nietzsche, Camus ve Zweig’ın kült kitaplarındaki dinsel ve ahlaki temsiller içerik analizi yöntemiyle ele alınmıştır. Varoluşçu düşüncelerini eserlerinde ve kahramanları üzerinde ele alma biçimleri farklılık arz etse de bu yazarların tümünde ortak olan başlıca hususlar; kendine ve topluma yabancılaşma, yaşamın anlamsızlığı, sistemin dışına çıkma çabası ve yalnızlık teması olarak sıralanabilir. Ayrıca bu eserlerin muhafazakar kitlenin radikal söylemlerini nispeten törpülediğini ve farklı dinseliliklere yönelik mutlak hakikat iddiasını sınırladığını söylemek mümkündür. Post modern süreçlerin etkisiyle “mutlak hakikat” iddiası, yerini İslami camia içinde de göreceliğe bırakmıştır. Elbette bu durumda edebi eserlerin, tek etken olmasalar da, azımsanmayacak etkileri olduğunu söylemekte yarar vardır.

Kaynakça

Abuzer, Celil, *Üniversite Gençliğinin Değişen Din Anlayışı*, İstanbul: İpek Yayınları, 2010.

Atayman, Veysel, “Önsöz ya da Kafka Kolonisi Hakkında”, Kafka, *Dönüşüm*, Çev. Evrim Tefvik Güney, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2012.

Camus, Albert, *Yabancı*, Çev. Samih Tiryakioğlu, İstanbul: Can Yayınları, 64. Basım 2019.

Çubukçu, Başak, “Fatih Camii’nde Bir İlk... Kadınlar da Oradaydı...”, Habertürk (20 Mart 2018), <https://www.haberturk.com/tv/burasi-turkiye/video/fatih-camiinde-bir-ilk-kadinlar-da-erkeklerle-ayni-yerde-namaz-kildi/464460>

İnam, Ahmet, “Türkiye’de Bir Nietzsche’den Devşirilebilecekler Üstüne”, F. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 5. Baskı, 2011.

Kafka, *Ceza Sömürgesi*, Çev. Evrim Tefvik Güney, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2018.

Kafka, *Dava*, Çev. Hasan İlhan, Ankara: Alter Yayınları, 2012.

Kafka, Franz, *Aforizmalar*, Çev. Yekta Majiskül, İstanbul: AltıKırkbeş Yayınları, 2012.

Kafka, Franz, *Dönüşüm*, Çev. Evrim Tefvik Güney, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2012.

Megill, Alan, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Foucault, Heidegger, Derrida*, Çev. Tuncay Birkan, Ankara: Ayrac Kitabevi, 2. Basım 2008.

Müftüoğlu, Atasoy, *İnsansız Dünyalar İnsansız Hayatlar, İstanbul: Mahya Yayınları, 2. Basım, 2016.*

Nietzsche, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 5. Basım 2011.

Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çeviren belirtilmemiş, Ankara: Tutku Yayınevi, 8. Basım, 2011.

Sartre, Jean-Paul, *Bulantı*, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Can Yayınları, 41. Basım, 2019.

Sartre, Jean-Paul, *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları, 23. Basım, 2012.

Ülgener, Sabri F., *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*, İstanbul: Derin Yayınları, 2006.

Zweig, Stefan, *Bir Çöküşün Öyküsü*, Çev. Regaip Minareci, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 10. Basım, 2019.

**BİREY VE TOPLUM HAYATINDA EVRENSEL DEĞERLERİN
VAZGEÇİLMEZLİĞİ**

Halil ÇELİK

KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim

Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

halil630130@hotmail.com

Musa ATAÖĞLU

KSÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Kelam Ana

Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

musaataoglu168@gmail.com

**INDISPENSABILITY OF UNIVERSAL VALUES IN INDIVIDUAL
AND SOCIAL LIFE**

SUMMARY

The subject of this communiqué is the islamic dimension of universal principles and values, which are the cement and pillars of individual and social life. The most basic criterion governing individual and social relations is universal principles and values. The right to life, the right to choose religion, the demand for justice, the rights of equality, etc. are innate, inalienable, indispensable, rights. These values that every human being has with his birth are not only universal in terms of both individual and social life, but also indispensable rules in social relations. They form the principles of coexistence by putting social order and individual relations on track. One of the main objectives of the Qur'an is to inform people at the point of faith and torah, and the other is to show the virtuous way of living together in the world life. The basic rights and freedoms underlined by the Qur'an in a universal sense are related to personal rights in one respect, while in the other it is the minimum commons of coexistence ... When the social roles of values are taken into account, it is seen that coexistence, common value, etc. are the cornerstones of social life. The gradual recourse of the Qur'an and the address of people of different faiths, which vary in quality, allowed the formation of common denominators. In the early years of the pilgrimage, the Prophet's treaty of Medina with the Jews and other people of Medina contained basic principles worth mentioning as joints of co-existence. In

this communiqué, we will emphasize the basic dynamics of living culture with people with different human acceptances. Furthermore, by examining ways to live with people with different faiths and cultures in Islamic society within the framework of fundamental rights, data on the existence and existence of this in our ancient culture will be tried to be revealed.

Keywords: *Universal principle, living together, values and religion*

GİRİŞ

Toplum hayatında insanın görev ve sorumluluklarından olan kişi ve toplum değerlerinin farkında olma ve bu değerlerin sosyolojik birlikteliğin önemli unsurları olduğu gerçeği temel evrensel ilkelerdendir. Toplumdaki insanların birbirleri ve başkalarıyla ilişkilerinde olmazsa olmaz, toplumun çimentosu mesabesinde ilke ve değerler bulunmaktadır. Bunların şekli ve niteliği toplumdan topluma değişse de değişmeyen ve genel kabul gören temel ilke ve değerler evrensel ilkelerdir.

Değer; bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet, bir ulusun sahip olduğu sosyal, kültürel, ekonomik ve bilimsel değerlerini kapsayan maddi ve manevi öğelerin bütünü¹ anlamlarına gelmektedir. Bizim üzerinde duracağımız temel konu değerlerin manevi unsur yönü ve evrensel niteliği olacaktır.

İslam dini, Mekke-Medine coğrafyasında doğmuş büyümüş olsa da onun getirdiği her değer ve ilke bu bölgenin yereli ve özel coğrafyasıyla sınırlı değildir. Zira kendisi için “*O, Allah'ın Resulü ve peygamberlerin sonuncusudur.*”² ayetiyle kendisinden sonra bir daha ilahi talimatın vahiy yoluyla gelmeyeceği gerçeği;³ bu dinin temelini oluşturan temel kuralların da evrensel nitelikte olmasını gerekli kılmaktadır. Kur'an tüm zamanlarda yaşayan insanlara gönderildiğinden herhangi bir ülke, coğrafya, zaman ve ırkın kabullerini esas alarak başkalarına dayatmaz. Aksine kendine has üslubuyla “*Ey İnsanlar*” şeklinde tüm insanlığa hitapta bulunarak bütün beşeriyeti hitap kitesinin içine katar. “*Ey insanlar! Allah'ın size olan nimetini hatırlayın; Allah'tan başka size gökten ve yerden rızık verecek bir yaratıcı var mı? O'ndan başka tanrı yoktur. Nasıl oluyor da (tevhidden küfre) çevriliyorsunuz!*”⁴ ayetiyle tüm kâinata var ettiği nimetlerine dikkat çekerek insanları bir ve tek olan yaratıcının varlığına çağırılmaktadır. Kuşkusuz bu

¹ <https://sozluk.gov.tr>

² Ahzab, 33/40.

³ Ahmed b. Ebi Bekr el-Kurtubi, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an, Müessesetü'r-Risale, Beyrut-Lübnan, 2006, c. 17, s. 165.*

⁴ Fatur, 35/3.

hitap evrensel bir hitap olup tüm insanlık için evrende var kıldığı düzeni anlamaya bir çağrıdır. Bu çağrıda ne bir ırkın öncelenmesi ne de bir ulusun muhataplığı söz konusudur. Allah yarattığı insanları başıboş bırakmayıp onları muhatap almış ve onlarla vahiy üzerinden iletişim kurmuştur. Bu yönüyle Kur'an, Allah'ın insanlığa doğru yolu gösterip onları dünya ve ahiret mutluluğuna kavuşturmak için göndermiş olduğu son ilahi kitaptır. Kur'an-ı Kerim, on dört asırdan bu yana insanlığın bütün ihtiyaçlarına evrensel hitap ve ilkeleriyle cevap vermiş, kıyamete kadar gelecek olan insanların ihtiyaçlarını da görmezden gelmemiştir. Şunu da ifade edelim ki bütün insanlık için evrensel olarak gönderilen bir kitabın, ayrı ayrı zaman ve mekânlar içerisinde yaşayan insanlığın bütün ihtiyaçlarını madde madde sıralayıp muhtevasında bulundurması mümkün değildir. Onda kıyamete kadar geçerliliğini yitirmeyecek türden genel esaslar vardır.⁵ İslâmiyet, ortaya çıktığı andan itibaren hızla yayılmış, inananlar arasında birlik ve beraberliği tesis etmiştir. İslâm dini dağınık Arap kabilelerini bir araya getirdiği gibi değişik kültür ve toplumları da ortak bir inanç ekseninde toplayabilmiştir. İslâm'ın tebliği ile birlikte köleden efendiye, yoksuldan zengine kadar farklı sosyokültürel statüye sahip kişiler İslâm inanç ve değerleri etrafında her türlü farklılığı bir tarafa bırakarak birlik şuuruyla bütünleşmiş, kaynaşmışlardır.⁶ İslâm'dan önce Arap kabileleri arasında sürtüşme ve çatışmalar eksik olmuyordu. Zenginlik, sayı çokluğu, soy ve asaletleriyle övünüyorlardı. Mekke'nin fethinde Hz. Peygamberin emriyle Kâbe'nin üzerine çıkarak ezan okuyan Bilal-ı Habeşî'yi görenlerden bazılarının "İyi ki babam daha önce öldü de bu günleri görmedi." diyerek üstünlük taslamaları üzerine insanların aynı atanın soyundan geldiğine vurgu yapan "Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır."⁷ ayeti indirilmiştir. Bu ayet insanların kökenlerinin birliğine, takva ve erdemli davranışlara işaret ederek övünülecek faziletlerin soydan intikal eden itibar ve zenginlikte olmadığına işaret etmektedir.⁸ Hz. Peygamber de Veda Haccı esnasında insanlara şöyle hitap etmiştir. "Ey insanlar! Rabbiniz birdir. Babanız da birdir. Hepiniz Adem'in çocuklarıdır, Adem ise topraktır. Arabın Arap olmayana, Arap

⁵ Mehmet Soysaldı, "Kur'an'ın Getirdiği Evrensel Prensipler", e-Journal of New World Sciences Academy, Şubat (2007), Sayı: 3, s. 151.

⁶ Erol Erkan, "Toplumda Bütünleştirici ve Ayrıştırıcı Yönüyle Din", Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Dini Söylemin Önemi, Ensar Yayınları, İstanbul, 2016, s. 275.

⁷ Hucurat, 49/13.

⁸ Kurtubi, el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an, Müessesetü'r-Risale, Beyrut-Lübnan, 2006, c. 19, s. 411.

olmayanın da Arap üzerine üstünlüğü olmadığı gibi; kırmızı tenlinin siyah üzerine, siyahın da kırmızı tenli üzerinde bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takvada, Allah'tan korkmadadır.”⁹ Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in yukarıdaki beyanları İslam dininin insanlar arasında ayrımcılık ve kast sistemi gibi anlayışları reddederek onların anne-babaları bir olan bir nesepden geldiklerine dikkatleri çeker. Bu yaklaşımıyla İslam dini bir ırk ve ulusun dini olmayıp evrensel perspektifiyle insanları eşit gören ve üstünlüğü sadece bir kesime hasretmeyen evrensel adalet ilkesine sahiptir. İslam'daki üstünlük anlayışı sağlam iman ve erdemli davranışlara dayanmasıyla bir kesime değil herkesin sahip olabileceği bir niteliğe sahiptir. Kur'an, bu evrensel ilkeyi doğru bir şekilde etüd edip anlamak için muhataplarından onu anlamayı ve üzerinde düşünmeyi istemektedir.

Kur'an Evrensel İlkelerinin Anlaşılması İçin Akletmeye Davet eder

Kur'an akleden ve gerçeği görmek isteyenleri tefekkür ve tezekküre davet ederek kendisinin anlaşılmasına davet etmektedir. Kur'an, muhatapları tarafından anlaşılacak, onların hem dünya hem ahiret hayatlarını ilahi kurallarla düzenlemek için gönderilmiştir. Gönderilen bu vahyin doğru anlaşılması, yorumlanması, birlikte yaşama yollarına ilahi kılavuzluk edecektir. Ayrıca karşılaşılan olay ve problemlerde sorun çözücü, yol gösterici olması için, o metnin, inanç hastalıklarına şifa ve rahmet olma¹⁰ perspektifiyle doğru anlaşılması gerekmektedir.

Kur'an'ın ilk muhatabı, ilk müfessiri ve ilk tatbik edeni Hz. Peygamber'dir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sahsında Kur'an'ın hakikatlerine ulaşmak isteyen kişi bu yolu yürümeyi göze almak durumundadır.¹¹ Bu yol bir anlamda onun Kur'an'ı anlama, açıklama ve uygulamada gösterdiği yoldur. Ki bu yöntemle anlaşılacak ve yaşanan İslam, hem kendi mensupları arasında birlikteliği ve kardeşliği temin etmiş hem de gayrimüslimlere iç bünyesinde inanç, ibadet ve hukuk alanında özerk statü ve özgürlükler sağlamıştır.

Kur'an'ın birçok ayetinde düşünmeye, akletmeye, tefekkür ve tezekküre davet edilmektedir.¹² Kur'an'ın bizzat kendisi düşünmeye, akıl erdirmeye, akletmeye teşvik etmektedir. Örneğin: *“Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri kilitli mi?”*¹³ ayeti; Kur'an'ın indiriliş amacının okuma, okunanlar üzerinde düşünme, düşünülenleri anlama, anlaşılmalardan ilkeler

⁹ Kurtubi, age., c. 19, s. 412.

¹⁰ İsrâ, 17/82.

¹¹ M. Emin Yurt, *Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsîru'l Kur'ân'ında Esbâb'ı Nüzûl*, Diyarbakır, 2011, s. 7.

¹² İlgili ayetler için bkz. *Enam*, 6/98. , *Yunus*, 10/100. , *Kıyamet*, 75/3-4. , *Rad*, 13/19.

¹³ *Muhammed*, 47/24.

çıkarmayı öngörmektedir. Bu öyle açık bir çağrıdır ki Kur'an muhataplarının iman edenleri, onu işittiklerinde hemen kulak vermiş, secdelere kapanmış;¹⁴ inkârcılar da onu anladıkları halde görmezden gelerek yan çizmiş, hatta onunla mücadeleyi seçerek birbirlerine: *"Bu Kur'an'ı dinlemeyin okunurken gürültü yapın. Umulur ki bastırırsınız, dediler."*¹⁵ Yani Kur'an okunurken ıslık çalma, söz karıştırma gibi şeyler yapın ki Kur'an okunmasını bastırıp ona üstün gelesiniz.¹⁶ İnkârcıların bu denli tepkileri hiç kuşkusuz okunan o kitabın getirdiği eşitlikçi, kardeşleştirici, birleştirici mesajının onların haksız yere elde ettikleri statülerini herkesle eşit kılmasına karşıydı. Onun öngördüğü temel insan haklarına, insanları eşit kılan, üstünlüğü mal çokluğunda değil takvada gören irşadınadır. Adalet, kardeşlik, eşitlik gibi kavramları kendi arzularına göre anlamlandıran, buna da adalet diyebilen sınıfsal ve aristokrat anlayışın Kur'an karşısında çaresizliğini örtme çabasıdır. O'nun ilahi vahyin ışığında inşa etmek istediği toplumda, inkârcıların keyfi surette eski tezgâhlarının artık sorunsuzca işlemeyecek olmasındadır. O'nun evrensel ilkeler ortaya koyan, insanların birlik ve beraberliğini önceleyerek efendi-köle işleyişi yerine insanları kardeş kılan, farklı inançlardaki insanlara insani tüm haklarını kullanma imkânı veren yönü, kurulu düzenin devamından yana olanları memnun etmemiştir. O'nu kendi anlayışlarına göre anlamlandırarak asıl mecrasından saptırmak istediklerinde ise *"Sizin dininiz size, benim dinim banadır."*¹⁷ ayetiyle müşriklerin ilahlarını Allah'a eşdeğer görme taleplerine kesin bir şekilde itiraz ederek reddetmiştir.¹⁸ Çünkü onlar bir köle ile bir zengin insanın gerçekte eşit olmadıklarına inanıyorlardı. Allah'ın onları düşünmeye daveti bu gibi yanlışların farkına aklederek varmalarını sağlamaya da dönüktür.

Kur'an ayetlerinde anlama ve akletmenin önemine ısrarla dikkat çekilmiştir. Bu ayetlerden birkaçı mealen şöyledir: *"Düşünesiniz diye Allah size ayetlerini böyle açıklamaktadır."*¹⁹ *"Biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik ki anlayasınız."*²⁰ *"İşte Allah, ayetleri size böyle açıklıyor ki düşünüp anlayasınız."*²¹ *"İşte biz, aklını kullanan bir toplum için ayetleri böyle açıklıyoruz"*²² Mealene zikrettiğimiz ayetlerden çıkarılması gereken netice şudur ki bir söze akıl erdirebilmek için onu iyi etüd edip tefsir ederek

¹⁴ A'raf, 7/204.

¹⁵ Fussilet, 41/26.

¹⁶ *ebu'l- Fida İsmail İbn-i Kesir, Muhtasar İbn Kesir Tefsiri, trc. Arif Erkan, Sağlam Yayınları, İstanbul, ts, c. 5, s. 280.*

¹⁷ Kafirun, 109/6.

¹⁸ Kurtubi, age., c. 22, s. 533.

¹⁹ Bakara, 2/242.

²⁰ Yusuf, 12/2.

²¹ Nur, 24/61.

²² Rum, 30/28.

anlamaya çalışmak gerekmektedir. Nitekim İbn Teymiye “Malumdur ki söylenen her söz, manası anlaşılın diye söylenir. Kur’an zaten bunun için inmiştir. Örneğin bir kavmin, tıp, hesap gibi ilmin herhangi bir dalına ait bir kitabı okuyup da onu anlamak istememeleri düşünülemez! Öyleyse, insanları hatalardan korumak, onları dünya ve ahirette mutluluğa ulaştırmak gayesiyle indirilen Allah’ın sözü, nasıl olur da anlaşılmak için okunmaz?”²³ diyerek Kur’an’a anlaşılması gereken bir kitap gözüyle bakmayanlara karşı şaşkınlığını ifade etmektedir.

Anlaşılması için devasa kütüphaneleri dolduracak hacimde üzerine eser yazılan Kur’an, bu birincil araştırma ve anlama objesi olma durumunu hiç kaybetmemiş, araştırma ve incelemeler akademik alanda artarak devam etmiştir.

Ebu Mansur el-Maturidî, “(Resulüm!) Sana bu mübarek Kitab’ı, ayetlerini düşünsünler ve akli olanlar öğüt alsınlar diye indirdik.”²⁴ ayetini şöyle açıklıyor: “Allah’ın ondaki delillerini, size onda (şerrinden/dininden) verdikleri üzerine düşünün. Onunla nasihatlanın ve onunla emel ediniz... Akıl sahipleri onu akletsinler, bu kitabın ayetlerinden deliller getirsinler. Gerek onları dalaletle götürücü şeylere karşı gerekse dalalet yolunu bırakıp doğru yolu tutarak yanlış yoldan vazgeçsinler.²⁵ Böylece kalp, dilin okuduğunu düşünüp onu anlamaya, her ayetten maksadın ne olduğunu, emir-nehîy açısından kendisine hangi sorumlulukları yüklediğini ayetlerin anlam derinliğine inerek anlayıp düşünecektir.²⁶ Bu şekildeki anlama makası ilahiyenin uygulama sahasında insanlara rahmet olma özelliğini ortaya koyacaktır. Aksi takdirde barış dini olan İslam, DAES vb. örgütlerin tasavvurlarındaki bir din anlayışına kurban olabilmektedir. Oysa din ve dindarlık sadece ibadetlerden müteşekkil değildir. İslam’ın temel hedeflerinden biri de birbirini seven ve birbirleriyle dayanışma içinde olan kuvvetli ve sağlam bir toplum vücuda getirmektir.²⁷ Onun hedefi erdemli insanlardan oluşan bir toplum inşa edip huzur ve mutluluğu herkese teşmil etmektir.

²³ Mehmet Adıgüzel, “Kur’an’ı Anlama Olgusu”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 24, *Erzurum*, 2005, s. 87-88.

²⁴ *Sad*, 38/29.

²⁵ İbn Mansur Muhammed b. Muhammed el-Maturidi es-Semerkendi, *Te’vilatü’l-Kur’an*, *Darü’l Mizan*, İstanbul, 2008, c. 12, s. 244.

²⁶ en-Nevevi, *et-Tibyan fi Adabi Hameleti’l-Kur’an*, Ta’lik: Muhammed Haccar, *Daru ibn Hazm*, Beyrut 1996, s. 238.

²⁷ Recep Çetintaş, “Başkalarının Hak ve Hukukunu Koruyarak Birlikte Yaşama Bilinci Geliştirmede Kardeşlik Akdi ve Medine Sözleşmesi Modeli”, 8. Uluslar arası Din Görevlileri Sempozyumu Tam Metin Bildirileri, *Sancaktepe-2007*, İstanbul, s. 67.

Kur'an'ın en temel hedeflerinden biri de dini ve ahlaki bir toplumun inşasıdır.²⁸ Bu toplumun özellikleri ahlakî, erdemli ve yararlı davranışlarla barış ortamında yaşama arzusudur. İfsat yerine imarı, ahlaksızlık yerine ahlaki, zulüm yerine barışı emreden Kur'an'ın bir amacı da barışı herkes için sağlamaktır. Bu ilkeyle, aralarında barış sağlanmış toplumlar güven içerisinde yaşarken bu ortamı bozacak zalimane ve fütursuzca girişimlerde bulunmaya Kur'an izin vermez. Beşeriyet bu ideale sahip değilken, Kur'an'ın bu ve benzeri ilkeleri M.VII. yüzyıldan bu yana getirmiş olması onun toplum barışına atfettiği önemi göstermektedir.²⁹

İnsan ve Kur'an ilişkisi Kur'an'ın istediği şekilde mütakellimin maksadına uygun anlamaya çalışma ve akletme şeklinde gelişmez ve sürdürülmezse o zaman Kur'an ondan şikâyetçi olur.³⁰ Hz. Enes'ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *“Kim Kur'an öğrenir sonra da onu asar ve onunla ilgilenmez ve onda bulunana bakmazsa Kur'an, kıyamet günü asılı olduğu halde gelir ve şöyle der: Ey Âlemlerin Rabbi, şüphesiz ki bu kulun beni terk etti. Benimle onun arasında hükmünü ver Allah'ım!”*³¹ Kur'an'ın sürekli ilgilenilmesi gereken, gündemde olan ve gündem belirleyen bir kitap olması onun ilkelerinin de evrensel olmasını gerekli kılmaktadır. Kur'an, birçok ayetiyle evrensel ilke ve esaslara işaret etmektedir. Bu esaslarla hem nüzul zamanı için hem de günümüz ve sonrasında adaletin temini ve birlikte yaşama için vazgeçilmez genel prensipler ortaya koymaktadır. Kur'an'ın anlaşılmasına konu edilmesi bu ilkelerin de hem anlaşılması hem de birlik ve beraberlikte işlevsellik kazanmasına vesile olacaktır. Bu ilkeler kısaca şunlardır:

1- Yaşama Hakkı

İnsanların doğumlarıyla beraber sahip oldukları devredilmez, gasp edilemez hakları vardır. Yaşama hakkı olarak adlandırılan bu hak bütün haklardan önce gelir. Çünkü insan yaşayacak ki buna hakkı olsun. İnsan doğumuyla yaşama başladığı andan itibaren bu haklara sahip olur. Bu hak insana Allah tarafından verilmiştir. *“O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır.”*³² Bu hakkın haksız yere zaafa uğramasına müsaade edilmemiştir. Hiçbir şekilde, bir insanın

²⁸ Heyet, İsmail Albayrak, “Müslüman Toplumlarında Kur'an'ı Kerim'in Yeri ve Tefsiri” DİD. DİB. Yayınları, Ankara, 2015, s. 463.

²⁹ Zülfişkar Durmuş, “Kur'an'a Göre İnsanın İlişkilerinde Sorumlu Olduğu Temel Ahlaki İlke: Ahde Vefa”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, II, (2002), Sayı: 3, s. 90.

³⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedaiu't-Tesir, Daru İbn Cevziyye, Demnam, h. 1427, c. 2, s. 258.*

³¹ Said Abdu'l Azim, *Mefatihü Fehm ve Tedebbürü'l-Kur'ani'l-Kerim, Daru'l-Emyan, İskenderiye, ts., s. 125.*

³² *Mülk, 67/2.*

başka bir insanın yaşam hakkı üstünde bir hak ve tasarrufu söz konusu olamadığı gibi, bu hakkın kişinin elinden alınması, yok sayılması, sınırlandırılma veya başkalarının iznine bağlı olması söz konusu değildir. Belli suçlar dışında insanın ölüm ve yaşamına karar verme hakkı sadece onu yaratan Allah'a aittir. Yaşam hakkına saygı sadece insanlarla sınırlı değildir. Yaşadığı doğa ve çevrenin içinde yaşam sürdüren her canlının hakkına saygı gösterme, onu çiğnememe de ilahi buyruk gereğidir. *"İslah edilmesinden sonra yeryüzünde bozgunculuk yapmayın."*³³ ayeti bozgunculuğu yasaklayarak sadece insanı değil çevre, bölge ve yaşam sürdüren her canlının hukukuna riayet etmeyi gerekli kılmaktadır. İslâm ülkesinde bulunan ve hukukî statüdeki hakları bulunan gayrimüslim insanlar, sırf insan olmaları bakımından kişisel haklar diye ifade edilen temel hak ve hürriyetlere sahiptirler. Bu açıdan Müslümanlarla aralarında bir fark bulunmaz.³⁴ *"Kim, bir cana veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın (haksız yere) bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur. Her kim bir canı kurtarırsa bütün insanları kurtarmış gibi olur."*³⁵ ayeti can taşıyan birini öldürmenin günahının büyüklüğünü, bir can kurtaranın ise mükâfatının büyüklüğünü nazara vermektedir.³⁶ İslâm ülkesindeki bütün vatandaşların yaşama hakkı ve dokunulmazlığı aynı seviyededir. Bu konuda hiçbir şekilde cins, ırk, sınıf ve din farkı gözetilmez.³⁷ Hz. Ebubekir'in halife seçildiğinde yaptığı ilk hitabında eşitlik ve doğruluğun yanında kamu otoritesi ve sosyal adalete de işaret ederek *"Sizin en hayırlınız olmadığım halde başınıza idareci olarak getirilmiş bulunuyorum. İşte bundan dolayı, eğer idare işlerini mükemmel yaparsam sizler de bana yardımcı olunuz; aksi durumda, yani doğruluktan ayrılırsam benim işimi düzgün yapmamı sağlayınız (düzeltiniz). Hesaba çekilmeden önce kendinizi hesaba çekiniz. Sıdk (doğruluk) emanettir (emanete riayettir); yalan ise (emanete) hıyanettir. Benim yanımda sizin en güçlü olanınız, ben onun hakkını alacağı kimseden alınmaya kadar, zayıf olanınız; en zayıf olanınız ise, ben ondan alınması gereken hakkı alınmaya kadar, güçlü olanınızdır. Muhakkak ki ben uyulması gereken esaslara uyan bir insanım. Bütün bunları dikkate alarak, ben Allah ve Resulüne itaat ettiğim sürece siz de bana itaat edin; şayet Allah ve Resulüne*

³³ A'raf, 7/56.

³⁴ İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz, *Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Dini Söylemin Önemi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2016, s. 368.

³⁵ Maide,5/32.

³⁶ Kurtubi, *el-Cami'u li-Ahkami'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut-Lübnan, 2006, c. 7, s. 429-430.

³⁷ Beşir Gözübenli, *"İslâm Toplumunda Farklı İnanç Mensuplarının Birarada Yaşama Tecrübesine Temel Teşkil Eden Kur'ânî İlkeler"*, *Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Dini Söylemin Önemi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2016, s. 369.

isyan ederseniz sizin bana hiçbir şekilde itaat etme zorunluluğunuz yoktur."³⁸ Hz. Ebubekir bu hutbesiyle idaresinde adaleti esas alıp haklı olanın zayıf olsa da güçlü olduğunu vurgulayarak idarede insanlar arası ilişkilerde adalet ve hakkaniyetin esas alınacağına vurgu yapmıştır.

İslam, insan hayatının Allah tarafından dokunulmaz kılındığı belirterek haklı bir sebep bulunmadıkça hiçbir cana kıyılmamasını emreder (el-En'âm 6/151). Bir müminin bir başka mümini öldürme hakkının bulunmadığı, yanlışlıkla bir müminin ölümüne yol açanın mümin bir köle azat etmesi ve diyet vermesinin gerektiği (en-Nisa 4/92) bildirir. Haksız yere ve bilerek adam öldürmenin dünyevî cezasının kısas, uhrevî cezasının da cehennemde ebedî kalış olduğu bildirilir (el-Bakara 2/178; en-Nisa 4/93; el-Maide 5/45).³⁹ Bu ayetler haksız yere cana kıymanın dünyevi ve uhrevi ceza gerektirdiğinin altını çizerek toplumda hiç kimsenin bu tür bir cürme teşebbüs etmemesini müeyyideleriyle sağlamaya çalışmıştır.

2- Dinini Seçme Hakkı

İslam dini Müslüman olmayanların zorlanarak kendi istek ve arzuları dışında Müslümanlaştırılmalarını istemez. Bunun gönülden ve özgür iradeleriyle gerçekleşmesini ister. *"Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır."*⁴⁰ ayetiyle dinde zorlamanın olmadığı ancak tebliğ etme ve güzellikle davetin meşru olduğu vurgulanmıştır. Hz. Ömer, yaşlı Yahudi bir kadını İslam dini ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeye çağırmış ancak bu kadın kendi dini üzere ölmek istediğini söyleyince Hz. Ömer'in "şahit ol Allah'ım" ben davetimi yaptım. Ama o bundan teberi etti. Şüphesiz ki "Dinde zorlama yoktur" ayetini okuyarak⁴¹ onu din seçimi konusunda özgür bıraktığı zikredilmektedir. İnsanın sırf insan olarak yaratılması ile sahip olduğu bu hak ve hürriyetler açısından, din farkı ve benzeri farklılıklar hiçbir şekilde etkili olmamaktadır. Diğer bir anlatımla, İslâm ülkesindeki Müslüman vatandaşların sahip oldukları temel hak ve hürriyetlere, bu toplumdaki tüm gayrimüslim vatandaşlar da sahiptirler.⁴²

Mekke toplumunda Kâbe ile ilgili birçok görevler bulunmaktaydı. Bunlardan biri Kâbe'nin anahtarlarına sahip olmak diğeri de savaşlarda

³⁸ İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyyetu, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1990, c. 4, s. 312.*

³⁹ Ali Bardakoğlu, "Katil/Bir Şahsın Hayatına Haksız Yere Son Verme, Adam Öldürme Suçu /Katil", *DİA., c. 25, s. 45-48.*

⁴⁰ Bakara, 2/256.

⁴¹ Kurtubi, *age., c. 4, s. 281.*

⁴² Beşir Gözübenli, "İslâm Toplumunda Farklı İnanç Mensuplarının Birarada Yaşama Tecrübesine Temel Teşkil Eden Kur'ânî İlkeler", *Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Dini Söylemin Önemi, Ensar Yayınları, İstanbul, 2016, s. 369.*

bayraktarlık göreviydi. Osman b. Talha hayatında hep İslam'a karşı duruş sergileyerek yaşamasına rağmen Mekke'nin Fethi'nde bulunmuş Medine'ye hicret etmeden önce elinde bulundurduğu Kâbe anahtarlarını annesine bırakmıştı. Mekke fethedilince Hz. Peygamber, Kâbe'yi tavaf edip Osman'a Kâbe kapısını açtırdı. İçerideki resim ve heykelleri temizleyip namaz kıldı. Dışarı çıkınca Peygamberimizin amcası Abbas ve Hz. Ali'nin Kâbe anahtarlarının kendilerine verilmesini istemeleri üzerine Hz. Peygamber, Osman b. Talha'ya dönerek bir zamanlar Kâbe anahtarları konusundaki konuşmalarını hatırlattı. Ardından da Kâbe anahtarlarını ona ve amcasının oğlu Şeybe b. Osman'a verip bu anahtarların kıyamete kadar kendilerinde kalacağını söyledi.⁴³ Bilindiği gibi, İslâm'ın değerler sistemindeki hükümlerin, önem ve öncelik derecelerine göre yapılan sınıflandırmalarında, din, can, nesil, akıl ve malın korunması, dinin zaruriyatından olup İslâmî hükümlerin öncelikli gayesi bu unsurları korumaktır. Bu konuda, insanlar arasında, din, ırk, cinsiyet, hürriyet, zenginlik farkı gibi hususlar hiçbir şekilde etkili olmaz. Hangi din, ırk veya kültür-den olursa olsun, insanlar, sırf insan olarak yaratılmaları bakımından bu haklara sahiptirler.⁴⁴ Bir kişi görevini hakkıyla yaparak vazifesinin gereklerini layıkıyla yerine getiriyorsa o işin ehliyetli kişisidir. Hz. Peygamber'in uygulaması da amcası ve amcazadesi bu işe talip olmalarına karşın işi ehline vermek şeklinde olmuştur. Bu olay işin ehline verilmesinde inanç bağlılığından çok iş konusunda gösterilen duyarlılık ve işin hakkını vermede yetkin değildir.

3- Adalet ve Eşitlik

Kur'an'ın, toplumun birlikte huzur içinde yaşaması için gerekli gördüğü en temel ilkelerden biri de adalettir. Adalet; eşitlik, denklik anlamlarına delalet eden bir kavramdır.⁴⁵ Kur'an'ın önemle üzerinde durduğu konulardan biri de adalet ve eşitlik prensipleridir.

İslam'ın öngördüğü bu prensipler bir çağ ve mekâna has olmayıp çağlar üstü niteliktedirler. Coğrafyası ve halkının kabulleri farklı farklı da olsa Kur'an'ın temel ilkeleri bütün insanların ihtiyaç duyduğu ilkelerdir. *"Ey iman edenler! Adaleti titizlikle ayakta tutan, kendini, ana-babanız ve akrabanız aleyhinde de olsa Allah için şahitlik eden kimseler olun. (Haklarında şahitlik ettikleriniz) zengin olsunlar, fakir olsunlar Allah onlara (sizden) daha yakındır. Hislerinize uyup adaletten sapmayın, (şahitliği) eğer, bükür (doğru*

⁴³ Mehmet Efendioğlu, "Osman b. Talha" DİA., İstanbul, 2007, c. 33, s. 475.

⁴⁴ Beşir Gözübenli, agm., s. 372.

⁴⁵ Rağıp el-İsfahani, Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü, Çeviri: Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul, 2018, "adl" maddesi, s. 968.

şahitlik etmez), yahut şahitlik etmekten kaçınırsanız (biliniz ki) Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”⁴⁶ ayeti adaleti tesiste hassas davranılarak kişinin bizzat kendisinin aleyhine bile olsa adaletten sapmaması ve taraflardan birine meyletmemesinin gereğini altını çizerek vurgulamaktadır.⁴⁷ Hz. Peygamber de her zaman adaletle iş yapar, adaleti sadece kendi dinine inananlara hasretmezdi. İdari görevlendirmelerde görevi hakıyla yerine getirmenin önemini ve bunun kıyamet günü bir sorumluluğunun da olacağını belirtmiştir: “Bir işe memur tayin ettiğimiz kimse, bizden bir iğne veya ondan daha küçük bir şeyi gizlemiş olsa bu bir hıyanettir, kıyamet günü onu getirecektir.” Bunun üzerine, Ensar'dan bir zat kalkarak: “Ey Allah'ın Resulü! Vazifeyi benden geri al!” dedi. Hz. Peygamber: “Sana ne oldu?” diye sordu: “Senin (az önce şunu şunu) söylediğini işittim ya!” deyince Hz. Peygamber: “Ben onu şu anda tekrar ediyorum: “Kimi memur tayin edersek az veya çok ne varsa bize getirsin. Ondan kendisine ne verilirse alır, ne yasaklarsa onu terk eder.”⁴⁸ buyruğuyla rüşvet ve adaletten sapmanın önüne geçmeyi hedeflediği anlaşılmaktadır. Mekke'nin Fethi'nden sonra Kureyş'in değer verdiği Mahzumlu bir kadın suça karışarak suçu sabit görülmüş ancak itibarlı bu kadının cezasının uygulanmaması için araçlar gönderildiğinde bundan hoşnut olmamış⁴⁹ ve “Ey insanlar! Siz Allah'ın kanunlarından birinin uygulanmaması için vasıtalar mı arıyorsunuz? Şüphesiz sizden öncekiler soylu biri suç işleyince onu serbest bırakmak, zayıf biri suç işleyince onu cezalandırmak yüzünden helâk olmuşlardır. Allah'a yemin ederim ki, eğer Muhammed'in kızı Fatıma da hırsızlık yapsaydı onun da elini keserdim.”⁵⁰ kararlılığıyla hukuk normlarının uygulanmasında kişiye ve statüsüne göre muamele yapmayacağını bu tavrıyla ortaya koymuştur.

En yakınlarından anne-baba ve kardeşleri bile olsa kişinin adaletten sapmaması ve hukukun gereği olan normlara bağlı kalmasını inandığı kutsal kitabının öngörmesi bireyi evrensel ilke ve prensiplere sevk etmeye dönüktür. Babalarını kaybetmiş ve henüz kendileri babalarından kalan mal ve paralarını kullanmayı ve geçimlerinde kullanmayı bilmeyen yetimlerle ilgili olarak da Allah “Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin, eğer onlarda akılcı bir olgunlaşma görürseniz hemen mallarını kendilerine verin. Büyüyecekler (de geri alacaklar) diye o malları israf ile ve

⁴⁶ Nisa, 4/135.

⁴⁷ ebi Hafs Ömer b. Ali ibn Adil ed-Dımaşki, el-Lübab fî Ulumi'l-Kitab, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1998, c.7, s. 64-65.

⁴⁸ Müslim, Sahihu Müslim, İmare, 30, Daru'l Hadareti lin-Neşr vet-Tevzi', Riyad, 2015.

⁴⁹ Abdurrahman Altuntaş, Kur'an'da Temel Kavramlar, Gümüşhane Üniv. Yayınları, İstanbul, 2013, s. 147.

⁵⁰ Buhari, el-Camiu's-Sahihu, Abdu'l-Kadir Şeybetu'l-Hamd, Kitabü'l-Hudud, 12. Hn: 6548, Riyad, 2008, c. 3, s. 552.

tez elden yemeyin. Zengin olan (veli) iffetli olmaya çalışsın, yoksul olan da (ihtiyaç ve emeğine) uygun olarak yesin. Mallarını kendilerine verdiğiniz zaman yanlarında şahit bulundurun. Hesap sorucu olarak da Allah yeter."⁵¹ ayetiyle yetimlerin hukuku korunmak istenmektedir. Onlara miras kalan mallarının teslim zamanının da önem arz ettiği bu gibi hallerde teslimatın onların buluş ve rüşt yaşına varmasından sonrasına işaret etmektedir ki burada korunup kollanan toplumda ayakları üzerinde durma mücadelesinde tecrübesiz ve yetersiz kalan yetimlerdir. İslam, toplumun dezavantajlı durumundaki bu kişilere karşı adil ve iyi niyete dayanan bir ilişkiyi önclemiştir. Bu durum hukuk ve etik açısından önemli olduğu gibi kamu düzeni ve toplumsal barış açısından da vazgeçilmez ilkelerin önemini ortaya koymaktadır.

İnsanın sırf insan olarak yaratılması ile sahip olduğu bu hak ve hürriyetler açısından, din farkı ve benzeri farklılıklar hiçbir şekilde etkili olmamaktadır. Diğer bir anlatımla, İslâm ülkesindeki Müslüman vatandaşların sahip oldukları temel hak ve hürriyetlere, bu toplumdaki tüm gayrimüslim vatandaşlar da sahiptirler.⁵²

4- Medine Vesikası

İslam tarihinde devlet işleyişi, kişi ve kabileler arası savaş ve barış ilişkilerine ilişkin ilk örneğe Hz. Peygamber'in Yahudilerle yaptığı anlaşmada rastlanır. Hz. Peygamber kabile riyaseti ile idare edilen, devlet yapısından uzak kabile reisinin oluru ile yaşam sürdüren Medine halklarıyla vatan ve meskûnlarının korunması ve dış saldırılara karşı birlikte savunulması için olağanüstü gayret göstermiştir. Hariçten gelebilecek tehditlere karşı iç bütünlüğü sağlama ve birlikte güç birliğiyle cevap verecek bir model devlet yapısı için temel olacak ilkeler oluşturmaya çalışmıştır. Hz. Peygamber'in Medine'de yaptığı ilk işlerden biri buradaki toplumları eşit ve ideal hukuk şartları içinde bir tek hukuk i nizam etrafında toplamak olmuştur. Medine Vesikası denilen bu anlaşmayla Hz. Peygamber Müslümanlarla Müslüman olmayanlar kendi dinlerinde ve hukuklarını seçmede serbest bırakılarak barış ve huzur ortamı içerisinde yaşamaları hedeflenmiştir. Bunlar Müslümanlarla barış içinde yaşadıkları ve Müslümanların düşmanlarıyla birleşerek kendilerine saldırmadıkları müddetçe her türlü hakları ile din ve vicdan özgürlükleri teminat altına

⁵¹ Nisa, 4/6.

⁵² Beşir Gözübenli, agm., s. 369.

alınmıştır.⁵³ Bu ilkeleri oluşturan metin Medine Vesikası olarak bilinir. Bu metnin bazı maddeleri şöyledir:

Bismillahirrahmanirrahim.

1. Md. *Bu vesika, Allah'ın Resulü Muhammed tarafından Kureyş, Yesrib Müslümanları ve bunlara tabi olanlarla, onlara sonradan katılanlar ve onlarla birlikte savunma ve savaşı taahhüt edenler arasında düzenlenmiş bir belgedir.*

2. Md. *Bu vesikayı açıklayanlar, diğer insanlardan ayrı bir topluluk oluştururlar.*

3. Md. *Kureyşli muhacirler, kendi aralarında eskiden olduğu gibi kan diyetlerini birlikte ödemeye iştirak ederler. Ve onlar savaş esirlerinin kurtuluş fidyelerini, mü'minler arasındaki iyi ve makul bilinen esaslara ve adalet ilkelerine göre ödeyeceklerdir...*

16. Md. *Yahudilerden söz konusu bize tabi olanlar, zulme uğramaksızın ve aleyhlerine bir mücadele kampanyası başlatılmaksızın yardım ve desteğimize hak kazanırlar.*

44. Md. *Yesrib'e karşı ani bir baskın ve saldırı olması halinde, Yahudiler ve Müslümanlar arasında tam bir dayanışma ve savunma meydana getirilir.*

47. Md. *Bu vesika bir zalimi veya suçluyu cezalandırmaya engel teşkil etmez. Medine'de mukim ya da oradan (bir iş ve ihtiyacı için sefere) çıkan da güven içinde olacaktır. Ancak zulüm eden ve suç işleyen bu güvencenin dışındadır. Mezkûr hükümlere uyan ve bu hususta bağlılık gösterenin koruyucusu Allah'tır. Allah'ın elçisi Muhammed'de bütün bunların takipçisi olacaktır...⁵⁴*

Medine vesikası kabileyi esas alan üyelik anlayışını temelinden sarsan yeni bir siyaset üyeliği tanımasına giderken Resulüllah'ın hayatın bütün alanlarına yayılan şümüllü liderliği, o dönem Arap toplumundaki kabile yapısında ve Ortaçağ Avrupa toplumlarının feodal yapılarında hâkim olan daraltılmış ve ferdileşmiş otorite kalıplarını aşan bir devlet anlayışını beraberinde getirmiştir. Devlet yapısının kısa zamanda siyaseti güç olarak örgütlenmesi ve yayılması böylece mümkün olmuştur.⁵⁵

Medine şehir devletini oluşturan toplulukları, bunların birbirleriyle ve yabancılarla olan münasebetlerini, bu toplulukların idarî ve adlî yapılarını, fertlerin sahip oldukları din ve vicdan hürriyetini belirli esaslara bağlayan

⁵³ Recep Çetintaş, "Başkalarının Hak ve Hukukunu Koruyarak Birlikte Yaşama Bilinci Geliştirmede Kardeşlik Akdi ve Medine Sözleşmesi Modeli", 8. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Tam Metin Bildirileri, Sancaktepe-2007, İstanbul, s. 73.

⁵⁴ İbn Hişam, es-Siretü'n-Nebeviyye, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1990, c. 2, s. 143-146.

⁵⁵ Ahmet Davutoğlu, "Devlet" md., DİA., İstanbul, 1994, c. 9, s. 234-240.

bu metin, şekil açısından bugünkü anayasalardan hayli farklı da olsa maddî açıdan bir anayasa mahiyetindedir.⁵⁶ Bu anlaşma ile Müslümanlar Medine’de emniyet ve huzurun sağlanması için Yahudilerle samimi olarak yardımlaşma iradelerini ortaya koymuşlardır. Başlarına gelecek olan şeylerde iki taraf için paydaşlık söz konusuydu. Bu anlamda Hz. Peygamberle savaşa katılanlara pay verildiğinde Yahudilere de bu paydan veriliyordu.⁵⁷ Bu anlaşma din hürriyetini de teminat altına almıştır. Civardaki hiçbir kabile veya grup ile bahaneler üzerinden savaşmak veya ezilmişleri zorlayarak yer ve yurtlarından atmak düşüncesi yer almamaktadır. Aksine bu anlaşmanın dili mazluma yardım ederek onu savunmayı, himaye altındakileri korumayı amaçlamaktadır. Bu vesikaya Hz. Peygamber’in Kur’an başta olmak üzere evrensel nitelikteki kuralları deklâre ettiği görülmektedir. Bu kuralların Medine halklarının örf ve adetleri ile Büyük Hicretten sonra oluşan yeni çevre şartlarına bağlı olarak geliştiği söylenebilir. Kur’an, devletin vatandaşları arasında etnik birlik ve dil mecburiyeti koşmaz. Çok uluslu bir yapılanmaya açık kapı bırakır. Bunun yanında, Ad, Semud... gibi ulusal özellikli birliklerden de bahseder. Kur’an açısından önemli olan, zulmü öngören düzenlerin yok edilmesi ve sınıfsız adil bir toplum yapısının oluşturulmasıdır.

Vatandaşlar arasında yegâne övgüye layık vasıf olarak takva (en doğru kuralları aşkın ve Rabbanî rızaya uygun olarak titizlikle uygulama) ve salih amel (kişinin özgür kararıyla kabul ettiği yüce değer ölçülerini içtenlikle ve iyi niyetle hem bireysel hayatı hem de insanlığın yararına olarak eyleme dönüştürmesi) ayrıcalığını ortaya kor.⁵⁸

Sonuç

İslâm’ın getirdiği evrensel ilkelerin korunmasının başında, akıl, nesil, din, can ve malın korunması gelmektedir. Bunlar dinin zaruriyatından olup İslâmî hükümlerin de temel amacı bu hususları korumaktır. Bu bakımdan, insanlar arasında eşitlik söz konusu olup hiç kimse bunun dışında yer almamaktadır. Bu bağlamda cinsiyet, din, ırk, memleket, hürriyet, zenginlik, sosyal statü farkı gibi hususlar hiçbir şekilde dikkate alınmaz. Zira Kur’an evrensel hukuk normlarına çağırır. İnsanlar ilişkilerinde evrensel kurallar ortaya koyan Kur’an’ı odak noktası yaptıklarında bugün boğuşmakta olduğu birçok sorunun ortadan kalktığını, birlik beraberlik ve saygı temelli bir toplumun oluştuğunu tecrübe edeceklerdir.

⁵⁶ Mehmet Akif Aydın, “Anayasa” md., DİA., İstanbul, 1991, c. 3, s. 164.

⁵⁷ Ebi Ubeyd el-Kasım b. Sellam, Kitabu’l-Emval, Daru’s-Şuruk, Beyrut, 1989, s. 294.

⁵⁸ Mustafa Kelebek, “İslam Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası” s. 9-11.

Kişi hangi din, ırk veya kültürden olursa olsun, insanlar, sırf insan olarak yaratılmalarından dolayı bu haklara sahiptir. Sahip olunan bu hak ve hürriyetler vazgeçilmez devredilmez kurallardandır. Bunun temel nedeni insanın şerefli bir varlık olarak yaratılmış olmasıdır. Haklardan birisinin ihlali diğerlerini de zincirleme olumsuz etkileyebilir. İslâm'ın öngördüğü birlik ve beraberlik ortamındaki bu değerler sadece dinî, vicdani ve ahlakî olmayıp, bu hak ve hürriyetlerin hukuk normu olarak korunup yasa hüviyetini alması, hukuk düzeninin de öncelikli hedefi olarak kabul edilmiştir. Bu açıdan, İslâm hukuk anlayışına göre, ülkede yaşayan Müslim veya gayrimüslim tüm insanların temel hak ve hürriyetlerinin korunması bir zorunluluktur. Toplumda güven ve saygıya dayalı, hukuk normlarına uygun insanî hakların tesisi başta yönetim kademelerinde bulunanların sorumluluğunda olduğu gibi aynı zamanda kamu otoritesinin de en başta gelen görevlerindedir.

Kaynakça

Adıgüzel, Mehmet; 2005. "Kur'an'ı Anlama Olgusu", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 24, Erzurum.

ALBAYRAK, İsmail; 2015. "Müslüman Toplumlarında Kur'an'ı Kerim'in Yeri ve Tefsiri" DİD. DİB. Yayınları, Ankara.

ALTUNTAŞ, Abdurrahman; 2013. Kur'an'da Temel Kavramlar, Gümüşhane Üniv. Yayınları, İstanbul.

AYDIN, Mehmet Akif; 1991. "Anayasa" md., DİA, İstanbul.

BARDAKOĞLU, Ali; 2002. "Katil/Bir Şahsın Hayatına Haksız Yere Son Verme, Adam Öldürme Suçu", DİA, Ankara.

BUHARİ; 2008. el-Camiu's-Sahih'u, Abdu'l-Kadir Şeybetu'l-Hamd, Riyad.

ÇETİNTAŞ, Recep; 2007. "Başkalarının Hak ve Hukukunu Koruyarak Birlikte Yaşama Bilinci Geliştirmede Kardeşlik Akdi ve Medine Sözleşmesi Modeli", 8. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Tam Metin Bildirileri, Sancaktepe/ İstanbul.

DAVUTOĞLU, Ahmet; 1994. "Devlet" md., DİA, İstanbul.

ed-DİMAŞKÎ, ebi Hafs Ömer b. Ali ibn Adil; 1998. el-Lübab fi Ulumi'l-Kitab, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan.

DURMUŞ, Zülfikar; 2002. "Kur'an'a Göre İnsanın İlişkilerinde Sorumlu Olduğu Temel Ahlaki İlke: Ahde Vefa", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, II, Sayı: 3.

el-CEVZİYYE, İbn Kayyım; h. 1427. Bedaiu't-Tefsir, Daru İbn Cevziyye, Demmam.

- EFENDİOĞLU, Mehmet; 2007. "Osman b. Talha" md., DİA, İstanbul.
- ERKAN, Erol; 2016. "Toplumda Bütünleştirici ve Ayırıştırıcı Yönüyle Din", Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Dini Söylemin Önemi, Ensar Yayınları, İstanbul.
- GÖZÜBENLİ, Beşir; 2016. "İslâm Toplumunda Farklı İnanç Mensuplarının Birarada Yaşama Tecrübesine Temel Teşkil Eden Kur'ân'î İlkeler", Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Dinî Söylemin Önemi, Ensar Yayınları, İstanbul.
- İBN-İ KESİR; ebu'l- Fida İsmail; ts. Muhtasar İbn Kesir Tefsiri, trc. Arif Erkan, Sağlam Yayınları, İstanbul.
- İBN HİŞAM; 1990. es-Siretü'n-Nebeviyyetu, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut.
- el-İSFAHANÎ, Rağıp; 2018. Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü, Çeviri: Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul.
- KASIM B. SELLAM, ebi Ubeyd; 1989. Kitabu'l-Emval, Daru's-Şuruk, Beyrut.
- KELEBEK, Mustafa; "İslam Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası" s. 9-11.
- KURT İsmail - TÜZ Seyit Ali; 2016. Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Dini Söylemin Önemi, Ensar Yayınları, İstanbul.
- el-KURTUBÎ, Ahmed b. Ebi Bekr; 2006. el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an, Müessesetü'r-Risale, Beyrut-Lübnan.
- el-MATURİDÎ, İbn Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî; 2008. Te'vilatü'l-Kur'an, Darü'l Mizan, İstanbul.
- Müslim, b. el-Haccac b. Müslim el-Kuşeyrî; 2015. Sahihu Müslim, İmare, 30, Daru'l Hadareti lin-Neşr vet-Tevzi', Riyad.
- en-NEVEVÎ; 1996. et-Tibyan fi Adabi Hameleti'l-Kur'an, Ta'lik: Muhammed Haccar, Daru ibn Hazm, Beyrut.
- SAİD ABDU'L AZİM; ts. Mefatihü Fehm ve Tedebbürü'l-Kur'ani'l-Kerim, Daru'l-Emyan, İskenderiye.
- SOYSALDI, Mehmet; 2007. "Kur'an'ın Getirdiği Evrensel Prensipler", e-Journal of New World Sciences Academy, Şubat, Sayı: 3.
- YURT, M. Emin; 2011. Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin Tefsîru'l Kur'ân'ında Esbâb'ı Nüzûl, Diyarbakır.

ŞEHRİN UZAK YERİNDEN KOŞARAK GELEN ADAM

Dr. Öğr. Üyesi Hasan ÇETİNEL

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

hasancetinel@gmail.com / hasancetinel@nevsehir.edu.tr

THE MAN WHO CAME FROM FAR AWAY FROM THE CITY

ABSTRACT

In this declaration; an unspecified, unnamed, a valiant man who has only found a Quranic anecdote with the name الرجل / er-Racül; the issue of manhood, its relationship with the society in which it lives, and the language and style used when addressing them were tried to be read and interpreted again. It is possible that this character, which draws attention with the support it provides to the envoys and the rhetoric he developed against his society, which is directed to lynch envoys can still be the subject of vivid narratives as a role model. At this point, it is aimed to give a new perspective to the religious educators and religious officials who will transfer the Qur'anic narrative to their target audience in their religious expressions. Some moral value judgments, such as that manhood is not about brute force, that it is a state of virtue rather than a mere gender distinction, can be boldly defended in a wisdom-based manner without being involved in violence, has been subjected to a new reading through this Qur'anic anecdote.

Key Words: *Quranic Anecdote, Manhood, Religious Expression, Wording.*

Giriş

Yasin sûresi 20. Ayette “Şehrin öbür ucundan bir adam koşarak geldi” şeklinde tanımlanan ve inkarda direnen bir topluluğa karşı davet görevlerini yürüten elçilere destek olmak adına bir belagat ve fesahatle, canı pahasına inandığı değerleri savunan adı meçhul bir kişilikle karşılaşıyoruz. Esasen, kelime kökeni itibarı ile Arap dilinde insan cinsinin erkeğine الرجل/er-Racül denmektedir. Kur’ân’da anlatıldığı kısa bölümden; coşku ve heyecanına, gözü karalığına tanık olduğumuz bu yiğit adam da Kur’ân’da الرجل/er-Racül adlandırmasıyla yerini almaktadır ki, Araçlar arasında الرجل/er-Racül kelimesi; erkeklik ve kişiliği tam olan, yiğit, salâbet sahibi kişi anlamında da

kullanılmaktadır. Kissanın bir noktasında, artık öfke katsayısı yükselmiş, elçileri ve kendisini her an linç edebilecek azgın kalabalığa karşı bu yiğit adamın, söz ve onun gücüne inanarak şu şekilde müdahil olduğuna tanıklık ediyoruz: “Sizden hiçbir ücret istemeyen kimselere uyun, onlar hidayete erdirilmiş kimselerdir. Hem ben, ne diye beni yaratana kulluk etmeyeyim. Oysa siz de yalnızca O’na döndürüleceksiniz. O’nu bırakıp da başka ilâhlar mı edineyim? Eğer Rahmân bana bir zarar vermek istese, onların şefaati bana hiçbir fayda sağlamaz ve beni kurtaramazlar. O takdirde ben mutlaka açık bir sapıklık içinde olurum. Şüphesiz ben sizin Rabbinize inandım. Gelin, beni dinleyin!” Ayetlerin genel akışından kendi toplumu tarafından linç edildiği anlaşılan bu yiğit adam, 27. Ayette görüyoruz ki, kavmi adına hiç de öfke veya kin barındırmayan bir üslupla: “-Keşke kavmim, Rabbinin beni bağışladığını ve beni ikram edilenlerden kıldığını bilseydi!” duasında bulunur.

Bu çalışmada; yalnız الرجل/er-Racül adlandırmasıyla bir Kur’an kıssasında yer bulmuş, adı sanı belirtilmeyen bu yiğit adamı; adamlık meselesi, kavminin karşısına dikildiği vakit kullandığı dil ve üslubu üzerinden farklı bir tarzda okuyarak, söz konusu Kur’an kıssasını dînî anlatımlarında hedef kitlesine aktaracak olan din eğitimcilerine ve din görevlilerine yeni bir bakış açısı sunmak amaçlanmıştır. Adamlığın kaba kuvvetle ilgili olmadığı, onun salt bir cinsiyet ayırımından ziyade bir erdemlilik hali olduğu, şiddete bulaşmadan, hikmete dayalı bir üslupla inanılan değerlerin cesurca savunulabileceği gibi bir kısım ahlaki değer yargıları, bu Kur’an kıssası üzerinden yeni bir okumaya tabi tutulmaya çalışılmıştır. Ayetlerin genel akışı içerisinde yer alan bir takım Kur’ânî adlandırmalardan hareketle bu yiğit adamın kişiliği, sahip olduğu meziyetler ile tevhid ve putların acizliği, elçilerin davetlerinin niteliği gibi temel dînî konular üzerine konuşurken göze çarpan hitabet üslûbu üzerine kimi çıkarımlarda bulunulmaya çalışılmıştır. Elbette bir çok tefsir eserinde söz konusu ayetlere dair kafi miktarda teferruata erişmek mümkündür. Ancak bu bildiride, adı geçen ayetlerle ilgili bütünüyle tefsir metodolojisine dayalı bir çalışma yürütülmemiştir.

1. Racül-رجل Adlandırması ve Adamlık Üzerine

“Sen onlara, o şehir halkını örnek ver.” (el-Yâsîn 36/13) ayetiyle başlayan ve söz konusu şehir halkının helak edilmesi sonrası “Onların hepsi toplanıp, sadece bizim huzurumuza getirilmişlerdir” (el-Yâsîn 36/32) ayetiyle sonlandırabileceğimiz bu Kur’an kesitinde anlatılan kıssada; ne olayın yaşandığı şehrin, ne o şehre gönderilen elçilerin isimleri, ne hangi halk olduğu ve ne de kıssada merkez role sahip yiğit adamın kimliği

hakkında bilgi vardır.¹ Bir kısım tefsirde gönderilen elçilerin Hz. İsa'nın havarileri, gönderildikleri şehrin Antakya olduğu, kıssada adı geçen adamın da Habîb en-Neccâr olduğu yönünde rivayetler yer almaktadır. ² Yine bir kısım tefsirde bu elçilerin Hz. İsa'nın havarileri olma ihtimalinin zayıflığı üzerinde durulur. Birçok kaynakta olduğu gibi Mâturîdî Tefsirinde de kıssada adı geçen şahsın Habîb en-Neccâr olduğu bilgisi yer alır. Ek olarak onun İsrâîloğullarından bir şahıs olduğu, şehirden uzakta bir mağarada ibadetle meşgulken elçilerle kavmi arasında yaşananları duyarak sürece dâhil olduğu bilgisi bulunmaktadır. Ancak bölümün sonunda: "O ayetlerde geçen sözlerini söyledi ama biz tam olarak kim olduğunu bilmiyoruz. Esasen onun ismini bilmeye de hacet yok" bilgisine yer verilmektedir.³

Bu noktada akla şu soru gelmekte: Allah Teâlâ dileseydi kıssada, insanda merak uyandıran her ayrıntıya Kur'an'da yer vermez miydi? Yani bu elçileri isimleriyle birlikte hangi topluma ve hangi şehre gönderdiğini, onlara destek olan bu yiğit adamın kim olduğunu pekala açıklayamaz mıydı? Elbette Rahmân'ın murâdı bu olsaydı, yapardı. O halde neden bu Kur'an kıssasında tüm bu ayrıntılara yer verilmedi? Bu sorunun cevabı için öncelikle bu Kur'an kıssasının başlangıç kısmında yer alan "Sen onlara, o şehir halkını örnek ver." (el-Yâsîn 36/13) ayetinde geçen darb-ı mesel kavramını iyi anlamak gerek. Temel anlamı itibarı ile el veya silah ile vurmak olan; yürümek, seyahat etmek gibi yan anlamları bulunan ضرب-darb kelimesi, مَسَل-mesal kelimesi ile birlikte vasfetmek, benzetme yapmak, örneklendirmek gibi anlamlara gelmektedir.⁴ Bu şehir halkı ile elçiler arasında geçenler, kıssanın başat kahramanı olan yiğit adamın yaşadıkları, sözün sahibi tarafından muhataba iletilmek istenen temel bir mesajın muhatap tarafından bütünüyle kavranması maksadıyla aktarılmaktadır. Kur'an'ın ifadesiyle, insana hakikati göstermek ve onun hidayeti adına bir sivrisineği dahi örnek vermekten çekinmeyen⁵ Rabbimiz, kitabında muhtelif yerlerde ayrıntıya kaçmadan, özü koruyarak, maksadı gözeterek, Kur'an icazının bir sonucu olarak bu tarz darbı mesellere başvurmaktadır. Konunun ekseninden çıkmasını önlemek adına, uzun uzadıya Kur'an kıssalarının ve Kur'an'da yer alan darbı mesellerin icaz yönüne ve serdediliş hikmetlerine girilmeyecektir.

¹ Abdullah Aydemir, "Ashâbü'l-karye" TDV İslam Ansiklopedisi, erişim: 02.11.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ashabul-karye>

² Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 1992), 6:406-407)

³ Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî te'v'ilât-ü ehli's-sünne* (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye, 2005), 8:511.

⁴ Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-Kurâni'l-azîm*, ter. M. Beşir Eryarsoy, 2.baskı (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 268-269.

⁵ Bk. "Şüphesiz ki, Allah herhangi bir şeyi, bir sivrisineği, hatta onun da ötesindeki misal vermektan utanıp çekinmez." (el-Bakara 2/26)

Muhammed Hamdi Yazır'ın ifadesiyle Yâsîn'in kalbi denebilecek bu kıssanın da muhatabına aktarmayı hedeflediği, üzerlerine azap sözü hak olmuş azgın bir topluluğu uyarmak, peygambere ve ona tabi olanlara ümit aşlamak, onları nihai bir zaferle müjdelemek gibi bir mesajı bulunmaktadır.⁶ Tartışma götürmez bir gerçektir ki; darbı mesellerde, örneğe dayalı anlatımlarda muhatabı bu mesajdan uzaklaştıracak, ayrıntı kabilinden anlatımlardan kaçınmak gereklidir. Yanı sıra anlatımı güçlendirecek, mesajın doğru iletilmesine aracılık edecek cümle yapıları ile kelimeler seçilecek ki anlam güç kazansın, doğru anlama gerçekleşsin. Bu durum, kendisini inkâr edenlere "Siz onun tek bir sûresinin dahi benzerini getiremezsiniz" şeklinde tahaddîde bulunan yani beşerî belâgatın zirvesinde bir topluluğa meydan okuyan, kelimada zirve bir kitap olan Kur'an'ın icazının en bariz özelliklerindedir.⁷

Yâsîn Sûresinde yer alan bu kıssada da en güçlü anlatımın elde edilmesi için kelime ve tabirlerin özenle seçildiği muhakkaktır. İsmi zikredilmeksizin Kur'an'ın kuvvetle muhtemeldir ki tarih boyu Fatiha'dan sonra en çok okunan sûresinde şanı yüceltilen, ismi değilse de zatı manevisi nesiller boyu mü'min dillerde anılacak, muhabbeti gönüllerde kök salacak, Cennet'le şereflendirilmiş bu yiğit insan için seçilen Racül-رجل kelimesinin de bu kabil bir maksatla seçildiğini düşünebiliriz. Nitekim aşağıdaki satırlarda yer alan, Racül-رجل kelimesinin Araplar arasında kullanım alanları ve bu kullanım alanlarıyla örtüşen Kur'an ayetlerinin varlığı bu tespiti güçlendirmektedir.

Râğıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) Racül-رجل kelimesini "insanların erkeğine denir", şeklinde tarif eder. Sonrasında bizim ele almaya çalıştığımız elçilere destek maksadıyla öne çıkan meçhul adamı örnek vererek, Racül-رجل kelimesinin Araplar arasında erkeklik ve kişiliği tam olan anlamına geldiğini hatırlatır. Yasin 20. Ayette geçen Racül-رجل kelimesinden kastın yiğitlik ve salâbet yani metanet ve merdane tavır anlamına gelmesinin daha uygun olduğunu belirtir.⁸ Yine Arapçada cinsiyet anlamında erkek için kullanılmakta olan el-Mer'u-المرء ile Racül-رجل arasındaki fark olarak; işe kuvvetle, dört elle sarılan anlamında Racül-رجل kelimesinin kullanıldığı, bu sebepten bu özellikleri taşıyan birisini överken "الرَّجُلُ/er-Racül" yani adam kelimesinin kullanıldığı bilinmektedir.⁹

⁶ Yazır, *Hak Dini*, 406.

⁷ "Tahaddî" kavramı için bk. Süleyman Gür, *Anlatımlı Kur'an Belâgatı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 31-33.

⁸ Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, "r-c-l", *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, Ter. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 416-417.

⁹ Muhammed Bâsim Mikâtî vd., *Çütüf min lüğati'l-Kurân* (Beyrut: Mektebet-u lübnân nâşirün, 2007), 1390-1391.

Riclü ayak için kullanılır ki, الرَّجُل/er-Râcil kâmil erkek anlamına gelmektedir. Yine yürümeye güç yetiren adam anlamında kullanılan رَجُلٌ-Racilün kelimesinin çoğulu رِجَالٌ-Ricâl şeklinde “Yaya veya binek olarak” (el-Bakara 2/239) ayetinde geçmektedir.¹⁰ Kelimenin tüm bu kullanım alanları, uzun süreli yürüyüşlere olan dayanıklılığı ve sabırdan kinaye ile erkeğe bu adın verildiği kanaatini güçlendirmektedir.

Racül-رجل kelimesinin yukarıda ifade bulan anlam alanları esas alınarak bir okumada bulunulursa: Kendi kavmiyle sonu açık bir linçle yüz yüze gelme pahasına, Allah'ın elçilerini desteklemekte bir an bile tereddüt etmeyen, öfkeli kalabalığa karşı kullandığı dili ve üslûbunu asla sertleştirmeyen bu yiğit için neden bu adlandırmanın yapıldığı daha net anlaşılacaktır. Nitekim Racül-رجل kelimesi Kur'ân'ın muhtelif ayetlerinde benzer anlam derinliğine sahip bir içerikle kullanılmıştır. Örneğin:

“Nice erler ki ne ticaret ne beyi' kendilerini zikrullahtan, namaz kılmaktan, zekât vermekten alıkoymaz, kalplerin ve gözlerin kıvranaacağı günden korkarlar” (en-Nûr 24/37) Söz konusu ayette, Allah'ı yegane yaratıcı ve rızık verici olarak kabul eden, Allah'ın onlar için hazırladıklarını sahip oldukları şeylerden daha üstün tutan, dinin çizdiği vakitler içinde namazlarını eda eden, nefislerini günahlardan tezkiye adına farz olan zekatı veren nitelikli adamlardan bahsedilmektedir.¹¹

“ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا - Mü'minlerden öyle adamlar vardır ki, Allah'a verdikleri söze sâdik kaldılar. İçlerinden bir kısmı verdikleri sözü yerine getirmiştir (şehit olmuştur). Bir kısmı da (şehit olmayı) beklemektedir. Verdikleri sözü asla değiştirmemişlerdir”. (el-Ahzâb 33/23) Bu ayetlerde kastedilen yiğit erlerin sahabeden Resûlullah'la birlikte birçok zorlu savaşa katılan, bu uğurda sebat eden, şehit oluncaya kadar çarpışmayı göze alan Osman b. Affan, Talha b. Ubeydullah, Hamza, Musab b. Umeyr gibi seçkinler olduğu bilinmekteyken, isimleri zikredilmedi.¹² Zira Kur'an'ın bu ayetlerde, kıyamete değin bu yüce tavrı gösterecek tüm mü'minleri şamil bir hüküm ortaya koymaktadır.

Sözün özü; keliminde, Ebû Leheb gibi bir küfür abidesine bizzat ismiyle yer veren,¹³ Kitapta Meryem'i de an!" (el-Meryem 19/16) diyerek onu iffetin ve tevekkülün sembol ismi haline getiren, insanların onca

¹⁰ İsfahânî, “r-c-l”, Müfredât, 416-417.

¹¹ Ahmed b. Mustafâ el-Merağî, Tefsîru'l-Merâğî (Mısır: Şirket-u mektebet-i ve matbaat-i Mustafâ el-bâbî, 1946), 18:110.

¹² Yazır, Hak Dini, 6:306.

¹³ “Ebû Leheb 'In eli kurusun; kurudu da!” (et-Tebbet 1171)

merakına rağmen Ashâb-ı Kehf'ten gençlerin isimlerine yer vermeyen Mevlâ, mutlaka bir hikmete mebni olarak bu kıssadaki yiğit zatın adını vermek yerine onu Racül-رجل nitelendirmesiyle zikretmiştir. Bu adlandırmanın öylesine bir adlandırma olmadığı hususu açıktır. İmanında gösterdiği sabır ve sebat; daha önce yalanlanan iki elçinin peşi sıra gönderilen üçüncü elçiyi de yalanlayan, inkarı aşılmaz bir kale gibi onların davetinin önüne kuran ve elçileri ölümle tehdit eden kavmine karşı metin duruşu, tedhiş ve linç ortamına rağmen üslubunu bozmadan kendisini ifade edişi ve daha da çoğaltabileceğimiz meziyetleri sebebiyle, adam gibi adam, erkeklik meziyetlerinin tecessüm etmiş hali dercesine Racül-رجل şeklinde zikredildiği kanaati güç kazanmaktadır. Ayetlerin genel akışından Racül-رجل adlandırmasının sadece cinsiyet ayırımına dayanmayan; sabır ve sebat, korkusuzluk, azgın kalabalıklara hakikati haykırabilmek ve ölüp giderken dahi intikam arzusu şöyle dursun, geride kalanlar için hayır duâ edebilmek gibi erdemler üzerinden kavramlaştırıldığına dikkat edilmelidir.

2. Akşâ'l-Medîneti (أَقْصَا الْمَدِينَةَ) İfadesi ve Çağrıştırdıkları

Kahramanımız hikayeye sûredeki ifade ile, "وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى" - O sırada şehrin ta uzak yerinden bir adam koşarak geldi..." (el-Yâsîn 36/20) şeklinde dâhil olmaktadır. Ayette geçen أَقْصَا - Akşâ kelimesi Kur'an'da iki ayrı ayette benzer tarzda kullanılmıştır.¹⁴ Bir tanesi kahramanımızı tanımlayan ayet iken diğeri Hz. Mûsâ'ya koşarak gelen ve şehrin ileri gelenlerinin kendisi hakkında ölüm fermanı çıkardığını haber veren bir başka cesur adamı tanımlayan Kasâs Sûresi 20. ayette geçmektedir. "وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى... Şehrin öbür ucundan koşarak bir adam geldi: "Ey Musa! İleri gelenler, seni öldürmek için aralarında görüşüyorlar. Hemen uzaklaş. Doğrusu ben sana öğüt veriyorum" dedi." (el-Kasâs 28/20) أَقْصَا - Akşâ kelimesi her iki ayette de; uzaklık, en uzak yer anlamında kullanılmıştır. Kelime köken olarak uzaklık, uzak olan anlamlarına gelen كِصَى kökünden türemiştir.¹⁵

أَقْصَا - Akşâ kelimesinin bu haliyle Kur'an'da iki ayrı yerde benzer şekilde geçmesi manidar bir durum olarak görünmektedir. Her iki kullanımın da farklı iki Kur'an kıssasında yer alması, her iki kıssada da isimsiz kahramanlara Racül-رجل adlandırmasında bulunulması yine dikkatlerden kaçmayacaktır. Ayrıca her iki kahramanın da hayat kurtarma maksatlı hareket ediyor olmaları da onları birbirlerine yaklaştıran bir benzerlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Mûsâ'nın ölüm fermanının hazırlandığı

¹⁴ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, "Akşâ", el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1991), 694.

¹⁵ İsfahânî, "kaşâ", Müfredât, 850.

toplantıdan haberdar olan ve onun hayatını kurtarmak adına koşar adım haber vermeye gelen kahramanımız gibi bizim tanımaya çalıştığımız Yâsîn'in koşan adamı da azgın kavmi ile linç etmeye çalıştıkları elçiler arasına girerek, onları müdafaa etmeye çalışır. Kısaların özüyle ne tür bir ilgi kurulabilir, önem atfetmek gerekir mi bilinmez ama, her iki kahramanın hikayelerinin ilgili sûrelerin 20. ayetlerinde anlatılmaya başlanıyor olması da ilginç bir detay olarak dikkat çekmektedir.

Kahramanımızın şehrin uzak bir yerinden seri bir biçimde gelerek¹⁶ kıssaya dahil olması, bu anlatımda şehrin uzak yerinden gelişine yapılan vurgu ne anlama gelmektedir? Acaba bu vurgu kahramanımızın toplumdan uzakta, uzlet içinde yaşayan bir münzevi olması anlamına yorulabilir mi? Elbette birçok kaynakta, kahramanımızın ibadetine düşkün yani âbid bir kul olduğu, ibadet maksadıyla şehir dışında bir mağarada yaşadığına dair rivayetler yer almaktadır.¹⁷ Ancak bildiri başlangıcında belirtildiği üzere, kahramanımızın adı, mesleği, şehir dışında yaşadığı yerin bir ev mi yoksa mağara mı olduğu vb. ayrıntı kabilinden hususlara dalmanın kıssanın özünden sapmaya neden olabileceği açıktır. Söz konusu rivayetlere göz atıldığında, kahramanımız kimisinde marangozluk eden, kimisinde iplik ticareti yapan bir esnaf; kimisinde ibadete düşkünlüğü nedeniyle şehir dışında mağarada yaşamayı tercih eden bir münzevi, kimisinde ise hasta yapısı nedeniyle hatta cüzzam olduğu için insanlardan uzakta yaşayan bir karakter olarak karşımıza çıkmakta.¹⁸ Zira birbiriyle farklı rivayetler arasında olayın özünden uzaklaşmak yerine, Kur'an nazmına ve söz akışına odaklanmanın ve bu metotla elde edilen verileri söz konusu rivayetlerle örtüşürmenin bizleri öze daha fazla yaklaştırması beklenebilir.

Şehrin uzak yerinden hayat kurtarmak üzere gelen bu iki kahramanın hikayelerinden hareketle:

1. Hz. Mûsâ'ya şehrin ileri gelenlerinin kendisi hakkında aldıkları ölüm fermanı kararını haber veren ilk kahramanımızın ayette geçtiği şekliyle: “ وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ -Şehrin uzak yerinden bir adam geldi” (el-Kasâs 28/20) şehirden uzakta yaşayan, münzevi bir kişilik olma ihtimali zayıf bir ihtimal olarak görünmektedir. Çünkü ancak şehri yöneten isimlere yakın, belki de

¹⁶ Bk. İsfahâni, “S-a-y”, Müfredât, 467. “ سعى : Hızlı yürümektir, koşmanın bir alt derecesidir. Bu kelime ister hayır, ister şer olsun bir konuda gayret sarf etmek için de kullanılır ”.

¹⁷ Mâturidî, Tefsîru'l-Mâturidî, 8:511; Merâğî, Tefsîru'l-Merâğî, 22:152;

¹⁸ EBÛ İSHÂK İBRÂHİM B. ES-SERÎ B. SEHL EZ-ZECCÂC EL-BAĞDÂDÎ, “ME'ÂNİ'L-KURÂN VE İ'RÂBÛHÛ, THK. ABDÛ'L-CELİL ABDÛHÛ ŞELBÎ (BEYRUT: 'ÂLEMÜ'L-KÛTÛB, 1988), 4: 283.

şehir aristokrasisinden birisi, Hz. Mûsâ hakkındaki ölüm fermanının alındığı gizli bir toplantıdan ve içeriğinden haberdar olabilir. Yine bu zat, o vakte kadar Firavunun sarayında hemen yanı başında büyüyen ve saray aristokrasini iyi bilen Hz. Mûsâ'yı da tanıyor olmalı ki, onun hayatını kurtarmak adına kendi hayatını riske edebilsin. Dolayısıyla el-Kasâs 28/20'de geçen أَفْصَا الْمَدِينَةِ-Akşâ'l-medîneti ifadesi üzerinden kahramanımızın münzevi bir karakter olduğunu iddia etmek doğru görünmüyor.

2. Bildirinin odaklandığı Yâsîn'in yiğit adamının şehirle olan bağlantısı aynı bakış açısıyla ele alındığında, yani öncelikle Kur'ân metnine odaklanıldığında da benzer bir sonuca ulaşılabilecektir. Bu noktada şehrin uzak yerinden koşar adımlarla gelerek kavmiyle, onları hakka davet eden ve linçin eşiğinde olan elçiler arasına giren bu adamın söylemine ve hitabet üslubuna dikkat edilirse hiç de öyle şehirden kopuk, münzevi bir hayat süren birisi olmadığı anlaşılacaktır.

- İmanındaki sebatı ve onu savunmadaki kararlılığı, elçileri koruma azmi onun daha önceden bu elçilerle tanıştığı ve hidayetinin bu şekilde gerçekleştiği düşüncesini doğurmaktadır.

-Şehirde yaşanan ve kavmiyle elçiler arasında yaşanan sansasyonel olaylardan anlık haberdar olarak olay mahalline intikali de göstermektedir ki, kahramanımız toplumunda yaşananlardan haberdardır.

- Nekra bir kelime olan رجل kelimesini takip eden يسعى fiili onun sıfatı olmaktadır¹⁹ ve başlangıçta yabancı herhangi birisi olan bu adam hakkında Kur'ân'da yer alan ilk veri onun olay yerine koşar adım geldiğidir. S'ay'in koşmaya yakın derecede hızlı yürümek olduğu, ister hayır, ister şer olsun bir konuda gayret sarf etmek anlamında kullanıldığı hatırlanırsa²⁰, kahramanımızın kimi rivayetlerde yer aldığı gibi hastalıkları nedeniyle şehrin uzak bir yerinde münzevi bir hayat süren pasif bir kişilikten öte bir karakter olduğu anlaşılacaktır. Zannedilenin aksine bir aksiyon insanı, haksızlıklar karşısında söyleyecek sözü olan ateşli, etkili bir hatip olduğu izlenimi güç kazanmaktadır.

- Kahramanımızın Allah'ın elçilerine yönelik olası bir linç önlemek adına şehrin uzak bir yerinden telaş içerisinde gelerek kavminin karşısına çıkması sonrası, onlara hitabının içeriği ve üslûbu birazdan ayrı başlık altında kritiğe tabi tutulacak olsa da, söyleminden hareketle onun şehir halkını tüm yönleriyle, ilgi ve yönelimleriyle tanıdığı izlenimini doğurmaktadır. Örneğin; 21. Ayette geçen "Sizden hiçbir ücret istemeyen kimselere uyun, onlar

¹⁹ Hasan Akdağ, *Arap Dili Dilbilgisi (Konya: Tekin Kitabevi, 1989)*, 298.

²⁰ İsfahâni, "S-a-y", *Müfredât*, 467.

hidayete erdirilmiş kimselerdir.” (el-Yâsîn 36/21) hitabı, güç egemen ve ilişkilere sermayenin yön verdiği günümüz popüler tabiri ile kapitalist ahlaka sahip bireylere yapılabilecek türden bir hitabı anımsatıyor. Kahramanımız kavmine seslenirken onların hidayeti için görevlendirilmiş bu elçilerin onlardan hiçbir maddi manevi beklenti içerisinde olmadıkları vurgusu yapmakta, böylece rutin hayatlarında her şeyi çıkar ilişkileri, kişisel beklentiler ve fayda zarar üzerinden yorumlayan bir kitleye, bakın bu insanlar yalnızca sizin hidayetinizi istemekteler mesajını vererek vicdanlarını sarsmaya çalışmaktadır. Konuşmasının çıkış noktası da göstermektedir ki kahramanımız içinde yaşadığı toplumun sosyal yapısından ve sosyal ilişkilerin karakterinden haberdardır.

“Aķşa'l-Medîneti (أَقْصَا الْمَدِينَةِ) İfadesi ve Çağrıştırdıkları” başlığıyla ilgili bölümün sonunda bu başlık altında aktarılanlardan özetle şu sonuca ulaşmak mümkün. Kahramanımız ve aralarında anlatım benzerliği olan el-Kasâs Sûresinde geçen şahıs kuvvetle muhtemeldir ki, toplumlari tarafından tanınan, saygın kişilerdir. Nitekim M. Hamdi Yazır tefsirinde bu iddiayı destekler mahiyette; Aķşa'l-Medîneti (أَقْصَا الْمَدِينَةِ) tabirinin o memleketin idarecilerinin en ileri gelenlerinden birisi anlamına hamledilebileceğini belirtir.²¹

3. Kavmine Hitabında Kullandığı Dil ve Üslûbu Üzerine

Kahramanımız başlığa esas konuşmasının başlangıcında “Ey kavmim! Bu elçilere uyun. Sizden hiçbir ücret istemeyen kimselere uyun, onlar hidayete erdirilmiş kimselerdir.” (el-Yâsîn 36/20-21) şeklinde kavmiyle elçiler arasında yaşananları daha makul bir iletişim düzeyine indirgeme girişiminde bulunmaktadır.²² M. Hamdi Yazır kahramanımızın burada bir kıyasa başvurduğunu aktarır. “Bir yolcunun bir rehberine uyması için iki engel düşünülebilir. Ya biçimsiz bir ücret istemesi yahut ehliyetine güven duyulmamasıdır. Bunlar ise hem ücret istemiyorlar hem hidayet sahibi kimselerdir”.²³

Sözün bu noktasından sonra kullandığı üslup ise gerçekten dikkate şayan bir incelik barındırmaktadır. Söz konusu kısım mealen şu şekildedir:

"Hem ben, ne diye beni yaratana kulluk etmeyeyim. Oysa siz de yalnızca O'na döndürüleceksiniz."

²¹ Yazır, *Hak Dini*, 6:407.

²² Meraġi, *Tefsîru'l-Merâġi*, 22:153.

²³ Yazır, *Hak Dini*, 6:408.

"O'nu bırakıp da başka ilâhlar mı edineyim? Eğer Rahmân bana bir zarar vermek istese, onların şefaati bana hiçbir fayda sağlamaz ve beni kurtaramazlar."

"O taktirde ben mutlaka açık bir sapıklık içinde olurum." "Şüphesiz ben sizin Rabbinize inandım. Gelin, beni dinleyin!"

İmanın ete kemiğe bürünmüş hali olan bu yüce insan azgın kalabalığı bir şekilde girdikleri bu çıkmaz yoldan döndürebilirim umuduyla olsa gerek, hiç nefret barındırmayan, ötekileştirmeyen, yargılamayan bir üslupla kendi şahsı üzerinden bir anlatımda bulunur. Aslında onun gayretinin bir veçhesi Allah'ın elçilerini onların saldırılarından korumaksa, diğer bir veçhesinin de bu şenaati işledikten sonra üzerlerine hak olacak azabı onlardan def etmek olduğu söylenebilir. Üsluptaki inceliği daha iyi kavramak adına bir an için kahramanımızın hitabı sırasında kullandığı dili ben şahıs kipinden çıkarıp siz şahıs kipi üzerinden yaptığını farz edersek ortaya şöyle bir hitap çıkacaktı: "Hem siz, ne diye sizi yaratana kulluk etmeyesiniz. Oysa siz de yalnızca O'na döndürüleceksiniz. O'nu bırakıp da başka ilâhlar mı edinesiniz? Eğer Rahmân size bir zarar vermek istese, onların şefaati size hiçbir fayda sağlamaz ve sizi kurtaramazlar. O taktirde siz mutlaka açık bir sapıklık içinde olursunuz."

Kahramanımız, putperest olduğu bilinen bir topluluğun ilahlarını doğrudan hedefe oturtan, onları yargılar ve ötekileştirir mahiyette bir söylem yerine, daha kuşatıcı bir dil ve üslubu tercih etmiştir. Karşımızda, yangına körükle giden, öfke ve kin ortamının gerilimini sesinin tonuna ve konuşmasına yansıtan bir söylevciden çok, yaşadığı toplumun gidişatını kendisine dert edinen bir nasihatçi durmaktadır. Doğaldır ki, bu yaklaşımına yön veren duygunun korku olup olmadığı sorusu akla gelebilir? Ya da maslahatı gözetme şeklinde de yorumlayanlar olabilir. Kur'ân'ın bizi kendisiyle tanıştırdığı bu yiğit adamın korkmadığı çok aşikârdır. Korksaydı, sonunun ölüm olacağını bile bile öfkeden gözü dönmüş bir kitlenin karşısına çıkmazdı. Amacı maslahat yani bir diğer ifade ile toplumu ile Allah'ın elçileri arasında var olan çatışma ortamını yumuşatmak, günü kurtarmak olsaydı, çıkıp kavminin karşısına sizden hiçbir ücret istemeyen, doğru yol üzere olan bu elçilere uyun davetinde bulunmazdı. Tümüyle kişiliğinin, karakterli duruşunun bir sonucu olan kuşatıcı üslubu ile dahi olsa onların ilahları hakkında: "Eğer Rahmân bana bir zarar vermek istese, onların şefaati bana hiçbir fayda sağlamaz ve beni kurtaramazlar." demezdi. Üstü kapalı dahi olsa sizin tapmakta olduğunuz ilahlarınız hiçbir zararı def edemez, dolayısıyla bir işe yaramazlar imasında bulunmazdı. Haddizatında bu yiğit adam hakkında nazil olan ayetlerin akışı bu tür yanlış anlamaları bütünüyle

izole eden bir sonla bitmektedir. O, öfkeden deliye dönmüş, artık zembereği boşalmış bir saat gibi birilerinin kanını akıtmadan, söylem olarak karşılarında aciz kaldıkları birkaç elçi ve bu yiğit adamı susturmaktan başka çıkışları kalmayan topluluk tarafından rivayetlerde edindiğimiz izlenime göre taşlanarak şehit edilmiştir. Kur'an'da bu ayrıntılara yer verilmez. Ama şunu biliyoruz ki, bu yiğit adam şehit edildikten sonra dahi kanını akıtan toplumu adına duâda bulunmuştur. Hangi korkak, kanını akıtan bir toplum için hem ölmeden önce hem de öldükten sonra duâ eder, hayır temennide bulunur? En doğrusunu Allah bilir ancak kısca bu yiğit adamın Cennet'e kabulüyle bitirilmeseydi sanki saygı ve rahmetle andığımız bu cesur adama ait tablo eksik kalırdı.

(Kavmi onu öldürdüğünde kendisine): "Cennete gir!" denildi. O da, "Keşke kavmim, Rabbimin beni bağışladığını ve beni ikram edilenlerden kıldığını bilseydi!" dedi. (el-Yâsîn 36/26-27) Onun hakkındaki bu Cennet tasviri, "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma. Bilakis onlar diridirler, Rableri katında Allah'ın, lütfundan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar" (Âl-i İmrân 3/169) ayeti gibi şehitlerin yaşadığına atıfta bulunan ayetlerle örtüşmektedir.²⁴

Yâsîn'in bu yiğit adamının ele alındığı, "(Ey Muhammed!) Onlara, o memleket halkını örnek ver. Hani oraya elçiler gelmişti." (el-Yâsîn 36/13) ayetiyle başlayan bu pasaj, kahramanımızın şehadeti sonrası onun ve elçilerinin kanını akıtan azgın toplumun helak oluşlarını aktaran "Kendisinden sonra kavmi üzerine (onları cezalandırmak için) gökten hiçbir ordu indirmedik. İndirecek de değildik. Sadece korkunç bir ses oldu. Bir anda sönüp gittiler" (el-Yâsîn 28-29) ayetleriyle son bulur. Akabinde ise bu kıssadan çıkarılabilecek ibretlere yönelik ayetler sıralanmıştır. Sonuç olarak bu yiğit adamın ve elçilerin çabaları bu azgın topluluğu makûs sondan kurtarmaya yetmemiştir. Bu durumu onların yöntem ve yaklaşımlarının yanlış olduğuna yormak gerçekten onların mücadelelerinin ruhunu kaçırmak anlamına gelecektir.

Kıssanın merkez karakteri olan uzunca bir adlandırmayla "Şehrin Uzak Yerinden Koşarak Gelen Adam" şeklinde adlandırdığımız bu yiğit adamın mutlak bir linçe giderken mücadelesine yön veren cesaretini, tevekkül anlayışını, kendisini linç eden kavmi hakkındaki iyimser yaklaşımını iyi

²⁴ EBÜ'L-FİDÂ' İMÂDÜDDİN İSMÂİL B. ŞİHÂBİDDİN ÖMER B. KESİR B. DAV' B. KESİR EL-KAYSİ EL-KUREŞİ EL-BUSRÂVİ ED-DİMAŞKÎ EŞ-ŞÂFÎ, TEFSİRÜ'L-KURÂNİ'L-'AZİM, THK. SÂMÎ B. MUHAMMED SELÂME (RİYAD: DÂR-U TAYYİBE Lİ'N-NEŞRİ VE'T-TEVZİ', 1999), 5: 56)

okumak ve anlamaya çalışmak gerekmektedir. Aralarına doğduğu, bazılarıyla komşuluk ettiği, bazılarıyla ticaret yaptığı insanlar eliyle mutlak bir ölümle sonuçlanacak, kaçınılmaz bir ölüm sahnesine nasıl bu kadar güzel ve nezih bir karakter profiliyle eşlik edebildi? Anlamak gerek. Belki de sorunun cevabı kendi içinde saklı. Birlikte yaşayan, aralarında kardeşlik, komşuluk, arkadaşlık vb. bağlar bulunan, aynı coğrafyada yaşıyor olmaktan kaynaklı ortak bir kader anlayışı bulunan ve kamu düzeni açısından hukuksal ilişkiler geliştiren insanlar arasında olası bir çatışmanın, ayrışmanın ve anarşi ortamının sonuçlarının kestirilemez ve telafisi güç sonuçlara yol açabileceği öngörülebilir bir durumdur. Tarihin sayfaları bunun acı örnekleriyle doludur. Nitekim yakın tarihimizde Balkan ülkesi Saraybosna Ortadoğu ülkeleri Irak, Suriye, Yemen yakın coğrafyamızda acı tecrübelerle şahitlik ettik, etmekteyiz. Bu tür iç savaşların yol açtığı yıkım ve insani değerleri uğrattığı erozyon kesinlikle ordular üzerinden farklı ülkeler arasında yapılan savaşlardan daha yıkıcı olmaktadır.

Adağı kabul olunmayan Kâbil "Andolsun seni öldüreceğim" (el-Mâide 5/27) dediğinde kardeşi Hâbil derin bir tevekkül içinde" Allah yalnız muttakilerden kabul eder. And olsun ki sen, öldürmek için bana elini uzatsan (*bile*), Ben asla öldürmek kastıyla sana el uzatacak değilim. Çünkü ben âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkan birisiyim." derken de benzer dengeleri gözetiyor gibidir. Kardeşine karşı ölüm silahını kuşanan biri olmaktan geri duruyordu. Rahmet peygamberi Mekke'nin fethi günü vaktiyle onu ve Müslümanları yok etmek üzere ordular hazırlayarak üzerine gelen Kureyşlileri teslim almışken onlara sordu: "Size ne yapmamı tahmin ediyorsunuz? Onlar da: hayır bekleriz. Sen kerim bir kardeş, kerim bir kardeş oğlusun dediler. O da, o halde gidin, hepinizi bağışladım!" buyurdu.²⁵ Bu rivayete bu noktada yer verilmesinin nedeni; Rasûlullah'ın kendisiyle ordular düzeyinde savaşan Kureys'e yaklaşımı ile Mekke'yi teslim aldığı gün sergilediği tavır arasındaki farka işaret etmektir. Bu bir melik ile bir Nebî arasındaki farktır. Nitekim Mekke'nin fethi günü Peygamberimizi ve Ensar ile Muhacirden ona eşlik eden sahabeleri demirden zırhları içerisinde muzaffer bir şekilde Mekke'ye girerken gören Ebû Süfyân hemen yanı başındaki Hz. Abbas'a "Ey Ebâ Fadl (Abbas'ın lakabı) yeğenin çok büyük melik olmuş" dediğinde Hz. Abbas, "Hey Ebû Süfyân, bu meliklik değil, nübüvttir" şeklinde düzeltiyordu.²⁶

4. Sonuç

²⁵ M. Said Ramazan el-Bütî, *Fıkhü's-sîre*, trc. Ali Nar, Orhan Aktepe (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1987), 379.

²⁶ el-Bütî, *Fıkhü's-sîre*, 376.

Bildiri boyunca, Kur'ân sûreleri arasındaki şöhreti ve okuma sıklığı açısından ilk sıralarda olduğu tartışılmaz Yâsîn sûresinde, adı sanı belli olmasa da hatırası kıyamete kadar inananlarca yâd edilsin diye zikri geçen, şanı yüceltilen bu yiğit adamın mücadelesi farklı bir bakış açısıyla değerlendirilmeye çalışıldı. Bütünüyle tefsir metodolojisine kaçmadan, Kur'an'ın olay ve olguları aktarırken kullandığı kelime ve kavramların anlam alanlarından yola çıkarak, kıssaya dair farklı rivayetleri de kapsayan ve çoğu zaman rivayetlerle örtüşen bir anlama faaliyetinde bulunulmuştur.

- Sözlük kullanımlarından ve anlam alanından yola çıkarak kahramanımız için Racül-رجل adlandırmasının maksatlı bir adlandırma olduğu, bunu yalnız cinsiyet üzerinden bir adlandırma olmadığı, cesaret, sabır-sebat, dürüstlük vb. erdemler üzerinden olduğu gerçeği göze çarpmaktadır.

- Kıssada yer alan Akşa'l-Medîneti (أَفْصَا الْمَدِينَةِ) ifadesi üzerinden yapılan değerlendirmeler sonrası, ayetlerin genel nazmı ve Kur'an ifadeleri göz önüne alındığında kahramanımızın şehirden ve toplumdan uzakta münzevi bir hayat yaşamadığı, aksine yaşadığı toplumun sorunlarından ve gündeminden haberdar bu konulara duyarlı bir insan olduğu izlenimi kuvvet kazanmaktadır.

- Kıssanın bir kesitinde kavmine seslenen kahramanımızın kullandığı dil ve üslubu göz önüne alındığında; çatışmacı, ötekileştirici bir dilden kaçınırken beraberinde inandığı değerleri, hikmete dayalı usturlu bir dille, bir nasihatçi edasıyla aktarmakta mahir olduğu gözlemlenmektedir. Ayrıca, mutlak bir ölüme evrileceğini bildiği, azgın topluluk tarafından linçin kaçınılmaz olduğu o kader anında, şiddete şiddetle karşılık vermeden derin bir tevekkül, sonsuz bir sabır ve metanet içerisinde çıkararak kavmini hidayete davet etmesi, bir Müslümanın birlikte yaşama kültürüne bakış açısını değerlendirme imkanı sunmaktadır.

- Kur'an'dan bir kıssa mütevazı sınırlar içerisinde, Kur'an nazmı ve onun nazil olduğu dil olan Arapçanın verileri gözetilerek, İslami kaynaklarda bugüne kadar söz konusu kıssa ile ilgili oluşturulmuş birikim de dikkate alınarak, konu biraz da adamlık, ötekileştirme, dini anlatılarda üslup, bir arada yaşama vb. güncel kavramlar eşliğinde yeni bir okumaya tabi tutulmaya çalışılmıştır. Tüm Kur'an kıssalarıyla ilgili benzer çalışmaların yapılması okullarda, camilerde, Kur'an kurslarında yürütülen dini anlatımlara canlılık kazandıracaktır. Bu sayede aynı kıssayı, muhatabın gelişim dönemine ve beklentilerine uygun içeriklerle ama farklı bir üslupla anlatmanın imkanları artacaktır. Nitekim dini anlatımlarda etkili bir sözel iletişimin tüm inceliklerine başvurulmalı, mantıksal bir zeminde kelâmın

gücü açığa çıkarılmalıdır. Bu, gerek anlatılmak istenen dini kavram Kur'an merkezli bir kavramsa Arapçanın inceliklerini, gerekse de sözü aktaranın kendi ana diline ait incelikleri kullanması şeklinde olmalıdır. Taraflar arasında doğru anlamın gerçekleşebilmesi için kaynak dil ile konuşulan dil arasında anlamsal yakınlıklar kurmak, kazanımı hedeflenen kavramın kaynak dildeki kullanım alanları ifade ettiği anlamlar ve aktarılan dildeki karşılıkları, imkanlar ölçüsünde muhatabın ilgisini çekebilecek tecrübi bilgilerle harmanlanarak aktarılmalıdır.

KAYNAKÇA

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1991.

Akdağ, Hasan. *Arap Dili Dilbilgisi*. Konya: Tekin Kitabevi, 1989.

Aydemir, Abdullah. Ashâbü'l-karye. TDV İslam Ansiklopedisi, erişim: 02.11.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ashabul-karye>

BAĞDÂDÎ, EBÜ İSHÂK İBRÂHÎM B. ES-SERÎ B. SEHL EZ-ZECCÂC. ME'ÂNÎ'L-KURÂN VE İ'RÂBÜHÛ. 5 CİLT. THK. ABDÜ'L-CELÎL ABDÜHÛ ŞELBÎ. BEYRUT: 'ÂLEMÜ'L-KÛTÛB, 1988.

Bütî, M. Said Ramazan. *Fıkhü's-sîre, trc.* Ali Nar, Orhan Aktepe. İstanbul: Gonca Yayınevi, 1987.

Gür, Süleyman. *Anlatımlı Kur'an Belâgatı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

İbn Süleyman, Muḳâtil. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-Kurâni'l-azîm*, Ter. M. Beşir Eryarsoy, 2.baskı. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.

İBN KESİR, EBÜ'L-FİDÂ' İMÂDÜDDİN İSMÂİL B. ŞİHÂBİDDİN ÖMER B. KESİR B. DAV' EL-KAYSİ EL-KUREŞİ EL-BUSRÂVİ ED-DİMAŞKÎ EŞ-ŞÂFÎ. TEFSİRÜ'L-ḲURÂNİ'L-'AZİM, 8 CİLT. THK. SÂMÎ B. MUHAMMED SELÂME. RİYAD: DÂR-U ṬAYYİBE Lİ'N-NEŞRİ VE'T-TEVZÎ', 1999.

İsfahânî, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğib. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*. Ter. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012 .

Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr. 10 Cilt. *Tefsîru'l-Mâturîdî te'v'ilât-ü ehli's-sünne* . Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005.

Merağî, Ahmed b. Mustafâ. *Tefsîru'l-Merâğî*, 30 Cilt. Mısır: Şirket-u mektebet-i ve matbaat-i Mustafâ el-bâbî, 1946.

Mîkâtî, Muhammed Bâsim vd. *Ḳutûf min lüğati'l-Kurân*. Beyrut: Mektebet-u lübnân nâşirûn, 2007.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım,1992.

**TÜRK-İSLAM KÜLTÜRÜNDE FARKLILIKLARA SAYGI ve
HOŞGÖRÜ**

İbrahim Ethem GÜRBÜZ

Doktora öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü,
Sosyal Bilgiler Eğitimi Bilim Dalı

ibrahimethem.gurbuz19@ogr.atauni.edu.tr

**RESPECT AND TOLERANCE FOR DIFFERENCES IN TURKISH-ISLAMIC
CULTURE**

Abstract

Since the past many societies have emerged from but few have survived. Some societies have achieved military and political supremacy by exerting pressure and violence against sub-communities under their sovereignty but have failed to become a rooted society and have vanished over time. The success of the Turkish communities in rooting comes from their understanding of justice and tolerance. Since the first periods of our history, we have witnessed that the Turks show great respect to the traditions, customs and belief systems of different ethnicities in every geography they live in. The Turks have not interfere with the religious belief and conscience of the communities living in the conquered regions and even they have tolerated many different religious structures. When the social life of the Turkish communities in the historical process is examined, it is seen that respect for differences and tolerance is one of the basic principles of Turkish tradition. As a result of the Turks' respect for different beliefs and their understanding of tolerance, it has been effective in getting closer to Islam. This rapprochement resulted in the transition of Turks to Islam in large masses from the 8th century onwards.

Especially from the end of the 11th century, the Turkish-Islamic synthesis has began to settle in Anatolia, one of the centers of Mediterranean culture and civilizations, and has reached its peak during the Ottoman Empire. So much so that Anatolia with this cultural interaction; has not distinguished between religion, language, race, gender and sect in the focus of unity and solidarity. Of course, we need to point out the understanding of tolerance, which is one of the most beautiful values Islam has offered us. For, Islam does not allow Muslims

to change their religion by forcing and suppressing the people who live in the places they conquer. It frees everyone in their beliefs and ideas. Islam orders people to find the line between right and superstition with free will. It does not hesitate to warn harshly that tendency to become a Muslim as a result of coercion cannot be proper into an Islamic framework. Therefore, the existence of countless non-Muslim citizens under the rule of many Muslim states in the history, especially in the Ottoman Empire, and their opportunity to worship freely according to their own beliefs, is the main result of this understanding of tolerance. Consequently, as the heirs of the Turkish-Islamic synthesis, our most important duty in this field is; to live in unity and solidarity and to transfer this sacred duty to our future generations.

Keywords: *Tolerance, Respect for differences, Turkish-Islamic synthesis.*

GİRİŞ

Tarihimizin ilk devirlerinden itibaren Türk geleneğinde farklı kültürlere ve inançlara saygı duyma anlayışının gelişmiş olduğu görülmektedir. Bunu İslam öncesi ilk Türk kaynaklarından biri olan Orhun (Göktürk) Abidelerinden ve İslamiyet'in Türkler tarafından kabulü ve gelişmesiyle birlikte yazılan Kutadgu-Bilig'den öğrenmekteyiz. Bu kaynaklarda yazıldığı üzere Türk töresi şu dört temel ilkeye dayanmaktadır: "Könilik (adalet), Tüzlük (eşitlik), Uzluk (iyilik-faydalılık) ve Kişilik (insanlık ve hoşgörü)." Türkler; adalete, hoşgörüye ve farklılıklara saygıya son derece önem vermiş ve hatta bunu kültürel bir ilke olarak benimseyip yaşantıları boyunca başarıyla devam ettirmişlerdir. Ayrıca Türklerin egemenlikleri altına aldıkları toplulukların dini inançlarına ve vicdanlarına dokunmadıkları gerçeğine de pek çok yabancı kaynaktan ulaşılmaktadır. Öyle ki Türk devletlerinde uygulanan bu hoşgörü anlayışı ve farklı kültürlere duyulan saygıya karşılık özellikle Roma ve Bizans İmparatorlukları gibi dönemin büyük devletlerinin dini inançlarından dolayı binlerce insanı dışladıkları da bilinmektedir. İmparator Aurelius'un (161-180) Roma'da "Tek bir dünya, tek bir Tanrı, tek bir kanun vardır" sözü kendilerinden başka bir kültürün varlığına tahammül edemeyen, saygı ve hoşgörüden yoksun bir topluluğun liderinin en açık ifadesidir.

Elbette bu gelişmeler Türklerin kısa sürede farklı coğrafyalara yayılmalarında ve kendi kültürlerini diğer toplulukların kültürlerine taşımalarında da etkili olmuştur. Zira bir devletin sahip olduğu askeri ve siyasi güç farklı devletleri egemenliği altına almaya yetebilse de köklü bir kültür geleneği sağlamada yeterli olmamaktadır. Bunun pek çok örneğini

tarihsel süreç içerisinde varlıklarını koruyamayan topluluklardan görmekteyiz. Türklerin köklü bir kültürü yaşatabilmelerinin en temel gerekçesi olarak İslamiyet öncesi ve sonrası sahip olduğu hoşgörü ve farklılıklarla var olma geleneğini başarıyla sürdürebilmesi söylenebilir. İslamiyet öncesi Türklerin dini inançları hakkında kısa bir hatırlatma yapmanın faydalı olacağı kanaatiyle, Türklerin çeşitli inanışlara sahip olduğu söylenebilir. Bunlar arasında en bilinenleri tabiat kuvvetlerine inanma, atalar kültü ve Gök-Tanrı dinidir. Türklerin tabiatta var olan bir takım gizli kuvvetlerin varlığına inandıkları Orhun Kitabelerinde 'yer-su' olarak ifadesini bulmuştur. Fiziki çevrelerinde rastlanan yanardağ, deniz, ırmak, ateş, fırtına, gök gürültüsü, yıldırım, ay vb. hadiselerle karşı duyulan korku, endişe, saygı duygularından dolayı bu tabiat kuvvetlerine yoğun bir inanç beslemişlerdir. Ayrıca atalarına duydukları saygının bir göstergesi olarak onlar için kurbanlar kestikleri ve hatta atalarının mezarlarına karşı yapılmış bir saygısızlığın ya da tahribatın savaş ile neticelendiği de bilinmektedir. Diğer taraftan bazı Türk topluluklarında Totemcilik, Şamanlık, Budizm, Maniheizm gibi inançlar görülmüşse de Türkler tarafından en yaygın olarak kabul gören inanış Gök-Tanrı dini olmuştur. Türklere göre Tanrı; mutlak güç sahibi, ulu ya da yüksek ve sonsuzdur.

İslamiyet öncesi Türklere tam bir din birliği ve hakimiyeti olduğu söylenemez ancak bununla birlikte dini bir bağnazlık ya da mezhep kavgaları da yer almamıştır. Türklerin tarihsel süreçte farklı birtakım dinleri benimsemiş oldukları görülse de inanç sistemleri içerisinde en kalıcı ve önemli yeri İslam dini teşkil etmiştir. Her ne kadar Emeviler döneminde izlenen yanlış politikalar sebebiyle Türklerin aslında karakterlerine ve düşünce yapılarına uygun olan İslamiyet'i benimsemeleri kısır bir döngü olarak kalsa da nihayetinde Abbasilerin uyguladıkları doğru adımlar ve Gök-Tanrı inancı ile İslamiyet'te tek bir yaratıcının var olması benzerliği de Türklerin kitleler halinde İslamiyet'e geçişi ile sonuçlanmıştır. Şüphesiz ki Türk-İslam sentezinin varlığı ve daimiliği köklerini hoşgörüden ve farklılıklara saygıdan alan bir kültürün nihai sonucudur.

1. TÜRKLERDE İSLAM KÜLTÜRÜNÜN GELİŞİMİ

Bilindiği üzere İslamiyet tüm insanlığa gönderilmiş olan son Hak dinidir. Zira kendisinden evvel gönderilmiş olan Musevilik ve Hristiyanlık dinlerinin insanlığa veremediklerini tamamlama görevini İslam dini üstlenmiştir. İslamiyet'in tüm alemlere gönderilmiş olması elbette ki onun adalete, eşitliğe ve hoşgörü anlayışına yaklaşımını sergilemektedir. Bunun en büyük kanıtını Kuran-ı Kerim'de; "Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O halde kim tâğûtu tanımayıp Allah'a

inanırsa kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir. (Bakara 2/256)” ve “Ey, Muhammed! Rabbin dileseydi yeryüzünde bulunanların hepsi inanırdı. Öyle iken insanları inanmaya sen mi zorlayacaksın? (Yûnus, 10/99)” ayetleriyle görmekteyiz. Bu doğrultuda hoşgörü, adalet, din ve vicdan hürriyeti kavramlarının İslamiyet’in vazgeçilmez düsturları oldukları anlaşılmaktadır. Ayrıca Kuran’da adaletin eksiksiz olarak tarifi yapılmış, iman edenlere karşılaşılabilecek olaylar karşısında nasıl davranmaları gerektiği ve adaletin nasıl sağlanacağı hususu bildirilmiştir. Dolayısıyla Allah’ın hoşnutluğunu kazanmak; huzurlu, adaletli ve barış içerisinde yaşamaktan geçmektedir. Yani adaletin; dil, ırk, etnik köken ayrımı yapmadan tüm insanlar arasında eşit olarak uygulanması gerektiği emredilir. Kuran ahlakına göre farklı halkların ve kabilelerin yaratılma hikmetlerinden biri insanların birbirleriyle tanışmaları olarak bildirilir. Hepsi de Allah’ın kulu olan farklı milletler veya kabileler birbirleriyle tanışmalı ve birbirlerine ait olan kültür, dil, gelenek ve görenek gibi öğeleri öğrenmelidir. Bu farklılıkların amacı çatışma veya savaş olmamalı tam tersine kültürel bir zenginliği oluşturmalıdır. Hucurat Suresinde bildirildiği gibi, “Ey insanlar, gerçekten biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık. Birbirinizle tanışmanız için sizi halklar ve kabileler (şeklinde) kıldık. Şüphesiz, Allah katında sizin en üstün (kerim) olanınız, (ırk ya da soyca değil) takvaca en ileride olanınızdır. Şüphesiz Allah, bilendir, haber alandır. (Hucurat Suresi, 13)” Allah’ın adalet anlayışı hiçbir insan arasında ayırım yapmadan her insana karşı eşit, hoşgörülü ve adaletli bir tavrı gerektirmektedir. Hatırlanacağı üzere Türk töresinin dört temel ilke üzerine kurulmuş olduğu ifade edilmişti. Bunlar; adalet, eşitlik, iyilik ve hoşgördür. Dolayısıyla İslam’ın temel aldığı düsturlar ve Türk töresinin ilkeleri karşılaştırıldığında her iki kültüründe birbirlerini büyük benzerliklerle tamamladıkları ve bunun Türklerin İslamiyet’e geçişlerini hızlandıran büyük bir etken olduğu görülmektedir.

Bilindiği üzere Türkler VIII. yüzyıldan itibaren İslam kültürünü kabul etmeye başlamış ve özellikle XI. yüzyıldan itibaren Anadolu’nun fethiyle birlikte İslamiyet de hızlı bir yayılma sürecine girmiştir. Anadolu beylikleri, Selçuklu Devleti ve Osmanlı İmparatorluğu döneminde Türk-İslam kültürü büyük bir ivme kazanarak doruk noktasına ulaşmış ve Anadolu’da vücut bulmuş tüm devletleri ya da toplulukları adalet ve hoşgörü anlayışıyla kucaklayan eşsiz bir kültür halini almıştır. Türklerin İslamiyet’i severek ve isteyerek kabul ettikleri aşıkardır. Öyle ki Türklerin İslamiyet’e karşı besledikleri sonsuz sevgi ve saygının göstergesi olarak onu korumak ve en iyi şekilde yaşatmak için yüzyıllarca verdikleri mücadeleler sayılabilir.

Şayet günümüzde içten ve dıştan İslam'a yönelik yapılan tüm baskı ve saldırılara rağmen İslamiyet'in en kuvvetli şekilde Türkiye'de yaşatılıyor olması Türklerin bu dine olan yüksek inançları ve tutumlarının göstergesidir.

Elbette bu hususta bir hoşgörü abidesi olarak tüm dünyaya nam salmış olan Osmanlı İmparatorluğu'na işaret etmemiz gerekmektedir. Bir uç beyliği ile başlayan bu kültürün zamanla büyük bir imparatorluğa dönüşmesinde önemli paya sahip olan etmenlerden biri de şüphesiz izlediği hoşgörü politikasıdır. Başta Osmanlı İmparatorluğu olmak üzere tarihte pek çok Müslüman devletin idaresi altında sayısız gayrimüslim tebaanın (vatandaşın) bulunması ve kendi inançlarına göre serbestçe ibadet edebilmeleri bu hoşgörü anlayışının en temel sonucudur. Bakınız Sultan 2. Mahmut'un "Ben tebaanın Müslüman'ını Camide, Hıristiyan'ını Kilisede, Musevi'sini de Havrada fark ederim. Aralarında başka güne bir fark yoktur. Cümlesi hakkındaki muhabbet ve adaletim kavidir ve hepsi hakiki evladımdır." sözü durumu ne de güzel özetlemektedir. Kuruluşundan itibaren Müslüman bir toplum yapısı inşa eden Osmanlı İmparatorluğu şeri hukuku hem nazari hem de ameli bir biçimde uygulamış ve bu anlayışı devletin tüm sistem ve kurumlarında hoşgörü ilkesinden sapmadan büyük bir intizam ile devam ettirmiştir. Bu sebeptir ki, Balkanların fethinde idareleri altına aldıkları unsurların din ve vicdan hürriyetlerine dokunmadıkları gibi onları her türlü baskıdan da kurtarmışlardır.

Türkler her defasında İslamiyet'in tam bir hoşgörü dini olduğunu büyük bir tevazu ve ispat ile tüm dünyaya duyurmuşlardır. Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde var olan gayrimüslimlerin Türk idaresinde gördükleri tolerans ve adaletli tutum daha evvel boyundurukları altında yaşamış oldukları hiçbir devlet tarafından kendilerine sağlanmamış ve gayrimüslimler de bu durumun bilinciyle Osmanlı İmparatorluğu'nun idaresinde yaşamaktan büyük mutluluk duymuşlardır. İngiliz bir tacir olan Thornton, kaleme aldığı "Osmanlı'da Siyaset, Toplum, Din, Yönetim" adlı eserinde Türklerin inançsızları dine davet etme yöntemleriyle ilgili olarak şunları ifade ederek Türk-İslam kültürünün yapısındaki hoşgörüyü gözler önüne sermektedir: "Türkler, İslamiyet'i yayma görevlerinin yanı sıra bir de başka dinlere mensup kişilerin İslam'a kazandırılmasına yönelik anlamsız bir çabanın içinde olan ve Rumlar kadar da konuşkan ve tartışmacı kişiler olsalardı, onların imparatorluğunda özgürce yaşayan insanlar gerçekten acınacak durumda olurdu. Günlük toplumsal ilişkiler içinde, inançlarının incelikleriyle ilgili yaptıkları tartışmalar sırasında, Rumlara sorulan her soru, gizemli ve karmakarışık bir ilkenin ortaya konulması suretiyle

yanıtlanmaktadır. Ancak böyle bir saygısızlık Türkler tarafından yapılsaydı, öğretmenın öğrencıye olan sıyasi üstünlüğüünün de etkısıyle, kim bilir hangi boyutlarda olurdu! Bereket versın, Müslümanların, kendi mükemmeliyetlerine olan inançları onlara sadece gurur yaşatmaktadır... Yabancılar, inançlarının güzelliklerini anlatırlar ama onun üstünlüğüünü iddia ederek ya da inançlarını savunmak adına yanıltıcı kanıtlar ortaya koyarak tartışmaya girip toplumsal ilişkilerine zarar vermezler. Tohumu ekerek üzerlerine düşeni yaptıklarına inanmaktadırlar ve kendisi için en uygun zamanda meyve vermesi için onu serbest bırakmışlardır.”

2. TÜRK VE İSLAM KÜLTÜRLERİNİN ETKİLEŞİMİ

Herhangi bir topluluğun oluşumunda olduğu gibi Türk etnik topluluğunun oluşumunda da yakın ve uzak komşularıyla olan kültür mübadelesinin etkilerini görmekteyiz. Zira Türklerin Çinlilerle olan münasebetleri sonucu Budizm, Maniheizm, Nesturianizm gibi inanışları benimsemeleri ve Uygur Türklerinin göçebe kültürün etkisinden sıyrılarak yerleşik bir yaşam tarzı benimsemeleri buna örnek teşkil etmektedir. Aynı şekilde Türklerin VIII. yüzyıldan itibaren İslam kültürü ile tanışmış olmaları ve kitleler halinde Müslümanlığa geçişleri Türk kültürü üzerinde yalnızca dini bir etki yaratmamış aynı zamanda Türk edebiyatı üzerinde de değişiklikler getirmiştir. Öyle ki Kaşgarlı Mahmut'un Divan-ı Lügati t-Türk adlı eserinde hece vezninde tipik olan motif, benzeti ve konuların yanısıra gazel türünün unsurlarının da yer alması Arap-Acem şiir sanatının Türk şiir sanatı üzerindeki etkisinin ispatıdır. Kaşgarlı Mahmut, XI. Yüzyılda, Karahanlılar devrinde yaşamış, Orta Asya ve Orta Doğu'nun kültür merkezi konumundaki şehirlerinin birçoğunu gezmiş, Türkçenin ve Türk kültürünün zenginliğini göstermek için Divanı Lügati't- Türk adlı ünlü eserini yazmıştır. Kaşgarlı Mahmut, bu eserde kültürden ahlaka, adaletten barışa, özgürlüğe, ahde vefaya ve insanlar arasında olması gerek hoşgörüye dair kendi edebi diliyle birçok mesaj vermiştir. Zaten Türk İslam kültürü kaynaşmasını sağlayan alt etmenler; her iki kültür alanındaki sabır, adalet, hoşgörü, konukseverlik, hak bilirlilik, yoksula ve düşküne yardım, doğru sözlülük gibi vicdani temelli ve ahlaki ilkelerdir. Türkler, İslam dini ile tanışmadan önce de İslam'ın bünyesinde bulunan birçok haslete sahiptir. Ancak İslamiyet'le birlikte Türklerdeki bu ahlaki seviye, inanç ayakları yere basan bir inanç bilinciyle taçlanarak daha ileri bir seviyeye ulaşmıştır. Bu kültür sentezi seviyesine gelmesinde hem ahlak ve edebiyat alanındaki gelişmelerin hem de tasavvuf alanındaki ekollerin ve kişilerin çabaları da etkili olmuştur. Özellikle İranlıların sayesinde tasavvuf; felsefe ve şiir yönünde büyük bir gelişme kaydetmiştir. Fuat Köprülü'nün 'İlk

Mutasavvıflar' adlı eserinde belirttiği gibi; "İranlılar ile eskiden beri ilişki kuran Türklere bunlar hiç yabancı gelmemiştir ve İslam kültürü de Türklere İranlıların kültür merkezi olan Horasan'dan gelmiştir."

XI. yüzyılın sonlarında Selçuk Türkleriyle beraber İslam kültürü de Akdeniz kültür ve medeniyetlerinin merkezlerinden biri olan Anadolu'ya yerleşmeye başlamıştır. Türklerin Anadolu'ya yerleşmeleriyle birlikte yerleşik milletlerin kültürü belirli bir değişime uğramış ve Anadolu coğrafyası, bu farklı kültürel etnisitelerle yoğrularak yepyeni bir kültür mozağıne dönüşmüştür. Yüzyıllarca burada yaşayan halklar göçebe Türklerin akınlarından sonra önemli ölçüde asimilasyona uğramış ve bu asimilasyonda tasavvuf büyük bir paya sahip olmuştur. Anadolu'da ve sonrasında Balkanlar'da bulunan çeşitli tarikatların tekkelerine Hristiyanlar da gelebilmişler ve tekkelerde gelişen şiir ve müzik sanatı onları da etkilemiştir. Özellikle Hristiyan dinine ait olan azizlerin kültü sadece tasavvufta değil Anadolu halkının inançlarında da yankısını bulmuştur. Anadolu tarihinde Hızır ya da Hızır-ı İlyas kültü büyük bir öneme sahiptir. Pek çok halk kültüründe ilkbaharın kutlanması bu kült ile özdeşleşmiştir. Kuran'a ve hadislere dayanan yeşilliği getiren aziz Hızır'ın inancı ile Türklerin eski inanışları ve Tevrat'ın önemli bir şahsiyeti olan İlyas Peygamber kültü Hıdırellez halk bayramlarında birleşmektedir. Hızır İlyas hakkında pek çok efsane, masal ve töre bulunmaktadır. Hızır, Oğuz Türklerinin Dede Korkut Kitabı'nda bir süvari olarak yer almaktadır. Bu kitap İslam kültürünün eski Türk kültürüyle kolay kaynaşabildiğini yansıtmaktadır. Türklerin sahip oldukları eski inanç ve edebiyatları İslam inanç ve kültürüyle ortak bir zeminde buluşmalarını sağlamıştır. Aynı şekilde İslam kültür ve edebiyatından kaynağını alan tasavvuf ve tasavvufi ekoller, kişilerin eserleri, düşünceleri de Türk kültürü ile İslam inanç ve kültürünün ortak payda da buluşmasını sağlamıştır. XII. ve XIII. Yüzyıllar Anadolu'da Türkleşme ve İslamlaşmanın yoğun olarak gerçekleştiği dönemlerdir. Anadolu'nun Türk ve İslam yurdu haline gelmesinde pek çok etken vardır. Bunlardan biri de tasavvuf ve tasavvufi zümrelerdir. Ahmed Yesevî, Mevlana, Hacı Bektâş-ı Veli ve Yunus Emre gibi sufiler Anadolu insanının hâmi hâline gelmişlerdir. Yeseviyye, Mevleviyye, Kübreviyye, Sühreverdiyye ve Rufâiyye gibi tarikatlar ise zaviyeleri ile Anadolu'nun mamur hâle gelmesinde önemli roller üstlenmişlerdir. Anadolu Müslümanları genelde tasavvufa meyyal zümrelerdir. Zaviyeler Anadolu insanının buhranlı anlarında sığındığı liman hâline gelmiştir. Toprağın işlenmesinde, sanat dallarının gelişmesinde, sosyal barışın sağlanmasında, dinî eğitimin verilmesinde önemli roller üstlenmişlerdir. Bu tasavvufi

gelenek, Türklerin İslamiyet'i kabulüyle birlikte daha da canlanmıştır. Tasavvufi gelenek daha çok tekke ve zaviye çatısı altında faaliyetlerini sürdürmüştür. Fetihler sonrası fethedilen yerlerin mamur hale gelmesinde tasavvuf unsurunun büyük katkıları olmuştur. Türkler, Anadolu'yu fethettikten sonra çok çeşitli oluşumlara zemin hazırlamış, değişik müesseseler inşa etmişlerdir. Bu müesseselerin en önemlileri cami, medrese, tekke, zaviye, kervansaray, hastane, hamam, türbe, su yolu ve askerî gayeyle yapılan ribatlardır. İşte bu tür geniş amaçlı kuruluşlarla, yaşanan iç karışıklıklar ve Haçlı savaşları, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasını durduramamıştır. Anadolu Selçuklu Devleti'nin sıkıntılı ve buhranlı dönemlerinde, özellikle tekke ve zaviyeler insanların en önemli sığınak yeri olmuş ve insanlar teselliyi buralarda aramaya koyulmuşlardır. Türklerin tasavvuf düşüncesiyle tanışmalarında ilk dönem İslam tasavvufçularının farklı dilde (Arapça, Farsça) yazmaları, tasavvuf anlayışının Türkler arasında biraz yavaş yayılmasına neden olsa da Ahmet Yesevî, Yunus Emre gibi tasavvufçuların eserlerinde Türkçe dilini seçmeleri tasavvufun Türkler nezdinde kabul görmesini kolaylaştırmıştır. Türkler farklı coğrafyalarda yaşasalar da, sahip oldukları ortak kültür ve geleneklerini büyük oranda korumayı başarmışlardır. Bu ortak kültür içinde tasavvuf önemli bir yere sahiptir. Bununla beraber tasavvuf alanında yazılı ve sözlü kültürün çoğunlukla Arapça ve Farsça'ya dayanması, tasavvufi faaliyetlerin Türkçe konuşan topluluklar arasında yayılmasını yavaşlatmıştır. Fakat Hoca Ahmed Yesevî ve Yunus Emre gibi sûflerin eserlerini Türkçe olarak yazmaları, Türkler arasında tasavvuf kültürünün yaygınlaşmasını hızlandırmıştır. Bu durum bir taraftan Türklerin tasavvufa ilgisini arttırırken, diğer taraftan aralarında ortak bir tasavvuf kültürünün oluşmasına da zemin hazırlamıştır.

Hoca Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin tasavvuf alanında telif ettikleri eserlerini Arapça ve Farsça yerine Türkçe olarak kaleme almaları, Türkler arasında tasavvuf kültürünün yaygınlaşmasına yardımcı olduğu gibi ortak bir tasavvufi kültürün oluşmasının da temelini oluşturmuştur. Hoca Ahmed Yesevî, Divan-ı Hikmet'i ile Türkistan bölgesinde ağırlıklı olmak üzere Orta Asya Türklerini etkilerken, Yunus Emre şiirlerinde kullandığı akıcı ve sade halk Türkçesiyle Anadolu'nun manevî hayatında derin izler bırakmıştır. Bu durum Anadolu ve dışında yaşayan Türkler arasında yayılan tarikatların faaliyetlerine de yansımıştır.

XIII. Yüzyılın başları ile XIV. Yüzyılın sonlarına doğru Anadolu'da edebi anlamda hem bir bunalım hem de yeni bir oluşum dönemi yaşanmıştır. Yoğun Moğol baskısı sonucu Selçuklu Devletinin çökmesiyle çeşitli Türk

boylarının ayaklanarak halktan ağır vergiler aldığı, büyük yağmaların yaşandığı, kuraklık ve kıtlıkla geçen bir dönemde, dünyanın en önde gelen medeniyet ve kültür abidesi Osmanlı İmparatorluğu doğmuş ve Türk edebiyatının en büyük mutasavvıf şairi olarak Yunus Emre de böyle bir dönemde Türk kültürüne yön vermiştir. Denilebilir ki Anadolu’da Türk şiiri Yunus Emre’nin eserleri üzerine kurulmuştur. Yunus Emre’yi de etkileyen bir kaynak, onun şiirlerini besleyen bir kök, Mevlana’dan başka bir usta olabilir mi diye sorduğumuzda “Türkistan Piri” lakabıyla Ahmet Yesevi karşımıza çıkmaktadır. Türk kültürünün yayılmış olduğu her coğrafyada, Batı Türk elleri de dahil bırakmış olduğu büyük tesirden şüphe edilemez. Özellikle İslam tasavvufunda açmış olduğu çığır ve kazandırmış olduğu katkılarla bu kültüre etkileri küçümsenemez bir Türk büyüğüdür. Onun Divan-ı Hikmet eserinin Doğu Türkleri arasında bulduğu değer ve etkinin bir nişanesi olan Yunus’un şu çok tanınmış olan şiiri bu etkinin en büyük örneğidir:

“İşkun aldı benden beni bana seni gerek seni

Ben yanaram düni günü bana seni gerek seni

Ne varlığa sevinürem ne yokluğa yerinürem

İşkunile avunuram bana seni gerek seni.”

Zamanla Arapça ve Farsça unsurlar bu dönemlerde Eski Anadolu Türkçesine girmeye başlamış ve dille birlikte fikir ve edebiyat hayatında da oldukça etkisini göstermiştir.

Günümüze kadar devam eden bu anlayış, Türk toplumuna has özel uygulamalarının yanında, İslam dünyasında genel kabul görmüş sahih, Sünnî tasavvuf anlayışının da genel karakterlerini yansıtmıştır. Bu yapı Anadolu’da zaman zaman etkili olan heterodoks hareketlerin sebep olduğu toplumsal yıkım ve buhranlara rağmen bozulmamıştır. Günümüzde İslam kültür ve medeniyetini koruma ve yeni nesillere aktarma hususunda İslam dünyasında Türkiye’nin başarılı konumu herkes tarafından daha iyi anlaşılmıştır. Bu nedenle İslam’ın toplumsal yaşamda temsili hususunda Hoca Ahmed Yesevî ve Yunus Emre’nin öncülük ettiği, şiddet ve nefretten uzak ve barış ve sevgi dilini hâkim kılan bu ortak tasavvufî kültürün, İslam dünyasının geneline yaygınlaştırılması büyük önem arz etmektedir. Türklerin İslam dairesine girmelerinde ve İslam inanç ve kültürüyle kendi değerlerini harmanlamaları sonucu ortaya Türk-İslam sentezi diyebileceğimiz bir barış, hoşgörü kültürü çıkmıştır. Bu kültürün şekillenmesinde tasavvuf geleneği, İslam bilim ve felsefecilerinin katkıları, Kalam ve Fıkıh ekollerinin etkisinin yanında; Türklerin kendilerine ait

İslam'dan önce ve sonra olmak üzere sözlü ve yazılı edebiyatları, destanları, halk inanışları da katkı sunmuştur.

SONUÇ

Türk tarihinin derinliklerine doğru inildiğinde Türklerin törelerine sonsuz bir sadakat ile bağlı oldukları görülmektedir. Dolayısıyla Türkler törelerinin kendilerine emretmiş olduğu adaletli olma, hoşgörülü davranma ve farklı insanlara saygı duyma anlayışlarını birer ilke olarak benimsemiş ve bunu sosyal veya siyasal her alanda göstermişlerdir. Türk törelerinin kendilerine emretmiş olduğu bu temel düsturların İslamiyet'in esasları arasında olması elbette İslam kültürüyle Türk kültürünün kaynaşmasında son derece etkili olmuş ve zamanla Türkler bu sentezin en büyük savunucuları haline gelmişlerdir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de Türk-İslam sentezi denildiğinde ilk akla gelecek olan yer şüphesiz ki Anadolu coğrafyası olacaktır. Zira çağımızda adaletin, hoşgörünün ve özellikle farklılıklara saygının en yoğun ve içten yaşandığı bir başka ülke daha yoktur denilebilir. Bunun en somut örneği olarak her yıl yaz-kış demeden ülkemize sığınmak için göç eden mülteci din kardeşlerimize kucak açmış olmamız ve yaralarını bizden başka saracak bir başka devletin daha ortada olmayışı gösterilebilir. Nitekim bu süreçte bizlerin üzerine düşen en önemli görev atalarımızın asırlarca yaşatmış oldukları bu kutsal dayanışmayı günümüzde de sürdürebilmek için tüm emperyalist ülkelerinin görmezliklerine rağmen var gücümüzle adaleti, hoşgörüyü ve farklılıklara saygıyı Anadolu'da yaşatabilmek ve gelecek nesillere bu dayanışma ruhunu aktarabilmektir.

KAYNAKÇA

Bozkuş, Metin. "Türklerin İslamiyet'i Kabulü ve Aleviliğin Türkler Arasında Yayılması".

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 2: Aralık 1998.

Celnarova, Xenia. "Türk Halk Kültürünün Yüzyıllar Boyunca Zenginleşmesi, Kaynakları ve

Tesirleri". V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Genel Konular Sektör

Bildirileri. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997.

Cunbur, Müjgan. "Yunus Emre'nin Ahmet Yesevi'ye Bir Naziresi". Türk Halk Kültürü

Araştırmaları (Yunus Emre Özel Sayısı 25). Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü

- Araştırma Dairesi Yayınları, 1991.
- Günay, Umay. "Türk Kültürü Açısından Yunus Emre". Türk Halk Kültürü Araştırmaları (Yunus Emre Özel Sayısı 25). Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları, 1991.
- Kafesoğlu, İbrahim. Eski Türk Dini. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- Kavak, Abdulcebbar. "Hoca Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin Türklerin Tasavvufî Kültürüne Katkıları". Universal Journal of Theology. E-ISSN: 2548-0952. Volume II / Issue II.
- Kazıcı, Ziya. "Osmanlı Devleti'nde Dini Hoşgörü". Köprü Dergisi. 65: 99. Erişim: <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=411>
- Özköse, Kadir. "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. VII/1. Sivas: Haziran, 2003.
- Saray, Mehmet. Türklerde Dini ve Kültürel Hoşgörü, Atatürk ve Laiklik. Ankara: Divan Yayıncılık, 2002.
- Taşagül, Ahmet. Kök Tengri'nin Çocukları: Avrasya Bozkırlarında İslam Öncesi Türk Tarihi. 2. Baskı. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2014.
- Thornton, Thomas. Osmanlıda Siyaset, Toplum, Din, Yönetim. Trc. Ercan Ertürk. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.
- Yahya, Harun. Kuran'da Adalet ve Hoşgörü. İstanbul: Vural Yayıncılık, 2001.
- Yaran, Cafer Sadık. İslam Ahlak Felsefesine Giriş. 4. Baskı. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.
- Yazıcı, Nesimi. "Osmanlı Günlük Hayatından Seçilmiş Örnekleri Eşliğinde Farklılıklar

Karşısında Hoşgörü Kültürümüz". Birlikte Yaşama Kültürü ve Hoşgörü.
Nşr. Mehmet

Evkuran ve dğr. Çorum: Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Panel, 2010.

**POST-MODERN BÜYÜK ANLATI: ÇOK KÜLTÜRCÜLÜK VE
DİNİN DÖNÜŞÜ**

Dr. Öğr. Üyesi İrfan KAYA

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim

Dalı

ikaya@cumhuriyet.edu.tr

**POST-MODERN GRAND NARRATIVE: MULTI CULTURALISM AND THE
RETURN OF RELIGION**

Abstract

Culture of coexistence and multiculturalism as a Western problem has been waiting to be solved since the Enlightenment appeared on the stage of history with a project that imposed a universalist, uniform culture. This problem, which can be read as “us and the other”, gained a post-modern dimension with the second half of the twentieth century. It is known that post-modernity, which takes place in the social sciences as an anti-modern theory, responds to the uniform culture of modernity with the expansion of multiculturalism. It is observed that religion, which was excluded from everyday life in the modern period, entered the everyday life commodified in the post-modern period in the form of popular culture. Similar developments can be said for the romantic period. As a romantic effort against extreme rationalization, the argument of “re-enchantment of the disenchanted world” was first used in the romantic period. It is understood that the romantic and post-modern initiatives developed to overcome modernity and get rid of its dilemmas ultimately take position in accordance with modernity. In this paper, the themes of multiculturalism and the return of religion are discussed as a meta narrative within the framework of the continuity relationship we have established between modernity and romanticism/post-modernity. For this purpose, the dialectic relationship between the modernity and romanticism/post-modernity will be revealed in the first part, and multiculturalism and the return of religion will be subjected to analysis within the framework of this dialectic relationship in the second and third parts. In the final analysis, the paper emphasizes the fact that the modern (in its post form) and romantic paradigm, characterized by dichotomic thinking, continues to be a problem for the Other.

Keywords: *Modern, Post-modern, Multiculturalism, Romanticism, Religion, Dialectics.*

GİRİŞ

Günümüz dünyasının hangi temel parametreler üzerine kurulu olduğunu anlamak isteyen biri için moderniteyle karşılaşmak kaçınılmazdır. Küreselleşme, postmodernite, sekülerleşme, çok kültürlülük gibi tartışmalar nihayetinde modernite üzerinden konuşmayı gerektirmektedir. Modernitenin “ne” olduğuyla ilgili hesaplaşmak üzere girilen entelektüel çabadan sağ çıkabilme ihtimalinden ancak, moderniteye, karşıtı hareketler üzerinden yaklaşıldığında söz edilebilir. Bu yapıldığında, karşıt hareketlerin moderniteyle diyalektik ilişki içerisinde hareket ettikleri, dolayısıyla karşı çıkayım derken moderniteyi yeniden üretmiş oldukları görülecektir. Aksi takdirde, modernitenin bir yanıyla anlık olan, geçip giden, olumsal, diğer yanıyla sonsuz olan, değişmeyen ikili formülasyonunda bir kanadından öbür kanadına yalpalamakla geçirmek kader olacaktır. Marshall Berman’ın tasvirine göre modern olmak tam da böyle bir şeydir. Modern olmak, hepimizin dur durak bilmeyen bir çözülme ve yenilenme, mücadele ve çelişki, ikircilik ve ıstırap girdabına akıtılması demektir. Bu tür bir ikilemin edebiyat dünyasındaki klasik temsilcisi, Goethe’nin *Faust*’udur. David Harvey’in yorumunu da katarak “Eski dünyanın küllerinden yepyeni bir dünya yaratmak amacıyla dini efsaneleri, geleneksel değerleri ve göreneklere dayalı yaşam tarzlarını yıkmaya hazır epik bir kahraman olan Faust, son tahlilde, trajik bir kişiliktir. Düşünce ve eylemin bir sentezi olarak Faust, insanı yoksulluktan ve yoksunluktan kurtarma potansiyelini taşıyan bir yüce ruhsal başarı uğrunda, doğaya hâkim olma ve yepyeni bir doğal manzara yaratma yolunda, hem kendini, hem de bütün dünyayı (hatta Mefisto’yu bile) örgütlenmenin, acı çekmenin ve yorgunluktan tükenmenin en uç noktalarına kadar zorlar. Bu yüce hedefin gerçekleşmesinin önünde bir engel olarak duran her şeyi ve herkesi ortadan kaldırmaya hazır olduğu için, sonunda kendisini de dehşete düşürecek biçimde, Mefisto’yu harekete geçirerek, deniz kenarında küçük bir kulübede yaşayan ve herkes tarafından çok sevilen bir yaşlı çifti, salt kendi master planında yerleri olmadığı için öldürtür. ‘Berman şöyle der: Öyle görünüyor ki, kentsel gelişme sürecinin kendisi, bir yandan çorak araziye mamur bir fiziksel ve toplumsal mekâna dönüştürürken, bir yandan da müteahhitin kendi içinde çorak araziye yeniden yaratmaktadır. İşte, gelişmenin trajedisi böyle işler.’”

Bu giriş bölümünde, bildiri boyunca modernitenin kaypak zemininde yürüyeceğimize dikkat çektikten sonra “çok kültürlülük” ve “dinin dönüşü”

gibi romantik ve post-modern açılımların, modern trajediye nasıl ve ne şekilde hizmet etmekte olduğunu izah edebiliriz.

1. AYNA İMGESİ OLARAK ROMANTİK VE POST-MODERN AÇILIMLAR

Kantçı evrensel insanlık ilkesine, başka bir deyişle “tüm ineklerin kara olduğu gece” olarak mutlak evrenselliğe, Rousseau ve Herder gibi filozoflar tarafından, insan olarak her birimizin kendine özgü bir var olma biçimimiz olduğu gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Herder, 1797’de kaleme aldığı *Hümanizmin Gelişmesi Üstüne Mektuplar*’ının son bölümünde, bir misyoner tarafından başından aşağı su döküldüğünü fark eden, ölmekte olan bir köleye dair çarpıcı bir anekdot aktarır. Köle, bunu neden yaptığını açıklamasını istediğinde misyonerin cevabı şu olur: “Cennete gidebilmen için.” Siyah köle buna karşı şöyle cevap verir: “Beyaz insanların bulunduğu bir cennete gitmek istemiyorum.” Sonra arkasına döner ve ölür. Herder tek bir yorum yapar: “İnsanoğlunun kederli tarihi.”¹

Herder’in Avrupa-merkezciliğe karşı eleştirilerini görece erken sayılabilecek bir dönemde geliştirmiş olmasına karşın, aradan geçen iki yüzyılda köleye atfedilen sözler etkisinden hiçbir şey kaybetmemiştir. Özdeşlik ilkesi üzerine kurulu, ötekileştiren ve tek tip bir kültürün evrenselliği iddiasındaki Aydınlanma düşüncesinin yarattığı sorunlar, ortaya çıktığı XVIII. yüzyıldan beridir canlılığını korumaktadır. “Kendin olarak var olma”, “bir-arada yaşama” düşüncesi, kökleri romantik döneme kadar götürülebilecek uzun bir geçmişe sahiptir.

Artık adına post-modern denilen yeni bir dönemi yaşamaktayız. Post-modernite, “modernitenin boğucu kuşatmasına, onun araçsal akılcılığına, sürekliliğin yabancılaştırıcı düşüncesine, doğrusal ilerlemeciliğe (Aydınlanma düşüncesinin öngördüğü sürekli ilerleme düşüncesine) ve seçkinci kültür fikrine karşı büyük bir tepki”² olarak ortaya çıkmıştır. Post-modernite ister siyasi, ister dinsel, ister toplumsal nitelikli olsun bütün küresel, her şeyi kapsayıcı dünya görüşlerine meydan okur. Marksizmi, Hıristiyanlığı, Faşizmi, Stalinizmi, liberal demokrasiyi, laik hümanizmi, feminizmi, İslam’ı ve modern bilimi aynı derekeye indirir. Bunların bütün soruları önceden tahmin edip belirlenmiş cevaplar veren söz merkezci, aşkın ve totalize edici üst anlatılar olduklarını söyleyerek hepsini elinin

¹ J. G. Herder, *Briefe zu Beförderung der Humanität*, haz. Hans Dietrich Irmscher (Frankfurt: Deutscher Klassiker, 1991), 674’ten aktaran Robert Bernasconi, *İrk Kavramını Kim İcat Etti, Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik*, çev. Zeynep Direk, İsmail Esiner, Tendü Meriç, Nazlı Öktem (İstanbul: Metis Yay., 2015), 98.

² Ziyâüddin Serdar, *Postmodernizm ve Öteki, Batı Kültürünün Yeni Emperyalizmi*, çev. Gökçe Kaçmaz (İstanbul: Söylem Yayınları, 2001), 18.

tersiyle iter.³ Hayatı bütünüyle açıklama ve yönlendirme iddiasındaki özgürlük, eşitlik, adalet, evrim, rasyonalizm gibi Aydınlanma veya Aydınlanma öncesi ideallerin hepsinin meta anlatı olduğu ve tümünün geçerliliğini kaybettiğini ileri sürer. Post-modernitenin konumuzu da ilgilendiren en önemli iddiası ise, onun tüm kültürlere söz hakkı tanıdığı, “merkezin dışındakini merkeze” alarak yerküreyi her türlü kültürel eylemin merkezi haline getirdiği ve “sessizlerin” sesi olduğudur.⁴ Modernite açısından madun konuşamazken, post-modernitede konuşma hakkına kavuşmuş görünmektedir. Bu şekliyle post-modern söylem, özellikle Batı-dışı toplumlar tarafından sahiplenilmiştir.

Moderniteyle post-modernite arasındaki ilişkinin bir kopuş ya da tersine bir süreklilik gösterip göstermediğine dair sosyal bilimlerde devam edegelen bir tartışma söz konusudur.⁵ Bir önceki paragraf kopuşa işaret ediyor gibi görünse de, post-modernitenin kendisini modernite karşılığı üzerinden konumlandırması, bize modernitenin diyalektiğine yakalanmış olduğu izlenimini vermektedir. Modernitenin kavramsal çiftler (Batı-Doğu, zihin-beden, rasyonel-irrasyonel, kamusal-özel- seküler-dinî gibi) arasında hiyerarşik bir dizge üzerine kurmuş olduğu yapı, post*-modernitede (ikincil terimler birincil terimlerle yer değiştirmek suretiyle) ters-yüz edilmiş olmakla birlikte aralarındaki ilişkiyi belirleyen hiyerarşi aynen korunmaktadır. Modernitenin diyalektiğinde, ikincil gruplarda “tanımlanan” olmaktan kaynaklanan rahatsızlık, post-modern eliyle yer değiştirmek suretiyle giderilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla modernite ile post-modernite arasında bir etki-tepki durumu söz konusudur. Örneğin toplumsal düzeyde yaşanan aşırı rasyonelleşme ve bilimcilik, insanları mitik ve mistik inanışlara sevk etmiştir. Nesnellikle birlikte mekanikleşme insanları sübjektif, ezoterik arayışlara yönlendirmiştir. Modernitede öne çıkarılan bireysellik, anlam arayışında olan insanlarda cemaat benzeri oluşumları doğurmuştur. “Kutsalın dönüşü” tarzındaki küresel çapta yaşanan gelişmeler seküler post-modern teori tarafından not edilmiştir. Rasyonel bilimin itibarsızlaştırdığı batıl inanç, büyü, öte dünyanın varlığı, ruhun ölmezliği, insanüstü varlıklar, psişik formlar gibi irrasyonel olgular post-modern dönemde değerli kılınmıştır. Bu yüzden olsa gerek, sosyolog

³ Pauline Marie Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004), 23.

⁴ Serdar, *Postmodernizm ve Öteki*, Batı Kültürünün Yeni Emperyalizmi, 7.

⁵ Tartışmanın ayrıntılı bir analizi için bk. Abdullah Topçuoğlu-Yasin Aktay, *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 13-17.

* post-modernite terimini moderniteyle bir süreklilik gösterdiğini, belirleyici paradigmanın modernite olduğunu düşündüğümüzden, post önekini (-) işaretiyle ayırarak kullanmayı tercih ettik.

Bauman post-moderniteyi “büyüsü bozulan dünyanın yeniden büyülü hale getirilmesi”⁶ olarak nitelemektedir. Modernitenin “Öteki”lerine/ikincil terimlerine karşılık gelenlere yaşama hakkı post-modern teoride verilmek istenmiştir. Tıpkı Aydınlanma düşüncesine karşı geliştirilmiş ilk ve toplu hareket olan Romantizm döneminde olduğu gibi. Dolayısıyla post-modernite, modernitenin Faustvari dünyasında anlam krizine giren, evsiz kalan, kendini arayan, modernitenin açmazlarından kurtulmak isteyen insanoğlunun ilk entelektüel çabası değildir. Aydınlanmacı düşünceye karşılık olarak romantikler, -her ne kadar bir birlikten söz etseler de- aklın karşısına duyguyu, evrenselin karşısına yereli, açıklamaya karşı anlamayı, yani Aydınlanmanın hor gördüğüne, küçümsediğine inandıkları bu ikinci değerleri öne çıkarmışlardı. Modernliğin diyalektiğinden ortaya koyduğu akıl eleştirisinden vazgeçerek romantiklerle arasına mesafe koyan Nietzsche’nin tüm uyarılarına rağmen,⁷ romantikler gibi post-modernistler de özne-nesne ayırımına dayalı kartezyen düşünceyle girdikleri hesaplaşmada diyalektiğin ağına yakalanmaktan kendilerini kurtaramamışlar, tabiri caizse modernitenin tuzağına düşmüş olmakla aynı kaderi paylaşmışlardır. Aslına bakılırsa tıpkı romantizm gibi post-modernite, modernitenin karşıtı değil, kendi içinden çıkmış bir harekettir. Romantizm ve post-modernite, modernite açısından ayna işleviyle eksiklerini tamamlamasına, yanlışı varsa düzeltmesine imkân tanımaktadır. *Elma kurdu* misali onu -moderniteyi- tüketirken, aynı zamanda ondan beslenmektedirler. Bu sayede modernite, evrenselin karşısına yereli, tekilin karşısına çoğulu, tek tip kültürün karşısına çok kültürlülüğü koyan *post* söylemiyle küresel onay almayı başarmıştır. Dolayısıyla modernite için, -post haliyle daha kapsayıcı, daha üretken, daha sinsi ve daha tahripkâr olduğu söylenebilir. Aslında çok kültürcülük açılımıyla kültürel hegemonya idealinden vazgeçmiş *gibi* görünen post ve modern söylem, totaliterliğin sofistike bir versiyonunu tedavüle sokmuş görünmektedir. Bunu da her şeyin açık ve ulaşılabilir hale geldiği bu küresel pazarda üçüncü dünya vatandaşlarının eliyle yapmaktadır. Moderniteyle olan bu diyalektik ilişkisinden yola çıkarak post-modernite için maduna konuşma fırsatı verir *gibi görünür*, parçalanmışlığı savunur *gibi görünür*, çoğulculuktan yanaymış *gibi görünür*, evrenselin karşısında yerelden yanaymış *gibi görünür*, her

⁶ Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1988), 46.

⁷ Romantizmi modernitenin bir ayna imgesi olarak hem anti-modern hem de romantik mirastan beslenen anti-romantik bir düşünür olarak Nietzsche üzerinden okuduğumuz çalışma için bk. İrfan Kaya, “Modernitenin Ayna İmgesi Olarak Romantizm ve İslamcılıkta Romantik Modernleşmenin Ortaya Çıkışı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/3 (Aralık 2018).

türlü özcülüğe karşıymış gibi görünür çıkarımını yapabiliriz. Şimdi post-moderniteyi bir büyük anlatı olarak çok kültürcülük açısından irdeleyebilir ve dine biçilen “büyüsü bozulan dünyayı yeniden büyüleme” rolünden söz edebiliriz.

2. BİR BÜYÜK ANLATI OLARAK ÇOK KÜLTÜRCÜLÜK**

Kolonyalizmin tasfiyesiyle kolonilerde yaşayan insanların Avrupa'ya dönüp kendi kültürlerini yaşamaya çalıştıkları, gettolar oluşturdukları bilinmektedir. Batı, bu toplumların kültürel ve politik sorunlarına çok kültürcülük politikasıyla çözüm aramış, bu toplumların analizinde bu düşünce çerçevesini kullanmıştır. Bununla da -âdeti olduğu üzere-kendinden farklı olanı tanımlayıp çözümlenmeye çalışmış, hatta etnik sorunlar yaşayan başka toplumlara da çok kültürcü yaklaşımı önermiştir. Esasında çok kültürcülük farklı kültürlerin uyum içerisinde var olabildiğini öngördüğünü iddia etse de, yerel kültürlerle tepeden bakan Avrupa-merkezci mesafe veya saygı tavrını içermektedir.⁸ Post-modern dönemle birlikte farklı olana tanınan hoşgörü Bauman'ın tarifıyla “Aslında sen çok kötüsün fakat ben o kadar cömertim ki yaşamana izin vereceğim.”⁹ tarzındadır. Bauman'a göre, “hoşgöründe, ötekinin değerinin kabul edilmesi yoktur. Tersine, hoşgörü, ötekinin aşağılığını onaylamanın bir başka, belki de biraz daha ince ve kurnaz yoludur; ötekinin ötekiliğini yoketme niyeti konusunda bir ön yargıdır. Ötekini, kaçınılmaz olanı yapması için işbirliğine davet eder.”¹⁰ Post-modernitenin ötekini masnetme stratejisi, *empati* yaparak, “öngörülme yen gelişmeleri kendi menfaatine çevirebilme ve mevcut malzemeyi kendi senaryosuna dönüştürebilme becerisi”¹¹nde saklıdır.

Benzer şekilde kendini anlatmanın yollarından biri olarak post-kolonyal teorisyenlerden Homi Bhabha'ya atfedilen melezlik¹² (hybridity) kavramı

** çok kültürlü bir toplum, “iki veya daha çok sayıda kültürel topluluğun bulunduğu toplum” bkz. Bhikhu Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*, çev. Bilge Tanrıseven (Ankara: Phoenix Yayınları, 2002), 7. olarak tanımlanırken; çok kültürcülük, “bütün milliyetler, toplumsal birlikler ve kültürel topluluklar için riski en aza indirme talebi” bk. Michael Walzer, *Yorum, Çokkültürlülük; Tanınma Politikası*, çev. Cem Akaş, der. Amy Gutmann, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 108-109. olarak tanımlanmaktadır. Bu iki kavramın tanımları arasındaki evrimleşmeden; farklı kültürlerin post-modern tanınma taleplerinin çok-kültürcü politikalar eliyle büyük bir anlatıya dönüştüğünü söylemek mümkündür. Bildirinin başlığı da buna uygun olarak seçilmiştir.

⁸ Slavoj Žižek, *Kırılğan Temas*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 282.

⁹ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 21.

¹⁰ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, 4 nolu dipnot.

¹¹ Talal Asad, *Dinin Soykütükleri, Hıristiyanlıkta ve İslam'da İktidarın Nedenleri ve Disiplin*, çev. Ayet Aram Tekin (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 23.

¹² Homi K. Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016).

da, post-kolonyal teorinin eleştiricisi Dirlik için, kimlikçi tuzaklara düşme tehlikesiyle karşı karşıyadır.¹³ Kimlikleri ve kültürleri birbirinden ayırdığı varsayılan sınırları yerinden oynatması gerekirken,¹⁴ melezliğin kendisi çoğu zaman bir kimlik haline gelir.¹⁵ Küreselleşme sürecinde birlikte yeşerdiği çok kültürcülük gibi, son tahlilde sınırları belirli kültürel sistemler varsayar; karşılaşmaların, karışmaların ve kesişmelerin içerdiği şiddeti göz ardı eder; söz konusu kültürleri kodlar, homojenleştirir, onlara otantiklik bahşeder, onları romantik dikkatin ilgisine sunar, turizme açar.¹⁶ Avrupa-merkezci paradigmanın güdümünde çok kültürcülük, Zizek'in ifadesiyle, ötekinin içeriğinden arındırılmış, folklorik (tehlikesiz) bir biçimine göz yummakla yetinirken, köktenci saydığı yönlerini göz ardı eder. *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı* çağında, küresel kapitalizmin ideal ideoloji formu olarak çok kültürcünün¹⁷ Öteki'nin özgüllüğüne duyduğu saygı, tam da kendi üstünlüğünü beyan etme biçimidir.¹⁸

Sonuçta çok kültürcülük, soylu niyetlerine rağmen, Anne Phillips'in kelimeleriyle, "kültürel kurtarıcı" olmaktan ziyade bir "kültürel deli gömleği" olmaktan kurtulamamıştır. Çok kültürcülüğün en çok eleştirildiği husus, ulusal kimliklerin azınlıkları dışlayacak kadar özcülüğe sebep olduğu ve onu artırdığı yönündeki haklı suçlamalardır. Bir kendi içinde ötekileştirme durumu olarak çok kültürcülük; Phillips'ten alıntı yaparak söyleyecek olursak, "kültürlerin dâhili birliğini abartır, şimdi o kadar da sabit olmayan farklılıkları katılaştırır ve diğer kültürlerden insanları aslında olduklarından daha da çok egzotik ve farklı gösterir. Öyleyse, çok kültürcülük bir kültürel kurtarıcı değil de bir kültürel deli gömleği olarak çıkar karşımıza."¹⁹ Dolayısıyla çok kültürcülüğün kültürü tek tipleştiren, homojen ve şeyleştiren özcü yaklaşımı, üçüncü dünyadaki madun kitlelerin sorunlarına çare olmaktan uzak olmakla birlikte, dahası yeni sorunlara yol açmış görünmektedir.²⁰ Post-modernitenin farklı kültürlere sunduğu

¹³ Arif Dirlik, *Kriz, Kimlik ve Siyaset, Küreselleşme Yazıları*, çev. Sami Oğuz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 245-272.

¹⁴ Sibel Yardımcı, "Canavar: Kültüralizm ne zamandı?", erişim 3 Eylül 2019, www.e-skop.com

¹⁵ Mahmut Mutman, "Postkolonyalizm: Ölü bir Disiplinin Hatıra Defteri," *Toplumbilim Postkolonyal Düşünce Özel Sayısı*, 25, (Ekim 2010): 124.

¹⁶ Sibel Yardımcı, "Canavar: Kültüralizm ne zamandı?"

¹⁷ Zizek, *Kırılğan Temas*, 282.

¹⁸ Zizek, *Kırılğan Temas*, 282.

¹⁹ Anne Phillips, *Multiculturalism without Culture* (New Jersey: Princeton University Press, 2007), 14.

²⁰ İrfan Kaya, "Sosyolojik Düşüncede Avrupa-merkezçilik, Ötekileştirme ve Oryantalist Söylem Üzerine Post-kolonyal Bir Okuma ve Eleştirisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/3 (Aralık 2017): 1994.

özgürlükçü ortam, paradoksal bir şekilde kendi içinde ötekileştirme oluşturmada operasyoneldir. Post-modernitenin birini diğerine seçmenin imkânını başta elden alan *merkezsizleştirici* boyutu, farklı kültürleri kendi aralarında var olma sorunuyla baş başa bırakmakta, bu da farklı kültürleri kendi içlerinde yeni barbarlar üretir noktaya getirmektedir. Milica Bakic-Hayden'in "sürekli çoğalan oryantalizmler"²¹ olarak tarif ettiği bu durum, Oryantalizmin dayandığı orijinal ikiliğin yeniden-üretim modeli olarak modernitenin *post* versiyonuyla tahkiminde işlev görmeye devam etmektedir.

Post-modernitenin çok kültürlülük açılımıyla olumlu karşılanan, modern paradigmanın çevrede konumlandığı madun kitlelerin merkeze taşınmak suretiyle tanınma talepleri; Fanon'un çözümlemesinde, sömürgeciliğin birincil sahnesi olarak gördüğü siyah adamların beyaz kadınlara sahip olma fantezisine eşdeğerdir. Beyaz adam tarafından yaratılan Zenci'nin zenci olarak, deri rengi uyarınca tanınması, "beyaz adamın kültürel çevresiyle özdeşleşmek anlamına gelir. Zencilik kabul edildiği veya bu tanınma gerçekleştiği anda sömürgecinin yarattığı imge tasdik edilmiş demektir."²² Madunun tanınma arzusunun post-modern paradigma tarafından kabul görmesi, tersinden bağımsız bir özbilinç kazanmak yerine beyaz efendinin özbilincini istemesi yüzündendir. Fanon'un deyişiyle *siyah derilinin beyaz maskeler takmasıdır*. "Zenci efendiye benzemek istemektedir. Bu nedenle Hegelci köleden daha az bağımsızdır."²³ Efendinin elinde efendinin öznelliğine ulaşması bir yana, bu öznelliği kendi isteği olarak düşündüğünden, gerçek bir öznelliğe de ulaşmış olmaz. "Siyah insan beyaz olmak istiyor. Beyaz insansa, köleleştirerek daha yüksek bir insani düzeye ulaşmak."²⁴

"Dışarı"dan, "yeryüzünün lanetlileri"nden gelen tanınma talebi, içselleştirilmiş bir oryantalist pratiktir. Sömürgecilik-sonrası dönemde sömürüye müsaitliğin devam etmekte olduğunu gösterir. Ayrıca, Aydınlanma düşüncesinde Batı açısından tek bir öteki Doğu varken, post-modern dönemde Batı aynı kalmak kaydıyla Doğu'nun kendi içerisinde pek çok ötekiyi üretmesi çok kültürlülük açılımıyla mümkün hale gelmiştir. Dolayısıyla moderniteyle post-modernite arasında ancak bir süreklilikten bahsedilebilir. Daha doğrusu modernite, önce romantik sonra post maskesiyle hâkim paradigma olmayı sürdürmektedir. Ötekinin meşum

²¹ Milica Bakic-Hayden, "Sürekli Çoğalan Oryantalizmler", *Oryantalizm Tartışma Metinleri*, ed. Aytaç Yıldız (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014).

²² Fırat Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık* (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 109.

²³ Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, çev. Cahit Soytaç (İstanbul: Encore Yayınları, 2016), 261.

²⁴ Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 270.

yazgısı, kendisini, modernliğin diyalektiğinden türeyen romantik ve post-modernite aldatmacalarına kaptırmasından kaynaklanmaktadır.

3. BÜYÜSÜ BOZULAN DÜNYAYI BİR DAHA YENİDEN BÜYÜLEMEK

Sosyal bilimlerde post-modern dönemle birlikte sıkça kullanılmaya başlanan “dinin dönüşü” kavramsallaştırmasıyla ilk kez karşılaşılıyor değildir. Ancak şu söylenebilir, din, post-modern dönemle birlikte ikinci kez U dönüşü yapmıştır. Sekülerleşmenin, rasyonelleşmenin, entelektüelleşmenin ve hepsinden öte “dünyanın büyüden arındırılması”nın demir kafesinde hapsolunduğuna dair söylemler, XVIII. yüzyıla, romantik döneme kadar geriye gitmektedir. Rasyonel hesabın “buzlu suyu”na karşı, dünyayı yeniden büyü kılma yönünde romantizmin belli başlı yaklaşımlarından biri, dinsel ve mistik geleneklere geri dönüş olmuştur. Novalis’in politik-edebi metni *Avrupa ve Hıristiyanlık*, nostaljinin damgasını taşıyan bu romantik dinseliliğin karakteristik bir örneğidir.²⁵ Geleneksel biçimleriyle ya da heretik tezahürleriyle din, romantiklerin seçtiği tek “yeniden büyülenme” yolu değildir: büyüye, ezoterik sanatlara, simyaya, astrolojiye geri dönerler; pagan ya da Hıristiyan mitleri, efsaneleri, peri masallarını yeniden keşfederler; düşün ve fantastiğin gizli krallıklarını araştırırlar.²⁶ Sanayinin hammaddesi haline getirilen doğanın yeniden büyü hâle getirilmesinin dışında romantikler açısından dünyayı yeniden büyü kılmada başvurulan araçlardan biri olan mitin ayrı bir yeri vardır. “din, tarih, şiir, dil, felsefe arasındaki büyü kesişim noktasında mit, sembollerin ve alegorilerin, hayallerin ve iblislerin, tanrıların ve engerekinin bitmek tükenmek bilmeyen bir hazinesini sunar... Modern sekülerizasyon sonucu dinsel özünü yitiren mit yeniden büyülemenin profan bir simgesi halini alır; daha doğrusu, kutsala yeniden kavuşmanın dinsel olmayan yolu olur.”²⁷

Rasyonalizmin klasik simgesi olan *aydınlığın* karşısına büyüünün, gizemin ve efsunun yeri olan *gecenin* çıkartılmasından ve yukarıdaki örneklerden, modernitenin yarattığı etkiye bir tepki geliştirildiği söylenmelidir. Moderniteye karşı saldırılar, moderniteyle girilen diyalektik ilişki çerçevesinde kalmıştır. Moderniteye karşı geliştirilen romantik, muhafazakâr tarzda ola gelen eleştirilerin XX. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde post-modern dönemde aynen korunduğu anlaşılmaktadır.²⁸

²⁵ Michael Löwy-Robert Sayre, *İsyan ve Melankoli, Moderniteye karşı Romantizm*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 51.

²⁶ Löwy-Sayre, *İsyan ve Melankoli*, 51.

²⁷ Löwy-Sayre, *İsyan ve Melankoli*, 51.

²⁸ Nitekim Habermas post-modernlik fikrini, modernliğin başarısız olduğuna ve onun yol açtığı Ütopyaçı heveslerin de bu yüzden bastırılması gerektiğine inananların (neo)muhafazakâr

Romantizm ile post-modern dönem arasında; modernitenin “öteki”lerinin post-modern dönemde tüketim ve popüler kültür eliyle metalaştığına dair bir farktan söz edilebilir.

Postmodern toplumlarda belirginleşmeye başlayan paranormal, mistik ve büyüsel olana, doğu dinlerine ve gizemciliğe yönelik eğilimler, “büyüsü bozulan” dünyanın bir daha yeniden “büyülü kılınması” olarak değerlendirilebilir. Post-modern başka bir deyişle geç modern dönemdeki tüketim kültürünün geldiği noktayı *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek* olarak değerlendiren Ritzer’e göre, kimi fanteziler ve simülasyonlar üretilerek tüketim cezbedici bir niteliğe sokulmakta; “tüketim katedralleri” adını verdiği yeni tüketim araçları ile yaşanan an “büyülü” hale getirilmektedir. Kutsalın yeniden üretilir ve tüketilir hale geldiği post-modern toplumda kimlik arayışında olan insanların paranormal inanışlara yöneldiğine dikkat çeken Arslan, paranormal inançların işlevselliğinde medyanın mitik karakterde oluşuna vurgu yapar. Arslan’a göre medya olay, fikir ve inançları popüler bir söylem içine yerleştirir. “Medya için yazılı olmaktan çok “sözlü kültüre” benzer, “mitik biçimleme” dili önemlidir. Günümüz “medya çağı” Ong’un belirttiği gibi aynı zamanda “ikinci sözlü kültür çağı” ve “mitin keşif çağı”dır... Yazılı kültür sonrasındaki bu “ikinci sözlü kültür çağı”, modern toplumun kaybettiği modern öncesi kaynaklarının yeniden keşfini ve kutsala ve dolayısıyla “mit”e dönüşün bir ifadesi olmaktadır.”²⁹ Dinsel niteliğinden soyutlanıp seküler formda sunulan mitler, bir kez daha post-modern dönemle birlikte dinsel kimlik arayışında başvuru araçlarından biri olmuştur.

Günümüzde romantizm döneminde olduğu gibi yeniden ama bu sefer popüler kültür formatında paranormal, mistik inanış ve uygulamalara, ruhçu eğilimlere, fal ve astrolojiye, hayaletlere bir ilgi söz konusudur. Kültür endüstrisi bu mitsel ve dinsel imgeleri sıklıkla işlemektedir. *Harry Potter*, *The Exorcist*, *İşaretler*, *Matrix*, *Paranormal activity* gibi daha sayısız birçok ünlü filmde yer verilen mitsel ve büyüsel imgeler eğlence ve haz kültürü içinde ve seküler tarzda verilmektedir.³⁰ Aslında, her şeyin önceden hesap edilip kayıt altına alındığı rasyonel bir dünyada farklı olanın arayışıyla ortaya konan bu bilimkurgu tarzı eserlere ilham kaynağını veren *Dr. Frankenstein* romanı bundan neredeyse tam iki yüzyıl önce 1818’de yazılmıştır. Belli bir insan tipinin dayatılmasına duyulan rahatsızlığın ve

konumuyla özdeşleştirir. Adorno, Horkheimer ve Benjamin’in yer aldığı Frankfurt Okulu çevresinde modern düşünceye karşı getirilen eleştiriler, muhafazakâr karakterlidir.

²⁹ Mustafa Arslan, “Postmodern Yeni Dinsel Kimlik ve Paranormal İnançlar”, *Milel ve Nihal* 12: 2 (Temmuz-Aralık 2015): 68.

³⁰ Arslan, “Postmodern Yeni Dinsel Kimlik ve Paranormal İnançlar”, 69.

rutin olanın dışına çıkmak isteğinin ürünü olarak bu romanın yazarı Mary Shelley'in romantik olması da ayrıca dikkate değerdir. Mary Shelley, bilimin demonik imkânlarının herkesin görebileceği kadar ayan-beyan olmasından çok evvel *Dr. Frankenstein*'in kariyerini önceden gören ve bize bilim kültürünün ürettiği en zengin ve en karanlık edebî miti veren romantik bir romancıdır. Fantastik yönüyle dünyayı etkileyen Jules Verne romanları da dikkatli bir okumayla son kertede modernitenin kendi karşısını üreten/öğüten değirmenine su taşımıştır şeklinde yorumlanabilir.

Farklı kültürler post-modern söylemde nasıl aynı derekeye indirilmiş ise, dünyanın küresel bir hal almasıyla birlikte "Amerikanlaşma", "McDonaldaşma" şeklinde bir homojenleşmenin yaşandığı baskın bir kültürün emperyalizminden de söz edilmektedir. Modernitenin seküler akademik çalışmalar eliyle nesneleştirdiği dinin, post-modern dönemle birlikte yerine kültürün ikame edilmesiyle kitle tüketim sistemlerinin etkisinde bir metaya dönüşmesi sağlanmıştır. Bryan Turner, post-modernliğin her şeyden önce gündelik hayattaki metalaşmayla, kültürel sistemler üzerindeki kitle tüketim sistemlerinin etkisiyle ve yüksek kültür ile aşağı kültür arasındaki ayrımın bulanıklaşmasıyla anlaşılabilirliğini düşünür. Ona göre dinsel inanç asıl tehdit gündelik hayatın metalaşmasıdır. "İnsanlar inanç sistemlerini sadece entelektüel açıdan uygun olup olmadıkları gibi gerçekçi gerekçelerle benimsemiyor ya da reddetmiyorlar. İnançlar, günlük ihtiyaç ve sorunlara cevap verip vermediğine göre benimseniyor ya da reddediliyor. Globalleşen postmodern bir toplumda dinsel inanç ya da dinsel sadakati problem haline getiren husus, günlük hayatın, politik liderler, entelektüeller ya da dinî liderler tarafından kolaylıkla etkilenemeyen ticarî malların değişimine ilişkin global bir sistemin parçası haline gelmesidir."³¹ Yine Turner'dan post-modernleşme sürecinin pek çok bakımdan bir sekülerleşme süreci olarak okunabileceğini anlıyoruz. Turner'a göre, inancın sekülerleşmesi yalnızca bilişsel veya entelektüel düzeyde gerçekleşmez. "Daha ziyade inanç, kendisini ya alakasız veya imkânsız kılan gündelik yaşamdaki dönüşümler tarafından kemirildiği zaman insanlar tanrıya inanmaktan vazgeçerler."³²

SONUÇ

Kendini merkezde konumlandıran Batılı Özne'nin inşa ettiği evrensel tek tip kültüre karşı geliştirilen çok kültürlülük mefhumu iki açıdan; birincisi merkezin dışındakini merkeze alma iddiasında olan post-modernite

³¹ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 27-28.

³² Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, 273.

açısından, diğeri de merkeze taşınma talebinde bulunan çevrede konumlanan açısından sorunlu görünmektedir. Tek tip kültüre karşılık çok kültürlülük ikileminde olduğu gibi post-moderniteyle modernite arasında kurulan karşıtlık kesinlikle yanlıştır. Postmodernite olarak betimlenen şey, bizzat modernist projenin öbür yüzüdür ve bu yüz ona içkindir; modernite ile postmodernite arasında gerilim olarak betimlenen, moderniteyi en baştan beri tanımlamış olan içkin gerilimdir. Öte yandan, efendisi tarafından sömürülenin yine efendisi tarafından tanınma talebi, içselleştirilmiş oryantalist bir tavidir. Bu sömürüye müsaitlik durumu, Öteki'nin özgüllüğüne duyduğu saygının, tam da kendi üstünlüğünü beyan etme biçimi olan post-modern çok kültürcü söylemde ustalıklı işlenmiştir. Sonuç itibarıyla gerek post-modern söylem gerekse farklı olanın tanınma talepleri, modernite paradigmasının çizdiği diyalektik çerçevede kalmaktadır. Bir aldatmaca olarak post-modernite ve bir self-oryantalist tavır olarak tanınma taleplerinin maskesi düşürüldüğünde ortaya modernitenin karşıtını kendi içinde barındıran ikircikli yüzü çıkmaktadır. Modernitenin çorak arazisinde birer vaha olarak arz-ı endam eden romantik ve post-modern yaklaşımlar, aslında modernite içerisinde birer açılım olarak değerlendirildiklerinde ortaya çıkan tablo şudur: Nietzsche'nin dediği gibi çöl büyüyor: Vay haline çöllere gebe olanın.

Gündelik hayatın rasyonelleşmesi, dünyanın büyüden arındırılması amacını matuftur ve rasyonel-irrasyonel ikileminde zemin bulmaktadır. Dolayısıyla aşırı rasyonelleşmenin yarattığı bir tekdüzelik durumunda, insanların irrasyonel arayışlara yönelmesi kaçınılmaz olmaktadır. Hattı zatında modernitenin efendi-köle diyalektiği üzerine kurulu düşünce biçimi terk edilmediği sürece, modernitenin ötekileri bir tercih unsuru olmaya devam edecektir. Modernitenin ötekilerinin birer aldatmaca oldukları görülmediği sürece, her karşı hareket moderniteyi yeniden üretmiş olmaktan öteye gitmeyecektir. Asıl sorun ise insanoğlunun dinle kurduğu ilişkide saklıdır. Dine olan yaklaşımın değişmediği sürece, yani hayata dışarıdan ve sonradan katılmış, ayrı bir sistemmiş gibi yaklaşıldığı, hayatın kendisi kılınmadığı sürece din, ruh çağırma seanslarında olduğu gibi başın her dara düştüğünde çağrılmaya, insanlar da adı post-modern de olsa romantik dinî dönüşler yaşamaya devam edecektir.

KAYNAKÇA

Arslan, Mustafa. "Postmodern Yeni Dinsel Kimlik ve Paranormal İnançlar", *Milel ve Nihal* 12/2 (Temmuz-Aralık 2015): 55-72.

Asad, Talal. *Dinin Soykütükleri, Hıristiyanlıkta ve İslam'da İktidarın Nedenleri ve Disiplin*. çev. Ayet Aram Tekin. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.

Bakic-Hayden, Milica. "Sürekli Çoğalan Oryantalizmler", *Oryantalizm Tartışma Metinleri*. ed. Aytaç Yıldız. 355-375. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.

Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

Bauman, Zygmunt. *Postmodern Etik*. çev. Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1988.

Bernasconi, Robert. *İrk Kavramını Kim İcat Etti, Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik*. çev. Zeynep

Direk. İsmail Esiner, Tendü Meriç, Nazlı Öktem. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.

Dirlik, Arif. *Kriz, Kimlik ve Siyaset, Küreselleşme Yazıları*. çev. Sami Oğuz. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Fanon, Frantz. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*. çev. Cahit Soytaç. İstanbul: Encore Yayınları, 2016.

Kaya, İrfan. "Sosyolojik Düşüncede Avrupa-merkezcilik, Ötekileştirme ve Oryantalist Söylem Üzerine Post-kolonyal Bir Okuma ve Eleştirisi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017): 1973-2008.

Löwy, Michael-Sayre, Robert. *İsyen ve Melankoli, Moderniteye karşı Romantizm*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.

Mollaer, Fırat. *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.

Mutman, Mahmut. "Postkolonyalizm: Ölü bir Disiplinin Hatıra Defteri," *Toplumbilim Postkolonyal Düşünce Özel Sayısı* 25 (Ekim 2010): 117-126.

Parekh, Bhikhu. *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*. çev. Bilge Tanrıseven Ankara: Phoenix Yayınları, 2002.

Phillips, Anne. *Multiculturalism without Culture*. New Jersey: Princeton University Press, 2007.

Rosenau, Pauline Marie. *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*. çev. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004.

Serdar, Ziyaüddin. *Postmodernizm ve Öteki, Batı Kültürünün Yeni Emperyalizmi*. çev. Gökçe Kaçmaz İstanbul: Söylem Yayınları, 2001.

Turner, Bryan S. *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

Yardımcı, Sibel. "Canavar: Kültüralizm ne zamandı?". erişim 3 Eylül 2019.
www.e-skop.com.

Walzer, Michael. "Yorum", çev. Cem Akaş. *Çokkültürlülük; Tanınma Politikası*. der. Amy Gutmann. 117-125. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Zizek, Slavoj. *Kırılğan Temas*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.

CEMAATTE BİREY KALABİLMEK: NUR CEMAATİ ÖRNEĞİ

Dr. Mehmet Salih ÖKTEN

Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

salihokten@gmail.com

STAYİNG INDİVİDUAL İN THE CONGREGATİON: THE CASE OF NUR CONGREGATİON

As a result of the extreme individuality caused by modernity, the individual has become atomized and not able to protect himself/herself against state apparatuses/bureaucracy. While it is thought that the individual will be liberated by individualization, according to many social scientists, especially Weber, it was observed that, in contrast, he/she came under the domination of bureaucracy. It can be said that congregations, especially religious congregations, by melting this extreme individuality and egoism in the melting pot of the common mind, as Tönnies points out, are trying to dominate "our consciousness", and are trying to form the most important sources of Social Capital, whose content is being tried to be determined by major social scientists such as Bourdieu, Coleman, Fukuyama, Putnam today. Additionally, Zygmunt Bauman states that the "imagined congregation" and "real-life congregation" are different from each other and that the congregation, which exists in real life, expects unconditional loyalty/obedience from its members and takes away their "freedom" in exchange for giving "safety" to the modern individual.

Our aim in this study is to investigate whether the modern man can protect his/her individuality and freedom within a congregation by coming down to the field. For this purpose, we considered that it is reasonable to examine "Nur Congregation", which tries to overcome the tension with the Modern world, rejects political radicalism and we assume it focuses on the cultural sphere, among the congregations in Turkey. We carried out qualitative research by joining a large number of congregation members who identified themselves as Nurist, entering their living areas, and conducting in-depth talks/interviews. At the point that the participants started to give similar answers to our questions, it is considered that this is sufficient, and the opinions of 47 congregation members ranging from 18 to 69 years of age, from the ones who had dropped out of primary school to the ones who completed Ph.D. were

taken as the basis. The snowball sampling technique was used in the field surveys for the members of the congregation because it is not possible to determine who the congregation member is and it is difficult to reach the members. The field survey was conducted for a period of 2 months (July-August) in the summer of 2017. In order to reflect the entire Nur congregation, as much as possible, Nurists from different cities and different groups were tried to be interviewed.

At the end of the research, most of the members of Nur congregation stated that, as a contradiction with Bauman's assertion that individual freedom will be lost with the membership of a congregation, their individual freedoms were preserved within the congregation. But it is necessary to point out that the individual freedom that is meant here is not the individual freedom that is envisaged by the modern understanding that places an excessive meaning on individualism, but rather an understanding of freedom that can be linked to the morality and rules (Sharia) instructed by the religion of Islam and understood in a narrower framework. Besides, it can be said that they waived many of their rights arising from being individual, though not as much as Bauman stated, in order to make their lives more meaningful, to have a sense of belonging and to protect them from material/moral dangers.

Keywords: Congregation, Religious Congregation, Nur Congregation, Individual, Individual Freedom

GİRİŞ

Günümüz modern gündelik hayatın/toplumsal ilişkilerin metalaşması, anlık duyguların ve hazzın yönlendirdiği yaşantıların ön plana çıkmasına neden olmuştur. Bu durum sadece toplumsallığın yitimini değil; aynı zamanda “özne”¹nin yitimini de getirmektedir. Yani bilen, eyleyen ve gerçekliğin peşinden koşmaya çalışan “özne” de anlamını yitirmektedir. Ayrıca birbirleriyle duygusal bağlardan kopuk, yüzeysel bir etkileşim içerisine giren modern bireyler için modern kentlerin kalabalığı güvenlik sorunları oluşturmakta ve tehlike arz etmektedir. Bu anlamda Baudelaire'nin metropolleri/büyük kentleri “ölümün gölgeler ülkesi” olarak tanımlaması yerinde bir tanımlamadır (Baudelaire, 2004, 98). İşte anlık duyguların ve aşırı hazzın yönlendirdiği yaşantılardan artık bezmiş, anlam ve güvenli bir liman arayışı içerisine giren modern insanı dinî cemaatlere yönlendirdiğini söylememiz mümkündür. Daniel Bell'e göre seküler modern yaşam tarzı hakikat, sadakat, sevgi ve diğerkâmlık gibi ulvi değerleri bir kenara itmiş, dünyayı aşırı bilimsel, bürokratik ve mat/donuk bir hale sokmuştur. Bell, insanların bu yüzden günümüzde kaybolmaya yüz tutmuş gizem ve mucize duygusunu yaşamak ve sıcak birliktelikler oluşturmak için,

¹ Ben anlamına gelir. Kendini ben-olmayanın yani nesnenin karşısına koyan veya karşısında duran nesneye bilme ve eyleme maksadı ile yönelen birey olarak tanımlayabiliriz.

radikal olsun yahut olmasın birçok dinî hareketlere yöneldiğini ifade etmekte ve bundan dolayı da dini hareketlerin boy göstermesini anlamlı bulmakta ve “kutsala dönmeyi” önermektedir (Bell, 2006, s. 65-68).

Nursi, kendi zamanında yaşanan felaketlerin temel kaynağını Müslümanların bir cemaat halinde olmamaları olarak gördüğü için cemaat kavramına oldukça büyük bir önem atfeder. Nursi, cemaatin bireye nazaran daha sağlam ve oldukça güçlü olduğunu, bireyin yaptığı iyiliklerin ve kötülüklerin sınırlı kalırken cemaatin yaptıklarının ise neredeyse sınırsız olduğunu, tek bir şahsın dehasının ne kadar olağanüstü olursa olsun, cemaatin şahs-ı manevisinin dehasının yanında oldukça sönük kalacağını söyleyerek, bundan dolayı içinde bulunduğumuz “zamanın cemaat zamanı” olduğunu belirtmiştir (Nursi, 2016e, s. 102; 2016b, s.71). Nursi'nin, “içinde bulunduğumuz zamanın cemaat zamanı” olduğunu söylemesi onun bireyi yadsıdığı anlamına geldiği söylenemez. İslam geleneğinden farklı bir bakış açısı geliştirerek cemaat için dahi olsa bireyin hayatı ve hakkının asla feda edilemeyeceğini söylemesi, onun bireye verdiği önemi göstermektedir. Bu bakış açısı Nursi'yi hem liberal düşünceye yaklaştırmakta, hem geleneğin dışına taşımaktadır.

Nursi, bu zamanda bireyin cemaat için feda edilebileceği anlayışının, İki dünya savaşı gibi milyonlarca insanın ölümüne neden olan oldukça büyük bir vahşeti ortaya çıkardığını, böylesi bir vahşetin ilk çağlardaki vahşetlerle bile kabil-i kıyasın olmadığını söyler. Nursi'nin ifade ettiği cemaate mensup olmakla birey olmaktan kaynaklı hakların feda edilmesi değil; sadece modernliğin kışkırttığı, artık bir hastalık haline gelmiş olduğunu söylediği aşırı bireyciliğin ve onun sonucu olarak enaniyet, egoizm ve kibrin ortak akıl içerisinde eritilmesidir (Nursi, 2016c, s. 143). Modern anlayış bir yandan bireysel özgürlük adı altında bireyciliğe oldukça önem verirken diğer yandan da bireyin ulus/devlet cemaati için feda edilebileceğini söylemesi bir çelişki oluşturmaktadır. Nursi (2016d, s. 53). Kur'an'ın ve Sünettullah'ın² adalet anlayışının (adalet-i mahza³) bir ferdin hakkının cemaate veya ulus/devlete feda edilmeyeceğini, hakkın hak olduğunu, büyüğüne küçüğüne, azına çoğuna bakılmadığını ifade ederek modern anlayıştan farklı bir anlayışı getirdiği söylenebilir.

Zygmunt Bauman'a göre de cemaat kelimesi rekabetin ve bencilliğin ayyuka çıktığı herşeyin şahsi çıkara dönüştüğü bu modern zamanda iyi bir his verir. “Bir cemaate üye olmak” daima iyidir. Cemaat Bauman'ın deyimiyle “şiddetli yağmurda altına sığındığımız bir saçak, dondurucu soğukta içinden çıkmak istemediğimiz şömineli bir oda gibidir.” Dışarıdaki her türlü tehlikeye karşı güven içerisinde olmamızı sağlar. Ona göre cemaat bu zamanlarda umut ettiğimiz, fakat deneyimlemediğimiz yitik cennetin diğer adıdır. Fakat Bauman cemaate yüklediği onca olumlu anlama rağmen

² Allah'ın Kâinattaki bütün varlıkların yaratılış ve hareketlerini ve olayların akışını düzenlediği kanunları.

³ Tam ve mükemmel adalet. Ferdin hukuku asla feda edilemez görüşündeki adalet anlayışı.

nihayetinde “hayali kurulan cemaat” ile “gerçek hayattaki cemaat”in birbirinden farklı olduğunu, gerçek hayatta karşılığı olan cemaatin üyelerinden şartsız ve şeksiz bir sadakat/itaat beklediği ve bu sadakati/itaati göstermeyen her davranışı ihanet sayan bir kolektiflik olduğunu ifade eder. “bir cemaate üye olma”nın nimetlerinden faydalanmak için ödenecek bir bedelin olduğunu ve bu bedelinde özgürlüğün yitimi şeklinde olduğunu belirtir. “Gerçek hayattaki cemaat” modern bireye “güven” vermesi karşılığında “özgürlüğünü” istemektedir. Bauman, güvenlik ile özgürlük ve cemaat ile birey arasındaki bu sürtüşmenin sonlanmasının pek mümkün olmadığını ve gelecekte de devam edeceği şeklinde olumsuz bir görüş beyan eder (Bauman, 2017, s. 7-11).

AMAÇ

Tönnies’in “Gemeinschaft”ından, Anderson’ın “Hayali Cemaatler”ine kadar zengin bir sosyolojik analiz konusu olan cemaat kavramına, Türkiye’de yüklenen anlamın geniş bir yelpazeyi barındırdığı pek söylenemez. Türkiye’de cemaat derken daha çok dini yoğunluklu topluluklar anlaşılmaktadır⁴. Cemaatlerin sosyal, kültürel ve ekonomik alanlarda etkisi çokça tartışılmakla birlikte sosyolojik çalışmalarda pek fazla yer edemediğini, daha çok yüzeysel bir şekilde ele alındığını, politik ve ideolojik hassasiyetlere kurban edildiğini söylemek mümkündür. Bizim buradaki amacımız, modern insanın güvenli bir sığınak olarak gördüğü (dini) cemaat içerisinde ki bireyselliklerini/özgürlüklerini yitirip-yitirmediklerini sosyolojik bir perspektifle sahaya inerek araştırma çabasıdır.

SINIRLILIKLAR

Her çalışmada olduğu gibi bu çalışmanın da kendine göre bazı sınırlılıkları vardır. Bu sınırlılıklardan ilki, modernliğin bir şekilde gündelik yaşam pratiklerine nüfuz ettiğini varsaydığımız dinî cemaatlerdir. İkinci sınırlılık, modernliğin nüfuz ettiğini varsaydığımız dinî cemaatlerden hangisinin ele alınacağı konusudur. Modern dünyayla olan gerilimi aşmaya çalışan, siyasal radikalizmi reddeden ve kültürel alan üzerinde odaklaştığını varsaydığımız “**Nur Cemaati**” ile sınırlı tutulacaktır. Elbette bugün itibariyle Nurculuk kendi içerisinde farklı alt gruplara ayrılmıştır ve ayrılmaya devam etmektedir. Çalışmamızda toplumun çoğunluğunun nezdinde Nurcu olarak tarif edilen ve Nur cemaatinin genel öğretisiyle bağdaştığına inandığımız alt gruplar⁵ baz alınmıştır.

CEMAAT DEDİKLERİ

Sosyologların genel olarak cemaat kavramını, geleneksel komşuluk ilişkileri ve belirli bir bölgeye yerleşmiş küçük gruplardan müteşekkil

⁴ Bu konuda dini cemaatler konusunda 2011 yılında ANDY-AR Sosyal Araştırmalar Merkezi’nin yaptığı çalışmaya bakılabilir.

⁵ Nur cemaatinin kaç gruba ayrıştığı net olarak bilinmese de ve bu konuda tartışmalar yaşansa da “Meşveret”, “Nesil” “Okuyucu”, “RNK” “Şekercihan”, “Yeni Asya”, “Yeni Asyadan Ayrılmışlar”, “Med Zehra” ve “Zehra” alt grupları mensuplarıyla görüşülmüştür.

toplumsal örgütlenmeler olarak tarif ettikleri söylenebilir. Cemaat kavramını antropologlar kültürel bir olgu olarak ele alırken, diğer disiplinler ise vatandaşlık, kolektif kimlik ve sivil toplum gibi daha çok politik bir olgu olarak ele almaktadırlar. Felsefi çalışmalarda ise daha çok bir ütopya ve ideoloji olarak tarif edilmektedir. (Delanty, 2015, s. 10).

Geleneksel cemaat kavramı konusunda en fazla tanınan sosyolog Ferdinand Tönnies'tir⁶. Ona göre modernleşme süreci ile beraber "gemeinschaft" (cemaat) ilişkileri, yerini "gesellschaft"a (cemiyet/toplum/society) bırakacaktır (Tönnies, 2000, s. 213-214). Cemaatin kaybolmaya yüz tuttuğu yerini cemiyete (topluma) bırakacağı savı sadece Tönnies'te değil, Weber, Nisbet, gibi birçok çok sosyolog tarafından da dile getirilmiştir.

Cemaatin öldüğü temasının modern söylemin bir yanını oluşturduğu gibi, cemaatin tekrar dirildiği söylemi de modern söylemin bir diğer yanını oluşturmaktadır. Anaşizm, faşizm, milliyetçilik, sosyalizm, siyonizm, gibi farklı politik ve ahlaki söylemlerle yola çıkan ideolojilerin temelinde normatif bir amaca kitlenen belirli cemaat kavramı yatmaktadır. Bunların ortak noktasının ise ütöpik tasarım olduğu söylenebilir ki cemaat ete kemiğe büründüğü gibi, ulaşılması zor, mevcut duruma alternatif olabilecek mükemmeli yakalama arzusu olan ütöpik bir kavramdır da. 19. yüzyıl cemaatlerin tekrar dirildiği bir dönem olmuştur⁷. 20. Yüzyıl'da ise cemaatler oldukça uç deneyimler yaşamıştır. 19. Yüzyıldaki cemaatler aydınlanma çağının etkisiyle ütöpik amaçlar güderken; 20. Yüzyıldaki cemaatlerin ise ütöpik karşıtı ve moderniteyi alt etme amaçları güttükleri söylenebilir⁸. Bu kominal cemaatler her ne kadar bireyselliğe yer bırakmamış olsalar da, belirli bir hedefe kilitlenmeleri, insanların inşa ettikleri bir oluşum kısacası modernliğin bir ürünü olmaları hasebiyle doğal-verili olan geleneksel cemaatlerden farklıdırlar (Delanty, 2015, s. 25-31).

Modernliğe uygun formlara dönüşen cemaat mensupları hem birey olmaktan kaynaklı haklarını, hem de toplumsal özelliklerini koruyarak bir birlikteliği sağlayabilmektedirler. Yani MacIver ve Page'in (1994) belirttiği gibi birey, tümüyle cemaatin sınırları içerisinde yaşamayıp bir yanılla cemaate mensup olmaktadır (Yelken, 1999, s. 61). Burada söylemeye

⁶ Onun tanımladığı cemaat, geleneksel ve belirli mekânlarla sınırlıdır. Cemaatteki statülerin miras kanalıyla geldiğini, sosyal ilişkilerin "duygusal" bir temele dayanmasını cemaatin esasını oluşturduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Tönnies, hangi cemaat kategorisinde olursa olsun, cemaat mensupları arasındaki bağlılığın sürekli olmasını sağlayan aynı Tanrı'ya olan bağlılık olduğunun altını özellikle çizdiğini belirtmek gerekir (Gezgin, 1988, s. 198-200).

⁷ Özellikle ütöpik tasarımın güçlü olduğu 19. yüzyıl Amerika'sında komünist cemaatler oldukça yaygındı.

⁸ Özellikle faşizm, milliyetçilik, nasyonal sosyalizm gibi totaliter ideolojileri hedef edinen cemaatler ve Kibbutz ve Pürüten (Protestan) cemaatlerin zulmünde Amerikaya kaçan Amiş cemaati gibi moderniteye alternatif olarak ortaya çıkan kominal hareketler gibi. Totaliter ideolojileri hedeflerine koyan cemaatlerden dolayı, cemaat kavramının tehlikeli olduğu ve gizli bir otoriteryanizm içerdiği görüşler de ileri sürülmüştür. Hobsbawn 20. yüzyılı "aşırılıklar dönemi" olarak tanımlamıştır.

çalıştığımız, cemaatlerin sadece geleneksel yapılar olmadığı, aksine modernliğin de öngördüğü simgesel olarak kurulmuş belli sosyal ilişki biçimlerini gerektirdiğidir. Yani kısacası cemaatlerin günümüzde son derece akışkan ve değişken yapısıyla, sadece geleneksel değil; modern sosyal ilişkileri de devam ettirme kapasitesinin olduğu söylenebilir.

Cemaat, sosyolojide daha çok modern öncesi toplumsallaşma süreçleriyle özdeşleştirilerek, Batı dünyasının toplumsal değişimi anlamak için önemli bir işlev görürken Müslümanların nazarında ise farklı bir anlam yüklenilmekte ve önemli bir paye biçilmektedir. Hatta Müslümanların özgün bir anlam yükledikleri cemaat tanımlamasını sosyolojide/Batılı bağlamlarda geçerli olan cemaat (topluluk) tanımlamalarına uydurmakta zorluklar yaşandığı söylenebilir⁹. Fakat günümüzde cemaat (topluluk) kavramının sosyolojik anlamları nasıl değişime uğradıysa İslam toplumlarında da cemaate yüklenen anlam değiştiği söylenebilir. Artık cemaat deyince tüm Müslüman dünyası kastedilmemekte, daha çok farklı eğilim ve amaçlar taşıyan, İslam'ı kendi anlayışlarına göre yorumlayan, kısmen örgütlü, küçük veya büyük, geleneksel veya modern gruplar kastedilmektedir.

NUR CEMAATI

Özellikle Türkiye gibi ülkelerde Batılılaşmayla birlikte kültürel kodların değiştirilmeye ve dinî etkinliğin zayıflatılmaya çalışılması, halkın bazı kesimlerini farklı arayışlara yönlendirmiştir. Dini açık kanallardan öğrenemeyen ve kamusal alanda kendisini ifade edemeyenler, kentlerde örgütlenmeye başlamışlardır. Toplumsal hareketlerin ve dinî cemaatlerin teşekkülünde, kamusal alanın seküler modernizasyonlaştırılmasının da oldukça etkili olduğu söylenebilir. Laik/seküler kesim tarafından dışlanmış hissedenler, dinî cemaatler sayesinde kendilerini yeniden tanımlamakta, meşrulaştırmakla ve görünür kılmaktadırlar. Ayrıca dinî cemaatler sayesinde alternatif kamusal alanların üretilmesi sağlanmıştır.

Kemalist kadronun tanımladığı kamusal alana, alternatif bir kamusal alan tanımı yapanlardan birisinin de Nursi olduğunu söyleyebiliriz. Nursi bu yeni alternatif kamusal alanda, dinin konumunu yeniden belirlemeye çalışmıştır. Dinin kamusal alandan soyutlanmasının toplum nezdinde ciddi felaketlere ve anomiye yol açacağını düşündüğünden, dinî inancın kamusal alanda yeniden yer etmesi gerektiğini vurgulamıştır. Tabi ki düşündüğü şey, dinî kuralların kamusal alana entegrasyonundan ziyade, bireylerin yaratıcı ile olan bağlantılarını güçlendirmektir. Bir anomiye ve anarşiye yol açmadığı, sosyal etkileşimin koşullarını sağlayacak normlara uyulduğu müddetçe, kamusal alanda farklı düşüncelerin, kültürlerin dile getirilmesinin gayet tabii olduğunu vurgulayarak, Kemalist kadronun oluşturulmaya çalıştığı tek, homojen bir kamusal alanın meşruiyetinin sorgulanması gerektiğini ifade etmiştir. Nursi, yeni alternatif kamusal alan üreterek günümüz Türkiye'sinin kamuoyunda en çok tartışılan ve

⁹ <http://sosyolojisi.com/cemaat-ummet-millet/3261.html> (Erişim tarihi: 02.03.2018).

oldukça etkili bir hareketin ortaya çıkmasına önyak olmuştur (Erkan, 2015, s. 153-154, 160). Türkiye'de en çok tartışılan ve en etkili dinî hareketlerden biri olan Nur cemaatinin yeni dinî formu önermediği; gelenekselin içinden bir değişimi öngördüğü ve modernlikle olan uyumsuzlukları çözmeye çalıştığını söylememiz mümkündür.

Osmanlı İmparatorluğu döneminde toplum üyelerine meşrulaştırıcı bir çerçeve sunan İslami cemaatlerin, Cumhuriyet Türkiye'si laiklik adına tolerans tanımadığı söylenebilir. Kırsalda toplumsal açıdan dezavantajlı konumda olan Müslümanlar, her zamankinden daha fazla meşrulaştırıcı bir çerçeveye ihtiyaç duyar hale gelmişlerdir. İşte taşralı, orta ve alt kademedeki gelen Müslümanların bu ihtiyaçtan dolayı Nur hareketinin kadrosuna dâhil oldukları söylenebilir (Mardin, 1993, s. 249-251).

Nursi'nin kendisini Risale-i Nur'ların bir talebesi, hizmetkârı ve bir tercümanı olarak tarif etmesi, kendisinden sonra bir halef bırakmayıp yol gösterici olarak sadece Risale-i Nurları bırakması, Nurculuğun bir "karizma"dan ziyade; metni esas alan bir yapısının olmasını istediğini söyleyebiliriz. Nurculuğun bir "metin cemaat"i olması, Türkiye'deki diğer İslami cemaatlerden farklı bir dil geliştirmelerine neden olmuştur. Metin cemaatlerinde temel olan şey metinleri okumak, dinlemek ve anlamlarını diğer insanlarla paylaşmaktır. Metin sayesinde dünyaya ve hayata ilişkin ortak bir tutumun oluşması sağlanmaktadır (Yavuz, 2008, s. 221-222).

Nur cemaatinin bir "metin cemaati" oluşu kitle iletişim araçlarını yoğun bir şekilde kullanmalarıyla da ciddi bir ilişkisi vardır. Nurcu grupların büyük bir çoğunluğunun basılı yayın organları ve internet siteleri vardır. İslami bir kimlik edinmede ve cemaatin öğretisini/mesajlarını gerek kendi mensuplarına gerekse de başkalarına aktarmada ve mensuplarının toplumsal olayların yorumlanmasında ortak bir bilinç etrafından kenetlenmelerini sağlamada kitle iletişim araçları oldukça etkili bir yoldur. Kitle iletişim araçlarının kullanımı geleneksel ulemanın etkinliğini azaltmış, yeni modern kentli Müslüman aydınların doğuşunu sağlamıştır. Kitle iletişim araçlarının kullanımı aynı zamanda paradoksal bir şekilde geleneksel bilginin üretilmesini ve yayılmasını dünyevileştirmiş, kendi içinde bütüncül bir yapı arz eden İslami söylemin çoğullaşmasına, dinin bireyselleşmesine, farklı seslerin çıkmasına ve Nurcu grupların bir farklılaşma içerisine girerek bölünmelerinin artmasına da neden olduğu belirtilmektedir (Yavuz, 2008, s. 143-145). Gittikçe homojen bir yapı olmaktan çıkmalarını "çoğul Nurculuk" olarak da tarif etmek mümkündür. Nursi'nin vefatından sonra Risale-i Nurları okuyan talebelerin bir kısmı şahıs merkezli, karizmatik lider etrafında grup kurarken, bir kısmı da kurum merkezli, istişare (meşveret) esasına dayalı gruplar kurdukları söylenebilir.

Nurcuların bir "metin cemaati" ve tarikattan farklı oldukları dile getirilmesinin yanı sıra, Mücahit Bilici, Nursi'nin eserlerindeki dini ve fikri derinliğin günümüz Nurcuların çoğunda pek bulunmadığını, fikri anlamda yüzeysel kaldıklarını, Nurcuların "imanda ne kadar tahkiki ise fikirde o

kadar taklidi kaldıklarını” ifade etmektedir (Bilici, 2015). Metin Karabaşoğlu da, Nurcuların her ne kadar entelektüel ilerleme için bir çaba harcasa da (bilimsel tarzda çıkan dergiler, ABD’de Risale-i Nur Enstitüsünün açılması, gerek yurt içinde gerek yurt dışında entelektüel olan kişilerle ilişki kurulması gibi), entelektüel altyapı eksikliğinden ötürü bu çabanın istenilen sonucu vermediği, sosyal plandaki büyümeye paralel bir entelektüel ilerlemenin kaydedilemediğini ifade etmektedir. Ayrıca Risale-i Nurlardaki farklı yorumları ortadan kaldırmak için tek bir yoruma indirgeme çabasının eleştirel düşüncüyü sekteye uğrattığını, bunun ağabeyler hegemonyasını doğurduğunu ve entelektüel gelişimi engellediğini, cemaatin ciddi bir yayınevi faaliyetlerinin olması ve akademik dünyadan birçok mensubunun bulunmasının entelektüel anlamdaki yüzeyselliği yok edemediğini vurgulamaktadır¹⁰.

YÖNTEM

Nitel araştırmada sayısal verilerden ziyade anlamlandırma esastır (Neuman, 2014, s. 223-232). Nitel araştırmada en çok kullanılan veri toplama araçları derinlemesine görüşme, odak grup (focus group) görüşmesi ve katımlı gözlemdir. Araştırmamıza uygun olarak bu yöntemlerin üçü de kullanılmıştır. Görüşmeler yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler, gözlem ise hem katımlı hem de katımsız gözlem şeklinde olmuştur. Araştırmanın başlangıcında örneklemimizin ne kadar olacağını kestiremediğimizden, katılımcıların sorulara verdikleri cevaplar birbirinin tekrarı olmaya başladığı aşamaya kadar (doyum noktası) veri toplamayı öngören, Glaser ve Strauss’un geliştirdiği “kuramsal örnekleme” yöntemi kullanılmıştır.

Bu minvalde 18-69 yaş aralığında, ilkokulu terk etmiş olanlarından, doktora eğitimini tamamlamış olanlarına kadar toplam 47 cemaat mensubunun görüşleri araştırmaya esas alınmıştır. Cemaatin genelde erkeklerden müteşekkil bir yapılanması olduğu ve kadın mensuplarına ulaşma zorluğundan dolayı sadece erkeklerle görüşülebilmektedir. Cemaat mensuplarıyla ilgili yapılacak saha araştırmalarında kimlerin cemaate üye olduklarını saptamak mümkün olmadığından ve üyelere ulaşmak güç olduğundan “kartopu örnekleme” tekniği (Snowball sampling) uygulanmıştır. Saha araştırması 2017 yılının yaz mevsiminin 2 aylık (Temmuz-Ağustos) bir süresinde gerçekleştirilmiştir. Nur cemaatinin bütününe yansıtması bakımından mümkün olduğunca farklı illerden ve farklı gruplara mensup Nurcularla görüşülmeye çalışılmıştır.

BULGULAR

“Sosyal sermaye” kavramı, grup (cemaat) üyelerinin birbirleriyle dayanışma ve güven duygusu içerisinde olma ile formüle edilmektedir. Bundan dolayı sosyal sermayenin kaynaklarının özellikle dinî cemaatlerde

¹⁰ Bu konuda daha geniş bilgi için <http://www.karakalem.net/?article=1232> (Erişim tarihi: 11.02.2018).

somutlaştığı, daha belirgin bir şekilde gözlemlendiği ifade edilmektedir (Aktay, 2011, s. 49). Kalabalıklar içerisinde yalnızlık çeken modern birey, kaybolmaya yüz tutmuş güven duygusunu tesis etmek, samimi arkadaşlıklar kurmak, birlikteliğin gücünü hissetmek, kısacası sosyal sermaye kaybını yeniden elde etmek için bir dinî cemaate ihtiyaç duymaktadır. Araştırma kapsamındaki katılımcılardan biri şu şekilde ifade etmiştir.

“İzmir de işte üniversiteyi yapamadım. Orada yapamamamın en önemli etkisinden birisi tek başıma kalmıştım. Yani koskoca üniversite camiye gidiyordum tek başıma namaz kılıyordum. Hiç gelen arkadaşım vs. olmuyordu. Biraz orada böyle kendimi yalnız dışlanmış gibi hissettim. Gerçi arkadaşlar beni dışlamıyordu ama ben kendimi öyle hissediyordum. Hani bir yere gitme ihtiyacı hissettim. Üniversiteyi bırakıp İstanbul’a tercih ettim. Birçok arkadaşım İstanbul’u kazanmıştı. İstanbul’a geldikten sonra cemaat ortamına girdim. Hani arkadaşlarımın ortamından ayrı olarak bir cemaat ortamına girdim. Yani o noktada beni yalnızlıktan kurtarabildi diyebilirim. ...Hani toplu halde bir şeyler yapabiliyorsun. Güvendiğin insanlar var. Şimdi ben dışarıdaki arkadaşlarımı bakıyorum en güvendiğim insan bir iki en yakın arkadaşları. Ben buradaki mesela herkesi güvenirim cüzdanımı şurada bırakırım. Hiç bir şey olmaz bilirim. Dışarıda da herkes Müslüman ama ister istemez onları güvenemiyorsun. Her sırrını açamıyorsun en önemli nokta güven diyebilirim” (39. Katılımcı, Yeni Asya’dan ayrılmış, İstanbul).

Weber’in işaret ettiği büyüü bozulmuş dünyadaki keşmekeşliğe, anlam yitimine ve seküler modernliğin sunduğu yaşam tarzına alternatif sunma adına, dinî cemaatler kolektif bir ruhla ve bir dayanışma ağı içerisinde, mensuplarının davranışlarını kontrol etmekte ve biçimlendirmektedir. Dinî cemaat mensupları da sırf bu nedenlerden ötürü davranışlarının kontrol edilmesine ve biçimlendirilmesine gönülden rıza göstermektedirler.

Cemaate girmenin sebeplerinden birinin cemaatin bu kontrol mekanizmasını oluşturması önemlidir. Bireyin tek başına iken dünyanın aldattıcılığına daha çabuk kanabildiği, cemaat sayesinde bu durumdan korunmanın daha etkili olduğu düşünülmektedir.

“Yani insan kendini daha iyi kontrol edebiliyor yani mesela ben bir yere gittiğim zaman bir cemaat mensubu olarak biliniyorum hareketlerime daha çok dikkat ederim ama hiçbir şeye tabi değilsem yanlış yapabilirim o cemaat düşüncesi insanı o yanlıştan alıkoyuyor” (3. Katılımcı, Yeni Asya’dan Ayrılmış, Mardin).

Araştırma kapsamındaki katılımcıların çoğu, cemaat içerisinde bireysel özgürlüklerin korunduğunu, bireyselliklerinin yadsınmadığını belirtmişlerdir. Bu durum Bauman’ın cemaate mensup olmayla birlikte bireysel özgürlüğün yitiminin gerçekleşeceği savıyla bir tezat oluşturmaktadır. Katılımcıların bu konuda ne kadar samimi görüşler beyan ettikleri bir yana, “bireysellik” ve “bireysel özgürlük” kavramlarından ne anladıkları önem arz etmektedir. Burada modern anlayışın öngördüğü bireysellik ve özgürlüğün anlaşılmadığı söylenebilir. Burada anlaşılan

bireysel özgürlüğün, daha çok üstatları Nursi'nin de belirttiği (2016f, s. 65) gibi, mutlaka İslam dininin emrettiği ahlak ve kuralları (şariat) ile bağlantılandırılan, meşveret yoluyla tartışılmaz ortak kararlara varmadan önce bireysel görüşlerin "yıkıcı" olmamak kaydıyla bir şekilde ifade edil(ebil)diği, sınırları açıkça belirlenen bir özgürlük anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Bu yönüyle baktığımızda katılımcıların çoğunun cemaat içerisinde neden bireysel özgürlüğün olduğunu söyledikleri bir nebze anlaşılabilir.

Zehra grubu Nursi'nin aktivist yönünü daha çok ön plana çıkarttığı ve mevcut siyasete karşı muhalif bir duruş sergilediklerinden olsa gerek, Nurcuların diğer gruplarına nazaran cemaat içerisinde bireysel görüşlerini daha rahat ifade edebildiklerini söyleyebiliriz.

"Bireysel düşüncenin ifadesi konusunda en rahat cemaatlerden bir tanesinin Zehra cemaati olduğunu söyleyebilirim. Öyle olmasaydı belki benim gibi 'asi' birinin cemaatle ilişkisi devam edemezdi. Fakat cemaatlerin genel prensipleri vardır. Ekstrem noktalara değinirseniz hoş karşılanmayabilirsiniz. Fakat bugüne kadar cemaatimde bir yasaklamayla karşılaşmadım. Bir görüş beğenilmese bile konuşabilirsiniz. Görüşlerinizi beyan ettiniz diye afroz edilmezsiniz" (2. Katılımcı, Zehra, Mardin).

Bir başka Zehra grubundan katılımcı, genel olarak tarikatlarda benliğin kolektif ruh içerisinde eritme gibi bir durumun, kendi cemaatlerinde olmadığını, bireyselliğin korunduğunu ifade etmektedir.

"Cemaate her insanın fikrine, görüşünü değer veriliyor. Küçükte olsa büyükte olsa insan olması münasebetiyle... Bu yüzden cemaatte bireysel özgürlük söz konusudur. Yani cemaatten dolayı, cemaate bağlılıktan dolayı biz insanı cemaatte eritmiyoruz" (15. Katılımcı, Zehra, Şanlıurfa).

Katılımcılardan bazıları, Nurcuların eser (metin) endeksli olup şahıs endeksli cemaat olmadıkları için hiyerarşik bir yapılanmanın pek olmadığını, bundan dolayı görüşlerini rahatlıkla ifade edebildiklerini ifade etmişlerdir.

"Ben bizim cemaatlerde bireysel özgürlüğün olduğuna inanıyorum. Hani Nur talebeleri olarak. Çünkü bizde böyle başkaları gibi hiyerarşik yapı pek yok. Dolayısıyla meşveret esasıdır. Şura esasında bir cemaat olduğu için fikirlerimizi rahatça söyleyebiliyoruz. Çünkü Risale-i Nur cemaatleri eser endeksli cemaat olduğu için, şahıs endeksli olmadığı için tabiki rahat bir ortam, fikir zaten şey olur. Zaten burada da görmüşsünüzdür yani bu ortam, fikir özgürlüğü var. Hani hiyerarşik bir yapı pek yok. Şeyh yok. Hani cemaatteki abilik mevzuu ise Bediüzzaman Hz. diyor fazileti fazla ise abileri olsun diyor. Yani cemaatte abilerin olması bir hiyerarşi sağlamıyor. Yani sadece ona atfen bir cemaat isimlendiriliyor. Mesela Kırkinci Hoca cemaati var... Erzurum'da da ben buldum. Kırkinci Hoca sadece onursal başkan gibi. Böyle şuralarında, meşveretlerinde onursal başkan gibi. Asıl yine herkes fikrini beyan ediyor özgürce. Yani bir kişinin yönlendirmesiyle yürüyen cemaatler değil bence" (33. Katılımcı, Nesil, Manisa).

Katılımcılardan biri, bazı cemaatlerde aklını kiraya veren, başkasının kılavuzluğu dışından düşünmekten aciz bireylerin olduğunu ve bu cemaatlerin bu durumu kullanmaktan çekinmediklerini, hatta kendi cemaatlerinde bile otoriter karaktere sahip insanların böyle bir eğilim içerisinde olabileceklerini, lakin gerçek Risale-i Nur okuyucusunun bu tip kişilerin peşinden asla gitmeyeceğini iddia etmektedir. Cemaat her ne kadar ortak aklın eşliğinde birlikte hareket etmek adına oldukça önemli de olsa içinde bulunduğumuz modern çağın aynı zamanda bireysellik çağı olduğu için insanların tümüyle ast-üst hiyerarşisinin olduğu yerde duramayacağını, birinin peşinde körü körüne gitmeyeceğini, tek tip bir kalıba sokulamayacağını iddia etmektedir. Günümüz modern çağındaki tarikatlara/bazı dinî cemaatlere genel manada baktığımızda katılımcının bu söyleminin pek gerçeği yansıtmadığı, her zaman için birçok kişinin bir şekilde bir dinî cemaate/tarikata kolaylıkla aklını kiraya verebileceğini de belirtmemiz gerekir. Burada katılımcının aslında modern çağa uygun bir cemaatleşme arzusunu dile getirmeye çalıştığı da söylenebilir.

“Cemaatin olumsuz manasını işleyen aklını götürüp birinin cebine koymak manasında tabi çok şey yapılıyor. Kötü manada kullanılıyor. Bunun kötü örnekleri de var açıkçası. Bizim cemaatte de elbet bu kötü örnekler görülebilir. İnsanoğlu her yerde bazı dominant insanlar bu bir şekilde kullanmak isteyebilir. Ama Risale-i Nur okuyucusu gerçekten bununla muhatap olan bir okuyucu kimsenin peşinden gitmez ve kitap merkezlidir. Cemaatimizde ast üst hiyerarşisi yok. Ast üst hiyerarşisi olan bir yerde durmaz insanlar zaten. Asrımızın bir yandan böyle bir özelliği var. Cemaat olmak toplu şekilde belli şeyleri ifade etmek önemli, ama aynı zamanda bireysellik çağındayız. İnsanları bir kalıba koyma, bir torbadan çıkmış insanlar yetiştirme artık çok zor bir şey. Binlerce insan binlerce âlem demek. Bu insanların hepsini tek bir kalıba sokmak mümkün değil. Ama minimum ortak noktalar var. Standart üzerinde anlaşılabilir noktalar var. O noktadaki insanlar bir araya geliyorlar beraber hareket ediyorlar” (38. Katılımcı, Yeni Asya’dan ayrılmış, İstanbul).

Araştırma kapsamındaki katılımcılarının çoğunun, içinde buldukları Nur cemaatinin alt grubunda bireysel görüşlerini bir şekilde belirtebildiklerini, bireysel özgürlüklerini koruyabildiklerini, fakat diğer Nur cemaati alt gruplarında ise buna pek ihtimal vermediklerini söylemeleri bir kafa karışıklığına yol açmaktadır. Bu durumda Nur cemaatinin hangi alt grubunda bir şekilde bireysel görüşlere önem verildiği, bireyselliğin/bireysel özgürlüğün korunabildiği pek anlaşılabilir değildir. Katılımcıların bu şekilde yorumlamalarda bulunmaları, bizde, içerisinde buldukları Nur cemaati alt grubunu incelemeye ve daha özgürlükçü olduğunu göstermeye çalıştıklarına yönelik bir kanı oluşturmuştur. Bu durum katılımcıların çoğunun dillerine pelesenk olan Nursi’nin meşhur sözü “benim mesleğim haktır de, ama yalnız benim mesleğim haktır deme” düsturuyla bir çelişki oluşturduğunu söylemek mümkündür.

“Şahsen bu cemaatte çok iyi şekilde belirtiyorum. Ben diğer cemaatlere de çok gittim... Orada sizin fikrinizi çok önem verilmiyor veya verilmesi için bir

yere gelmeniz gerekiyor. Manevi anlamda, işte risaleleri okumak anlamında, işte cemaatte kabul görmek anlamında veya bilfiil hizmet etmek anlamında bir yerlere gelmeniz gerekiyor. Bu da bence hoş bir şey değil. Demokrasi kültürü bu değil. Kendi cemaatimde çok önemseniyor. Yani gençlerin bilhassa fikirleri çok önemseniyor. Dikkate alınıyor ve fikirlerimle birçok insanın yanışını kabul ettiğini gördüm. Yani bizim yazarlarımızdan da dahi olsun. Cemaatin içinde bilfiil 30-40 senedir Risale-i Nur'la haşır neşir olan büyük abilerde dahi olsun eyvallah kardeşim Allah razı olsun dediğini duydum. Çünkü Risale-i Nur bize bu terbiyeyi veriyor. Sırtında akrep olan bir insanı sırtındaki akrebi alırsan ona teşekkür etmesi gerekir diyor üstat. Haliyle bizde bu kültürü kazanmamız gerekiyor. Bunu bu cemaate çok iyi kazandığını gördüm” (12. Katılımcı-Yeni Asya).

Cemaatler “biz” duygusu ile hareket ederler ve “biz” duygusu içine kapanık ve korumacı bir stratejiye dayandığından, çoğunlukla savunmayı esas almaktadırlar. Bundan dolayı da cemaatlerin kendinden olmayan grupları “öteki” olarak kodlayıp reddetmelerinde olduğu gibi kolaylıkla otoriter bir yapıya bürünebilecekleri de ifade edilmektedir. Bu durumları göz önünde bulunduran Sennett, cemaatlerin kamusal alanı boşaltıcı ve tehlikeli bir yapıya dönüşebileceğini vurgulamıştır (Sennett, 2011).

Araştırma kapsamındaki Nurcuların büyük bir çoğunluğunun, teoride “zamanın en büyük âlimi” (Bediüzzaman) olarak tanımladıkları üstatları Nursi'nin eleştirilebileceğini söylemelerine rağmen, pratikte eleştirmeye yanaş(a)madıkları görüşmüştür. Kendilerini üstatlarını eleştiriye yetkin gör(e)mediklerini veya onun eleştirilecek bir yönünü bul(a)madıklarını söyleyerek eleştirmekten kaçınmışlardır. Israrla “hiç mi eleştirilecek bir yanı yok” dememize rağmen, araştırma kapsamındaki Nurcuların neredeyse tümü bizim ısrarımıza denk, ağız birliği etmişçesine “hayır” cevabını vermişlerdir. Bu durum Şii mezhebini benimseyenlerin “İmam” olarak tanımladıkları kişileri, hatadan münezze ve masum olarak görmeleriyle büyük bir paralellik arz etmektedir. Oysaki temelde İslam'a göre sadece peygamberler hatadan münezzehtir ve de masumdurlar. Üstadlarının hatalarını bir türlü gör(e)memek hem İslam'ın özüne, hem de aklı önceleyen, eleştiren, sorgulayan modern bakış açısına ters bir durum oluşturmaktadır.

Görüşülen Nur cemaati mensuplarının birçoğu, üstadlarının Risale-i Nurların yazılmasında özel olarak görevlendirildiğinden kesinlikle eleştirilemeyeceğini ifade etmektedirler.

“Üstad Hazretleri hakkında tabi ki öyle bir şey ben aklımın ucundan bile geçmez. Çünkü eserleri (Risale-i Nur) yazan görevli bir zat olduğunu düşündüğümünden ben haşa öyle bir şey aklımın ucundan bile geçmez” (25. Katılımcı, Nesil, Manisa).

Katılımcılardan biri “Nursi eleştirebilir mi?” sorusuyla ilk kez karşılaştığını, muhtemelen birçok katılımcının da ilk kez karşılaştığını/karşılayacağını söylemesi Nursi'nin eleştirilemez olduğu

gerçeğini ve birçok cemaat mensubu tarafından onun insan-üstü bir konumda görüldüğünü bir kez daha göstermektedir.

“Herhalde ona bu zamana kadar bu şekilde daha ilk defa böyle bir soruyla karşılaşıyorum. Belki de bu zamana kadar herkes bu soruyla ilk defa karşılaşacak diye düşünüyorum. Böyle bir soru cemaat içerisinde sorulamaz. Böyle bir soru yoktur yani” (16 Katılımcı, Nesil, Manisa).

Görüülen Nur cemaati mensuplarından bir başkası da peygamberler dışında herkesin hata edebileceğini, bu anlamda üstadların da hata edebileceğini, aksi şekilde düşünmenin itikatları olan Ehl-i Sünnet anlayışına ters düşeceğini söylemesine rağmen, kendinden oldukça emin bir edayla “hodri meydan, biri çıkıp Bediüzzaman şurada hata yapmıştır desin” ifadesini kullanması kendi söylemiyle bir çelişkiye yol açmaktadır. Oysa Nursi’yi ciddi anlamda eleştiren yazılar da kaleme alınmıştır/alınmaktadır. Lakin genellikle Ortodoks Nurcular tarafından bu yazılar art niyetli olarak algılanmakta, olumsuz bir tutum geliştirilmekte ve bilerek ya da bilmeyerek görmezden gelme eğilimi içerisine girilmektedir.

“...Şimdi her kibrit yangın çıkarabilir ama kibritleri yok edebilir miyiz? Veya her bıçak diyelim insan yaralayabilir. O zaman bıçakları kullanmıyacak mıyız? Bediüzzaman hata yapamaz mı yapar. Bediüzzaman masum değildir. Masum olmadığını iddia etmek itikadımıza, ehl i sünnet itikadına ters olur. Bizler Şia gibi düşünmeyiz. Biliyorsunuz onların Ayetullah tarzı şeyleri var. Peygamberimiz dışında herkes günah işleyebilir. Muhatap olur. Fakat kibrit ve bıçak örneğinde olduğu gibi bu demek değildir ki Bediüzzaman hazretleri hata yapmıştır. Günah işlemiştir, böyle yapmıştır. Hodri meydan diyoruz... Hodri meydan birisi çıksın desin ki Bediüzzaman bir yerde, şurada hata yapmıştır...” (4. Katılımcı, Meşveret, Mardin).

Üstatlarını eleştirme konusunda oldukça isteksiz davranırlarken, başka cemaatler söz konusu olduğunda o cemaatin liderlerinin eleştirilmesinin, cemaatin devamlılığı için olmazsa olmaz şart olarak görmelerinin bir paradoks oluşturduğu söylemek gerekir. Katılımcıların çoğunun sadece Nursi’nin kendisine getirdiği eleştirileri tekrarlamaları, onunla yetinmeleri, günümüz bakış açısı hesaba katılarak farklı, yeni bir eleştiri getir(e)memeleri gerçekte üstadlarının eleştirilemeyeceği anlayışına sahip olduklarını ve tarikatlarda olduğu gibi biat kültürünün devam ettiğini bizlere göstermektedir. Bunun aynı zamanda cemaat içerisinde entelektüel bir kimliğin ve sorgulayıcı/eleştirel bir düşüncenin ortaya çıkması önünde ciddi bir engel teşkil ettiği söylenebilir. Bu da modernitenin birey olma, sorgulayıcı/eleştirel düşünceye sahip olma gibi temel parametreleriyle uyuşmadığı söylenebilir.

“Bize göre eleştirilebilir. Neden eleştirilebilir çünkü kendisi buna izin vermiş. Şimdi tabi burada büyük zatlara böyle siyasi bir lider gibi, ondan sonra herhangi bir şahıs gibi uluorta eleştirmek çok uygun değil. Fakat onun kendisini eleştirdiği konuları biz de eleştiriyoruz. Çünkü kendisi buna yol açıyor. Çünkü kendisinin hatta şu mektubu vermiş. Üstadını hatasız kabul

etmek hatadır diyor. Yani ben çünkü hatta bu FETÖ konusunda da ortaya çıktı. Peygamberin dışında herhangi birini hatasız kabul etmek dine aykırıdır. Hatasız bir tek peygamberdir. Onu Cenabı-ı Hak korur. Üstadın da mutlaka işte bugün tarihçiler, ilim adamları sizler gibi araştırmacılar tarihi birtakım şeyleri söylüyorlar. O da diyor ki hatta en son şu var. Abdülhamid'le Üstad arasında malum nazik bir durum var. Son hatıralarda risalehabere de çıktı. Üstad Hazretleri Abdülhamid'in bir torununa gidiyor 1950'li yıllarda. Diyor ki ben Abdülhamid'i çok eleştirirdim fakat çok isabetli değilmişim. Hakkını helal et diyor onun torunundan helallik istiyor. Bunun gibi epey şey var. Daha önce hocalara çok fazla hücum ediyormuş cumhuriyetin ilk yıllarında. Sonra diyor bana denildi ki onlara fazla hücum etme. Onlar durumu kurtarmaya çalışıyor daha kötü olmasın diye. Bunun aslında yolunu açmış o. Cümleye başlamış ucunu açık bırakmış. Biz de tabiki o konuda ehil isek, hakikaten bir zemini varsa onu da böyle uluorta değil de, hakikaten böyle bir açık varsa niye konuşmayalım. Bana göre var da konuşmuyorsak o zaman orası tehlikeli. Ama tabi bunun adabı edebi sınırları vardır diye düşünüyorum" (17. Katılımcı, Nesil Manisa).

Oldukça cüzi olsa da görüşülen bazı Nur cemaati mensuplarının Nursi'nin somut anlamda eleştirilecek bazı yanlarının olduğunu belirttikleri de söylemek gerekir.

"İnsan olan herkes eleştirilebilir. Nurculara sorarsanız eleştirilebilir derler ama nelerdir diye sorduğunuzda söyle(ye)mezler. Bu şundan kaynaklanıyor. Bir kişiyi manevi önder olarak kabul ettiğinizde onu hep olumlarsınız. Çünkü o bir örnektir. Birde ölmüş olan insanların hayırla yâd edilmesi İslami gelenekte vardır. Fakat artık birçok alana mal olmuş, siyaset, sosyoloji gibi alanlara konu olmuş kişiler ilmi anlamda eleştirilebilir. Nurcuların yapamadığı eleştiriyi yapabilirim. Mesela Eski Said döneminde yapılan bazı öngörülerin veya siyasetin nereye gittiği noktasında bence durumu kestirememiştir. İslami kimliğin modern yaklaşımlar karşısında hala bir kimlik olarak Müslümanların siyasal anlamda tutunabileceğini öngörmüştür. Fakat bu öngörüsü gerçekleşmemiştir. Milli kimlikler, milliyetçilik güçlenmiştir" (2. Katılımcı, Zehra, Mardin).

Araştırma kapsamındaki katılımcıların çoğu kendi tercihiyle uyduğu sürece cemaatin görüşünün belirleyici olduğunu fakat yegâne belirleyici olmadığını, uyuşmaması durumunda ise kendi tercihinin daha belirleyeceği olduğunu ifade etmeleri, yeri geldiğinde cemaat mensuplarının bağlı oldukları cemaatten bağımsız hareket edebildiklerini bizlere göstermesi bakımından önemli görülmektedir. Bu konuda cemaatte görece olarak bireyselleşme emarelerinin (izlerinin) görüldüğü söylenebilir. Bu durum Nur cemaatini bireyselleşmenin başat öğelerinde biri olduğu varsayılan modern anlayışa yakınlaştırdığını söyleyebiliriz.

"Cemaatimizin görüşü tercih sebebi olabilir. Realiteye uygunsu tabi ki cemaatle beraber hareket ederim. Ama uymuyorsa o zaman ben kendi tercihim tercih ederim ki buna bir örnek 2002 yılında geçmiş yıllar hep

Demokrat Parti'ye ondan sonra Adalet Partisi'ne rey verdik. Özal'a veremedik rey. Ama 2002 yılında özellikle bizim 'Nesil' cemaatinin henüz daha yüzde 20'si 30'u AK Partiye rey tercihi çıkıyor. 70'i daha çıkmıyor. Dedim arkadaşlar kusura bakmayın siz düşünün koyun. 2002'den itibaren hep reylerimi AK Partiye verdim. Çünkü artık belli, akıl şeyi görüyor. Dolayısıyla cemaatin umumi kanaati tercih sebebi olabilir. Ama yegâne sebebi değildir. O benim aklımla örtüşürse o zaman. Tam bağlayıcı görmüyorum onu o konuda" (17. Katılımcı, Nesil, Manisa).

"Çok net söylüyorum. Bizde prensipler önemlidir. Bakış tarzı önemlidir. Yani siyaset ve parti her şey değil. Onun için cemaatin elbette ki görüşüne saygı duyarım. Ama kafama yatıyorsa veririm. Yatmıyorsa vermem. Nitekim böyle de olmuştur benim hayatımda" (20. Katılımcı, Meşveret, Gaziantep).

Katılımcılardan bazılarının, cemaatin hangi partiye oy verileceği hakkında kararının önemli olduğunu fakat şu partiye verilecek şekilde bir dayatmanın kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Böyle bir dayatmanın cemaatin ilkeleriyle bağdaşmayacağını, cemaat olmaktan sapacağını onu bir partiden farklı kılmayacağını söylemelerinin, cemaatin Sennet'in kavramlaştırdığı "yıkıcı cemaat" eğilimlerine önemli bir ket vurabileceğini söylemek mümkündür.

"Bir partiye oy verirken cemaatim görüşü bize göre önemli tabii. Yani ben cemaatimden ayrı düşünemem. En azından bir ortalamasını almam lazım. Biz bize görüşüyoruz ama cemaatimin de bu konuda karar almasını istemem. İlle şu partiye verilecek. İlle böyle edilecek. Öyle bir şey olmaz. O zaman siz partici olursunuz. Yani cemaat dese ki oylarımızı bu sene mutlaka bu partiye vereceğiz. Bana göre öyle bir şey yok olmaması lazım yani" (14 Yeni Asya'dan ayrılmış, Şanlıurfa).

Yeni Asya alt grubundan ayrılan katılımcıların çoğu, daha önce mensubu oldukları grubun, mensuplarına belirli bir partiyi dayattıkları ve bu grupta bulunan bazı kişilerin kendi güçlerini koruma altına almak için siyaseti bir araç olarak kullandıkları için yollarını ayırdıklarını belirtmişlerdir. Siyaset üzerinden dönen kısır tartışmayı gündemlerinden çıkartmak için, mensubu oldukları alt gruplarının artık belirli bir parti yönlendirmesinde bulunmadığını/bulunmayacağını, herkesin siyasi tercihleri konusunda özgür bırakıldığını/bırakılacağını ifade etmelerinin modern zamana uygun, bireysel özgürlüğü yok etmeyen ve "yıkıcı olmayan" bir cemaat olma adına oldukça önemli bir adım olduğunu söyleyebiliriz.

"Biz zaten şuanda geldiğimiz noktada cemaatin bir parti tercihi falan yapmaması noktasındayız. Bizim cemaatimiz direk bir partiye tavsiye niteliğinde dahi olsa, bir parti tercihinin sıcak bakmıyorum. Yıllarca bunun tartışması yapıldı ve çok acı sonuçları oldu. Yani şu parti, bu parti şeklinde insanlar bölündü. Yani gerçekten temele döndüğün zaman çok fazla farkı olmuyor. ANAP ve DYP yüzünden birbirine girdi insanlar. ANAP'la DYP'nin ne kadar farkı var. Dolayısıyla şu an bizim geldiğimiz noktada da cemaatimizin öyle bir şeyi yok. Bir meşveret kararıyla şu partiye destekleyelim diye. Bizde

mesela şu an her görüşten insan olabiliyor. Muhalifte var, şeyde var. Yeni Asya'da ayrılışımızın temelinde bu vardı. Yani biz insanları bir parti dayatmanın Risale-i Nurla bağdaşmadığını söyledik. İnsanlar kendi güçlerini bir şekilde ona bir kutsallık izafe ederek korumaya çalışıyorlar yani. Biz bunun koruyucusuyuz deyip bir noktada kendini korumaya alıyor. Dolayısıyla siyaset onun bir şeyi aracı. Dolayısıyla bunu tartışma gündeminden çıkarmak için bizim öyle tercihimiz yok. Ama Üstadın genel çizgisi var. Üstadın demokrat misyonu desteklemesi. Ama şimdi bir adam geliyor diyorsa ya kardeşim ben bu partiyi demokrat misyonu olarak görüyorum. Konu kilitleniyor. Bunla bu adamla tartışmanın yüzde 99 ortak noktamız varken, yüzde 1 şu adam demokrat partide şunu gördü diye şu adamla kavga etmenin manası var mı? Bütün cemaatlerin şeyleri enerjisini tüketen lüzumsuz bir tartışma" (38. Katılımcı, Yeni Asya'dan ayrılmış, İstanbul)

Çoğu katılımcı, bir partiye oy verirken cemaatin görüşünden ziyade Risale-i Nurun bu konudaki ölçülerinin esas olduğunu söylemektedirler. Burada Nur cemaatinin siyasi anlayıştaki farklılıklardan dolayı birçok alt gruba bölündüğünü düşünecek olursak, her grubun Risale-i Nurdan farklı ölçüler çıkarttıkları söylenebilir.

"Cemaatten ziyade Risale-i Nurdan aldığım ölçülere göre oy veririm. Yani mensup olduğunuz cemaat şu partiye oy verme diye çıksa bile sonuçta ben yine Risale-i Nurdan aldığım ölçülere göre veririm" (43. Katılımcı, Yeni Asya'dan ayrılmış İstanbul).

Yukarıda söylenenlerin yanı sıra, araştırma kapsamındaki birçok katılımcının özellikle Yeni Asya grubunda bulunanların, siyasi parti tercihi konusunda bireysel karardan ziyade; cemaatin meşveret yoluyla çıkan ortak kararın daha önemli olduğunu ve bu karara uyulmasının cemaatin bütünlüğü açısından adeta bir zorunluluk olduğunu belirttiklerini söylemek gerekir.

"Oldukça fazla etkilidir. Çünkü ben tek başıma verirsem şahsi karar vermiş olurum. Ama cemaati dinlersem daha meşvereti bir karar vermiş olurum. Çok akılcılığın devrede olması iyidir" (13. Katılımcı-Yeni Asya, Şanlıurfa).

"Bu şarttır zaten. Olmaz yani. Çünkü üstad da diyor ümmetin toplandığı yer. Ben söyleyeyim yani ben Ak Parti'ye oy veriyorum. Ama isteye isteye vermiyorum. Cemaatim bunu uygun gördüyse uygun derken istişare çıkıyor sen de eğer cemaat ehliyim diyorsan bu istişareye uyacaksın" (16. Katılımcı, Nesil, Manisa).

SONUÇ

Yapılan araştırma sonucunda, araştırma kapsamındaki katılımcıların birçoğu yaşamını daha anlamlı kılma, bir aidiyet duygusunu yaşama ve maddi/manevi tehlikelerden korunma adına cemaate sığındıkları görülmüştür. Güvenlikleri uğruna Bauman'ın belirttiği kadar olmasa da, birey olmaktan kaynaklı haklarından veya bireysel özgürlüklerinden belirli bir düzeyde feragat ettikleri ve cemaatin kolektif bir ruhla davranışlarının kontrol edilmesine/biçimlendirilmesine rıza gösterdikleri tespit edilmiştir.

Her ne kadar önemli bir düzeyde birey olmaktan kaynaklı haklarından, bireysel özgürlüklerinden feragat etseler de, MacIver ve Page'in (1994) modern forma dönüşmüş dini cemaatler için belirttiği gibi, artık tümüyle cemaatin sınırları içerisinde yaşamayıp bir yanı sıra cemaate mensup oldukları için, birey olmaktan kaynaklı haklarının veya bireysel özgürlüklerinin hatırı sayılır bir kısmını da bir şekilde koruyabildiklerini söylememiz mümkündür.

Bauman (2017) cemaat mensuplarının kitle iletişim araçlarını kullanmalarının cemaatteki homojenlik ve "aynılık" için bir tehdit oluşturduğunu, bu iletişim araçlarıyla içeriye taşınan bilginin cemaatteki mevcut bilgiyle çatıştığını, bunun da cemaat içerisinde farklı düşüncelerin, kişiliklerin ortaya çıkmasına neden olduğunu belirtmektedir. Görüşülen cemaat mensuplarının yoğun bir şekilde kitle iletişim araçlarını kullanmaları cemaat içerisindeki homojenliği, "aynılığı" azaltan önemli bir etken olduğu gözlemlenmiştir.

Nursi'nin neredeyse tüm takipçileri tarafından eleştiril(e)memesi, birçoklarının kendisine ve eserlerine Mehdi-i Azam gibi bir kutsiyet atfetmeleri, Nursi'nin özgün düşüncelerinin günümüz İslam toplumlarının ayyuka çıkmış sorunlarının çözümüne yönelik katkıyı azalttığı da ifade edilmektedir. Bu katkıyı artırmanın yolunun ise sorgulayıcı/eleştirel bir tavır takınmak, bazı dinî cemaatlerde/tarikatlarda olduğu gibi "lider kültürü" yerine, modern toplumların öngördüğü varsayılan demokratik ve katılımcı liderlik anlayışını geliştirmekten geçtiği söylenebilir.

Araştırma kapsamındaki katılımcıların azımsanmayacak bir kesiminin cemaatin belirli bir siyasi partiyi zoraki bir şekilde dayatmasının kabul edilemeyeceğini, cemaatin temel ilkeleriyle bağdaşmayacağını ve onu herhangi bir siyasi partiden farklı kılmayacağını belirtmeleri, Sennet'in kavramlaştırdığı "yıkıcı cemaat" eğilimlerine önemli bir ket vurabileceğini söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

Aktay, Y. (2011). *Karizma zamanları*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Anderson, B.(1983). *Hayali cemaatler* (Çev: İ. Savaşır). İstanbul: Metis Yayıncılık.

Andy-Ar. (2011). *Türk toplumunda cemaat algısı araştırması*. İstanbul.

Baudelaire, C. (2004). *Modern hayatın ressamı* (Çev: A. Berktaş). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bauman, Z. (2017). *Cemaatler: güvenli olmayan bir dünyada güvenlik arayışı* (Çev: N. Soysal). İstanbul: Say Yayınları.

Bell, D. (2006). Kutsalın dönüşü (Çev. A. Köse). *Laik ama Kutsal* İçinde, (s. 57-70). İstanbul: Etkileşim Yayınları.

Bilici, M. (2015). Nurculuk eleştirisi ve mesiyанизm. <http://www.ilkehaber.com/yazi/Nurculuk-elestirisi-ve-mesiyанизm-13974.htm> (Erişim tarihi: 07.06.2017)

- Bourdieu, P. & Wacquant, L. J.D. (2003). *Düşünümsel bir antropoloji için cevaplar* (Çev. N. Ökten). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozkurt, V. (1999). Sanal Cemaatler. *Birikim Dergisi*, 127, 65-72.
- Charles, T. (1995). *Modernliğin sıkıntıları* (Çev: U. Canbilen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Delanty, G. (2015). *Bir kavramın anatomisi: topluluk* (Çev: F.B.Atay). İstanbul: Everest Yayınları.
- Erkan, E. (2015). *Nur hareketi: sosyolojik bir çözümleme*. İstanbul: Çıra Yayınları.
- Fukuyama, F. (2011). *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. (Çev: Z. Dicleli). İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Gezgin, M. F. (1988). Cemaat-cemiyet ayırımı ve Ferdinand Tönnies. *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, 22, 183-201.
- Günay, E. (2010). Gruplar sosyolojisi ve günümüz Türkiye'sinde dinî gruplar. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 4 (7), 7-52.
- Maclver, R. M. ve Page, C. H. (1994). *Cemiyet* (Çev: A. Kurtkan). İstanbul: MEB Yayınları.
- Mardin, Ş. (1993). *Bediüzzaman Said Nursi olayı* (Çev: M. Çulhaoğlu). İstanbul: İletişim.
- Neuman, W.L. (2014). *Toplumsal araştırma yöntemleri: Nitel ve nicel yaklaşımlar (2 Cilt)* (Çev: S. Özge). İstanbul: Yayınodası.
- Nursi, S. (2016a). *B. cevap veriyor*. Risale-i Nur Okuma Programı. Envar Neşriyat
- Nursi, S. (2016b). *Emirdağ lahikası-1*. Risale-i Nur Okuma Programı. Envar Neşriyat.
- Nursi, S. (2016c). *Kastamonu lahikası*. Risale-i Nur Okuma Programı. Envar Neşriyat
- Nursi, S. (2016d). *Mektubat*. Risale-i Nur Okuma Programı. Envar Neşriyat.
- Nursi, S. (2016e). *Mesnevi-i Nuriye*. Risale-i Nur Okuma Programı. Envar Neşriyat
- Nursi, S. (2016f). *Tarihçe-i hayat*. Risale-i Nur Okuma Programı. Envar Neşriyat.
- Sennett, R. (2011). *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri* (Çev: Barış Yıldırım). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tönnies, F. (2000). Gemeinschaft ve Gesellschaft (Çev: A. Aydoğan). *Şehir ve Cemiyet* içinde, (s. 185-217). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Weber, M. (1985). *Protestan ahlâk ve kapitalizmin ruhu* (Çev: Z. Aruoba). İstanbul: Hil Yayınları.

Yavuz, M. H. (1995). Yayına dayalı İslâmî söylem ve modernlik: Nur Hareketi. *3.Uluslararası Bediüzzaman Said Nursi Sempozyumu*, İslâm Düşüncesinin 20. Asırda Yeniden Yapılanması ve Bediüzzaman Said Nursî, İstanbul.

Yavuz, M. H. (2008). *Modernleşen Müslümanlar*. İstanbul: Kitap Yayınevi.

Yavuz, S. (2013). Sosyal sermaye ve din; sosyal sermayenin grup içi işbirliği ve eşgüdümüne etkisi üzerine. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23, 43-76.

Yelken, R. (1999). *Cemaatin dönüşümü, geç modern dönemde cemaat sosyolojisi*, Ankara: Vadi Yayınları.

Yelken, R. (2004). Yeni sosyal oluşumlar ve cemaatin dönüşümü. *Sosyoloji Dergisi*, Sayı 12-13, 15-25.

<http://sosyolojisi.com/cemaat-ummet-millet/3261.html> (Erişim tarihi: 02.03.2018).

<http://www.karakalem.net/?article=1232> (Erişim tarihi: 11.02.2018).

**ROGER GARAUDY'NİN MEDENİYETLER DİYALOĞU
VE BATI SÖMÜRGEÇİLİĞİ**

Mehmet SULHAN

Uludağ Üniversitesi Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din

Felsefesi Bilim Dalı doktora Öğrencisi

msulhan@hotmail.com

**ROGER GARAUDY'S DIALOGUE AMONG CIVILISATIONS
AND WEST COLONISM**

Abstract

In order to fully understand the dialogue among civilizations in this age, which we call the modern world, when we look at the history from a thousand years hermitage(zawiyah) and through our planet and when we take into consideration the countries the west occupies so as to exploit and define the less powerfult' fate, we can arrive at a single conclusion. "West, is a misfortune." It's impossible not to agree with Garaudy. It is the most grave accident that could lead to the destruction of human history and the world today. especially for third world countries, the situation is deplorable.

Roger Garaudy states that the birth of the so-called "West" couldn't have happened without two civilisations. "Mesopotamia" and "Egypt", in other words, Asia and Africa. The construction of a real future alongside the past requires the rediscovery of all dimensions of what the Non-Western civilisations have developed so far. In order to be able to create a decent future for everyone, a "worldwide project" involving high and low in the society, we can only use a "dialogue among civilisations". Otherwise, the dialogue of civilizations cannot go beyond a vicious circle. This includes the current experiences of Asia, Africa and Latin America, as well as Gandhi's Chinese cultural revolution, the experiences of the Liberation Theologians in Peru, and from this day onwards allows us to draft this world project of the 21st century. Therefore, this project of hope necessitates a new dimension so as to create a new concept of politics by creating a new social texture. A real project that fulfills these conditions can show promise to humanity.

The need to analyse the historical mechanisms that lead to increasing economical imbalance and inequality among West and Third World Countries should be mentioned. The words "Development" and "underdevelopment" are interconnected by a dialectical relationship in this matter. This theorem can easily be proven. Because they condition and give birth to each other, or more concretely: the indispensable condition of the "development" of the West was the robbing of the three continents and transferring their wealth to Europe and North America. Therefore, it is the West that makes some countries underdeveloped today. Underdevelopment refers to the relationship between the exploitation of one country by another. Or the exploitation of developing countries by developed countries.

Keywords: Civilization, Dialogue, Roger Garaudy

MEDENİYETLER DİYALOĞU ve ROGER GARAUDY

Roger Garaudy, 1913 tarihinde Marsilya'da doğdu. Sorbonne Üniversitesi'nde edebiyat alanında tahsil gördü. Marksist bir Fransız filozofu olan Garaudy daha sonra Fransız Komünist Partisi'ne katılarak siyasi çalışmalarda bulundu. Bir dönem Marksist İnceleme ve Araştırmalar Merkezi müdürlüğü de yapan Garaudy Bunun yanında milletvekili, meclis başkan yardımcılığı, milli eğitim komisyonu üyesi ve senatör olarak da görev yaptı. 1982 senesinde de 69 yaşında Müslüman oldu. Roger Garaudy, 13 Haziran 2012 tarihinde 99 yaşında hayatını kaybetti.

Müslüman oluncaya kadar batı dünyasının gözdesi olan Garaudy'nin, "İsrail: Terör ve Mitler" isimli eseri, İsrail lobisinin baskıları sonucunda Fransa'da yasaklandı.¹ Çöküşün öncüsü ABD, İslam ve İnsanlığın geleceği gibi kitapları dünyada büyük ses getirdi. Tek başına da kalsa doğruları haykıracağını söyleyen Garaudy, Donkişot'u kendine örnek aldığını söyler.² Roger Garaudy'nin "Hatıralar: Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum" ve "İnsanlığın Medeniyet Destanı" başta olmak üzere 30 kadar eseri Türkçe 'ye çevrilmiştir. Eserleri kırkı aşkın dile çevrilen Roger Garaudy, geride 60 kadar eser ve sayısız makale bıraktı.

Medeniyetler diyalogunu ilk başlatan kişinin Muhiddin Arabî olduğunu düşünen Garaudy, Komünist Partisi yönetiminde iken Marksist-Hristiyan diyalogunu yürütmüş, Aforozdan Diyaloga adıyla Vatikan'a seslenen bir kitap yazmıştır. Roger Garaudy'nin bu konuda ses getiren çalışması ise

¹ Roger GARAUDY, *İsrail, Mitler ve Terör*, Çeviren Cemal Aydın (10 baskı, İstanbul, Pınar Yayınları, 2017), 14.

² Roger GARAUDY, *Don Kişot*, Çeviren Cemal Aydın (Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 4 baskı, İstanbul, 2016), 13.

Müslüman olmadan beş yıl önce 1977 yılında yazdığı *Medeniyetler Diyalogu* adlı eseridir, dünyayı dolaşarak edindiği izlenimleri aktarmaktadır. Garaudy 'ye göre, mutlu bir gelecek, Batılı olmayan kültürlerdeki insanın bütün açılardan geliştirilmesine bağlıdır. Çünkü gerçek anlamda hayatı anlamak, öncelikle onu bütünlüğü içerisinde kavramayı gerektirir. Şu anda bu şartların olmadığını ifade etmektedir.

Yazar bu eserde sadece İslâm medeniyeti değil, Doğu medeniyetlerinin neredeyse tamamı göz önünde bulundurmıştır. Garaudy bu kitapta akademik bir bilgi sunmaktan ziyade, medeniyetlerin diyalogu için bir plan ve proje sunmaktadır. Fukuyama veya Huntington'un medeniyetlerle ilgili görüşleri yaygın bir şekilde dünyada tartışılmasına rağmen, Garaudy'nin onları önceleyen ve daha kuşatıcı bir niteliğe sahip bu görüşlerinin yeterince değerlendirilmemesi ve dikkat çekmemesi dikkate değerdir. Garaudy, Marksist, Hristiyan veya Müslüman şeklinde değişimler yaşamış ise de bu süreçler içerisinde doğru bildiği unsurları savunmaktan vazgeçmemiştir. Bütün insanlar için evrensel adaleti istemiş bir şahsiyettir. Ayrıca bir dinler tarihi uzmanı kadar dünya dinlerini vakıftır.

Tarih boyunca medeniyetlerin farklı karşılaşmaları olmuştur. Bu karşılaşmalar üzerinde kafa yormak, yeni bir karşılaşma imkânının şartlarını, onu elverişli kılmamanın çarelerini ve ondan beklenilebilecek insani zenginleşmeyi daha iyi belirlememize izin verecektir. Şu temel gerçeği aklımızda tutalım: Başka medeniyetlerden tamamen kopuk bir medeniyet olamaz. "Asya'nın Arap ülkelerinin ve siyah Afrika ülkelerinin halkları yüzyıllardan beri Batının ki kadar etkili bir teknoloji yapamadılar diye, kendi özel gelişmeleri sömürge düzeni tarafından durdurulmuş ve tarihlerinden yoksun bırakılmış bu halkların yarattığı değerleri araştırmamak ve bunların gerçek haklarını vermemek, çağımızın hümanizması için korkunç sonuçları olan bir yanlıştır."³

Medeniyetler diyalogu kadar medeniyetler çatışması tezi de önemlidir. Bu konuda Samuel Huntington *Medeniyetler Çatışmasında* Batı'nın çifte rolü vardır, Demektedir. Kimileri için cazibe merkezi durumdadır. Ancak bu cazibe merkezi konum kimileri için ise direniş yaratmaktadır. Batı ve diğer medeniyetler arasında çıkabilecek çatışma bu nedenle olabilecektir. Bunda da artan milliyetçiliğin rolü önemli bir yer tutmaktadır.⁴ Samuel Huntington, bir çatışma ortamında Batılı olmayan devletler Batı ile ilişkilerinde 3 şekilde

³ Roger Garaudy ve Faik Bercavi, *İslamiyet ve Sosyalizm*, çeviri Hasan Erdem (4. Baskı, İstanbul: Rebeze Kitaplığı, 2017), 82.

⁴ Roger GARAUDY, 20. Yüzyılın Biyografisi Garaudy'nin Felsefi Vasiyeti, Çeviren Cemal Aydın (2 Baskı, İstanbul: Türk edebiyat Vakfı Yayınları, 2017), 192.

davranacaktır.

1. Kendilerini Batıya karşı izole edebilirler.
2. Batının tüm değerlerini kabul edebilirler.
3. Direniş yaratabilirler.

Özellikle Batıyı dengeleyebilecek iki medeniyet olan İslam ve Çin birleşip Batıya meydan okuyabilir. Garaudy buna diğer doğu medeniyetleri de eklemektedir. İnsanlığın geleceğini yeniden inşa ederken, bu ilk temel gerçeği yani Batı'nın bir kaza olduğu gerçeğini aklımızdan çıkarmamız gerekir. 'Batı bir kazadır.' Sözü, insanlık tarihinin ve bugün dünyanın yok olmasına yol açabilecek en vahim kazasıdır. (Burada kaza özden sapma, insanlığın gittiği yoldan çıkma, arıza, bela, musibet, felaket gibi anlamlarda kullanmıştır.) Garaudy batılıların "efsane kültürü" teorisine karşı çıkarken bu teoriyi çok abartılı bulduğunu ifade etmektedir, örneğin, Büyük İskender'in Akamanışlar (İlk Çağ'da Büyük Pers İmparatorluğunu kuran hanedan) İmparatorluğunu ele geçirdiğini ve bugünkü Pakistan'ın Sind bölgesinde öldüğünü ifade ederken de Hindistan ve Çin gibi doğuda büyük halkların olduğunu ve bunların İskender'den habersiz olduğunu örnek vermektedir.

Garaudy'nin dünya kültür mirası ile ilgili şöyle bir hayali vardır. Dünya sanat sergileri, Japon, Çin, Afrika, Avrupa ve diğer kültürlere ait sanat eserlerinin bir arada sergilenmesi gerektiğine inanmaktadır. Bu sanatlar resim, müzik, şiir, halkların tarihinin yüklü olduğu sesli dünya ansiklopedisi, insanlık destanının film haline getirilmesi ya da insanlık macerasının romanı şeklinde dünya kültür ve medeniyet hayali kurmaktadır.⁵ Garaudy'ye göre "Gerçek bir tarih, yani Batı'ya odaklı olmayacak bir tarih, insanlık tarafından kaçırılmış fırsatların tarihidir. Batı odaklı tarih, Batı'nın bir kültür üstünlüğü yüzünden değil de silah tekniklerinin saldırgan amaçla kullanma becerisinden ileri gelmiştir. Bu yüzden, gerçek bir geleceğin inşası, insanın Batılı olmayan medeniyetlerce geliştirilmiş bütün boyutlarının yeniden keşfedilmesini gerektirir. Yani bütün insanların geleceğinin oluşturulması için dünya çapında yapılması düşünülen bir proje, ancak böylesi bir medeniyetler diyalogu ile gerçekleştirilebilir." Batılı olmayan büyük medeniyetleri ve ruhi zenginlikleri hatırlatmak ve bunu yaparken, ne geçmişin külleri arasından bir şeyler çıkararak bir tarih veya arkeoloji eseri ortaya koymak, ne de yabancı âlemleri tanıyıp tanıma amatörliğüne soyunmak. Burada her şey geleceğe yöneliktir. İstikbalin oluşturulmasına

⁵ Roger Garaudy, *Medeniyetler diyalogu, Çeviren Cemal Aydın (3 Baskı, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2015), 167.*

dönüktür. Çünkü bireyi her şeyin merkezi ve ölçüsü görme, her türlü gerçeği kavrama indirgeme, yani eşyayı ve insanları manipüle etme aracı olarak bilimi ve teknikleri en yüce değerlere dönüştürme tarzındaki bu Batılı anlayış, 3 milyon yıllık insanlık destanı içinde sadece küçük bir istisnadan ibaret olduğu bilinen bir gerçektir.

SÖMÜRGEÇİLİK

Batı dünyasının kuruluş felsefesini oluşturan sömürgeciliğin en iyi tarifi, Tonkin istilasının düzenleyicisi Jules ferry⁶ tarafından 28 temmuz 1885'te millet Meclisi'nde yapılan şu konuşma aktarılarak yapılabilir: "Evet, bizim bir sisteme dayalı bir sömürgeci politikamız, bir sömürgeci yayılma siyasetimiz vardır. Bu sömürgecilik politikası üç sacayağına oturur: İktisadi, İnsani ve Siyasidir"⁷ demektedir. Sömürgecilik demek, yağma demektir fakat her şeyden önce de katliam.⁸ Garaudy kitabında Fransız askerlerinin savaştıkları sömürge bölgelerinden gönderdikleri mektuplar ve hatıratlarındaki konuşmaları örnek vermektedir. Albay De Montagnac mektubuna bakalım: 'Her şeyi yakarak, öldürerek, yağmalayarak ülkenin göbeğine oturduk... Yine de birkaç kabile hala direniyor, fakat kadınlarını, çocuklarını, hayvanlarını ellerinden almak için onları her taraftan sıkıştırıyoruz.'"(2 Mayıs 1843) başka bir mektupta, mektubunuzun bir paragrafında bana aldığımız kadınları ne yaptığımızı soruyorsunuz. Bazılarını rehine olarak saklıyoruz, diğerlerini atlarla değiş tokuş ediyoruz, geri kalanlarını ise yük hayvanları gibi müzayedeye satıyoruz.(31 Mart 1842 tarihli maskara mektubu)⁹

Sömürgeciliğin bir diğer ayağı olan ekonomi, Afrika'nın kabili bölgesinde 1946'da Batı Afrika Üretim Birliği, Nijeryalı'lara palmiye yağının tonuna 16 veya 15 lira ödüyor ve aynı yağı Beslenme Bakanlığı'na 95 liraya satıyordu. Gambiya'da tonu 15 lirada alınan yer fıstığı 110 lirada geri satılıyordu.¹⁰ 1945'ten beri, Avrupa'nın sömürgeci ülkelerinin zayıflaması neticesinde, genellikle Amerikan sermayesi ve sistemi Avrupa'dan nöbeti devraldı.¹¹ Böylece Amerikan ekonomisinin üstünlüğü, yerlilerin yok edilmesi, Amerika'ya köle sevkiyatı ve iki dünya savaşı neticesinde Avrupa'nın eski gücünü kaybetmesi temel etkenlerdir.

Aklımıza şöyle bir soru gelir! "Niçin Japonya, Asya'nın az gelişmiş olmayan tek ülkesidir.?" Cevabı basit, çünkü 19.yy'da bütün Asya ülkeleri

⁶ Fransa eski Başbakanı.

⁷ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 58.

⁸ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 64.

⁹ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 66.

¹⁰ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 71.

¹¹ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 74.

Batılı ekonomilere boyun eğmişken Japonya kendi içine kapanıyordu. Batı'yı taklit etti, ama burnunu sokmasına müsaade etmedi. Tabii zenginlikleri bakımından diğerlerinden daha şımarık bir millet değildi fakat bir batılı gücün boyunduruğu yüzünden de asli yapısı altüst edilmedi. Bu konuda Japonya gerçeği az gelişmişliğin yabancı bir devlete bağlılıktan olduğu tezini doğrular.¹²

Her türlü yobazlığın ana kaynağı, bir topluluğun kimliğine, kültür veya dinine karşı uygulanan baskı veya zulümdür.¹³ Bütün bu kısır döngü böylemi devam edecekti ve ne zaman yeni bir hareket ortaya çıktı. 600 Yıllık sömürgecilikle ve Batılı olmayan kültürleri horlamakla kesilen medeniyetler diyalogu ancak 20.yy da yeniden başlayabildi. 21.yy'nın misyonu, büyük ihtimalle, son engelleri de ortadan kaldırmak ve gezegenimiz çapında bir sanat ve kültür oluşumunu başarıyla sonuçlandırmak olacaktır.¹⁴ Garaudy, Rönesans'ın tamamen göreceli, "Büyük keşifleri" dönemi, sömürgeciliğin başlangıcını işaretler. Gerçi bu "Büyük keşifler" iddiası, bütünüyle izafidir, çünkü bilindiği gibi, Colomb'dan çok önce 12.yy'da Norveçli Kızıl Erik komutasındaki Vikingler tarafından Amerika'ya ulaşılmış ve Asya'da uzun zamandan beri Araplar tarafından keşfedilmiş olduğunu iddia ediyor.¹⁵

HASTAHANE – SAĞLIK- EĞİTİM KONUSU

Sömürgecilerin gerçek yüzünü gösteren diğer alanlar, sağlık ve eğitimidir. İbadan'da (Nijerya) 1939'da 50 Avrupalı yaşıyordu ve bunların 11 hasta yatağı vardı. Yarım milyonluk siyahlar içinse 34 yatak. Ülkenin tamamında 1930 yılında 4000 Avrupalı için 12 hastane, buna karşılık 40 milyon Nijeryalı içinse 52 hastane bulunuyordu.¹⁶ "Sömürge toplumundaki eğitim, sömürgeciye hizmet etmek için planlanmıştır... Köleci rejimde eğitimin konusu köleler yetiştirmektir." Okuma yazma bilmezlikle mücadele için gösterilen çaba gülünçtü. 1935'te Fransız Batı Afrika'sından toplanan vergilerin toplam tutarının %4.03'ü eğitime ayrılıyordu Nijerya'da %3.04'ü, Kenya'da 1946'da %2.02'dir.¹⁷ UNESCO'nun raporlarına göre okuryazar olmayan Afrikalıların sayısı %80 ve %85 olduğunu ortaya koyuyor. 1899'da Madagaskar'da, Fransız işgalinin resmi yönetmeliği, eğitimin gayesini şöyle belirliyordu: Genç Maglaşları Fransa'nın sadık ve itaatkar vatandaşları

¹² Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 75.

¹³ Roger GARAUDY, *Yobazlıklar, Çeviren Cemal Aydın (5 Baska, İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 79.*

¹⁴ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 143.

¹⁵ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 163.

¹⁶ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 75.

¹⁷ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 76.

yapmak ve oradaki Fransız yerleşimcilerin ve sömürgecinin çeşitli kamu hizmetlerinin ihtiyacını karşılamak maksadıyla onlara bir sanat, tarım ve ticaret eğitimi vermek.¹⁸ Bu veriler her şeyi açık bir şekilde anlatmaktadır. Sömürgecilik.

MEDENİYETLER DİYALOĞU - BATI

Batılı dediğimiz dünya görüşü, milattan önce 3000 yıldan daha önceki bir dönemden başlar. Bu görüş, Avrupa'nın dışında Mısır ve Mezopotamya'da şekillenir. Oralarda Batılı tutumun karakteristik çizgilerine basbayağı rastlanır: İnsan, mutlak hakimi olmak istediği tabiata meydan okur ve ona karşı bireyciliğini ve soyut düşüncesini olgunlaştırıp geliştirir.¹⁹ Batı'nın kendi doğulu kaynaklarından kopuşu, insanın yoksullaşmasına yol açar. Tabiatla kaynaşıp bütünleşmek için aldatıcı bireyciliği reddeden ve tabiat sevgisiyle insanlara merhameti birleştiren Doğulu dünya görüşüyle kıyaslandığında bu kopuşun ne kadar hoyratça olduğu görülür.²⁰

Bireyin önceliği ve kavramın egemenliği Batılı dünya anlayışının değişmezleri olarak kalır "Her şeyin ölçüsü insandır." Diyen Protagoras'tan Descartes'in "Düşünüyorum öyleyse varım."una ve bizi kavram aracılığıyla "Tabiatın efendileri ve sahipleri "yapma ihtirasına kadar...Kavramların hegemonyası Eski Yunan'ın büyük sanatını düşüşe sürükler. Nietzsche bu çöküşün Euripides zamanında başladığını ileri sürer.²¹ 16.yy'dan 20.yy'nin sonuna kadar, Batı medeniyetimizin gelişmesine 3 postulat hükmetmiştir:

1-Temel değer olarak eylem ve işin önceliği postulatı.²²

2-İkinci postulat aklın önceliği postulatıdır. Bu postulat şu şekilde ifade edilebilir: Akıl bütün problemleri çözebilir ve tek gerçek problemlerde bilimin çözebildiği problemlerdir.²³

3-Faust'çu medeniyetimizin 3. Postulatı, Hegel'in bir ifadesini kullanarak ,"Kötü sonsuzluğun"(Yani, tamamen miktara dönüştürülmüş sonsuzluğun)önceliği postulatı adını verdiğim postulatır. Bu postulat adına büyümenin sonsuz bir artışına inanılabildi ve büyüme, üretim ve tüketimin tamamen miktara dayalı bir büyüme olarak tanımlanabildi.²⁴

Dünyanın batılı olmayan görüşü, bizim batının felaket çapındaki saplamanın düzelterek halde midir.? Hiç değilse, batının öldürücü

¹⁸ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 76.

¹⁹ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 23.

²⁰ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 24.

²¹ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 25.

²² Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 39.

²³ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 40.

²⁴ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 41.

kuruntusunu ekonomi, siyaset, kültür ve inanç gibi bütün düzeylerdeki ön yargısını ortaya çıkarmamızı ve bunların izini sürüp kovmaya çalışmamızı sağlayacaktır.²⁵

Garaudy, 3.Dünya'ya yardım kavramından daha diktatörce bir şey olamaz demektedir. Ne için o bize yardım etmesin? 3.Dünya'nın bize öğreteceği çok şey var. Ekonomik gelişme gayrisafi milli hasıla gibi belli bir gelişme ölçüsü tercih ettiğimiz için gelişmiş olduğumuza inanıyoruz. Büyüme bizim toplumumuzun gizli ilahıdır. Reklam gibi akıllara durgunluk veren ayiniyle, gaddar ve insan kurbanları isteyen bir ilah. Batının monoloğu yeteri kadar sürdü. Batı bütün kültürleri kendi bakış açısına göre yönlendirmeye kalkıştı. Kendisine inanacak olursak, ondan önce sadece ilkelerin emekleri vardı, o ortaya çıktıktan sonrada sadece çökmekte olanların sapmaları görüldü. Sanki tek geçerli yörünge Batı'nın yörüngesiymiş gibi! Afrikalı bir etnolog çok uluslu şirketleri bir incelesin! Budist bir etnolog Avrupalı reklamcılığını bir incelesin! Yaptıkları analizler sonucunda onlar batılı insanlardaki mevcut en arkaik bir sürüngen beyninin izlerini kesinlikle keşfedeceklerdir.²⁶ Değişmez batılı tavrımıza göre: Batı'ya katılıp bağlanmayan "Başkaları" ilkel insanlardır, art niyetlidirler ya da hastadırlar; görevimizde, onları şifaya kavuşturmak ya da baskı altında tutmaktır.²⁷ Garaudy'ye göre "Medeniyetler Diyalogu", insanların kişisel gelişimlerine de katkıda bulunabilir. Çünkü "Medeniyetler Diyalogu", "küçük ben/nefs"in kibirli ve iddialı bir şekilde köşesine çekilmesine karşı çıkar ve her şeyden önce başkasıyla ve bütün varlıkla ilişki kurmak demek olan "ben" in gerçek niteliğine ağırlık verir.

Salzburg'da yapılan bir toplantıda ise tanınmış Marksist yazar Roger Garaudy şöyle diyordu: Hristiyanlığın ortaya çıkması ile tarihimizde ilk defa bütün totaliteleri içine alacak bir totalite (bütünlük), hudutsuz bir toplum için çağrı yapılıyor... Bunun içinde sevgi fikrinin yüceltilmesi vardır. Bu fikre göre insan ancak ve ancak başkasının sayesinde ve onun içinde kendi kendini tahakkuk ettirir ve idrak eder. Bu fikir insanın kendisi hakkında ve hayatın manası hakkında yapabildiği en yüce tasvirdir.²⁸ Garaudy'ye göre Hristiyanlığın ortaya çıkışından beri, "Latin ve Grek edebiyatlarının incelenmesi" adına, okullarda Latincenin bilinmesi Batı kültürünün mihenk taşı yapılmıştır. Hâlbuki kültür sahasında Romalılar, bize Eski Çağ'ın hiçbir şeyini getirmeyen tek millettir demektedir.

²⁵ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 111.

²⁶ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 110.

²⁷ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 111.

²⁸ Aliya İzzet Begoviç, *Doğu Batı Arasında İslam, Tercüme Salih Şaban (37.baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 352.*

İslam dünyasının kendisini etkilediğini şu satırlarda görüyoruz. “İran’da imparatoriçe Farah Pehlevi’ye “medeniyetler diyalogu” projemi izah ettim ve bunun gerçekleştirilmesine yardım etmek isteyen ilk kişi o oldu. 21.yy İran sufilerinin lirizmini, Mevlana’yı, Attar’ı, Nizami’nin Hüsref ile Şirin ve ya Cürcani’nin Veys ile Ramin aşkının hikayelerini bana tanıtan ise şair ve düşünür Daryüs Şayegan’dır. İran’ın kültürel devamlılığını bana yaşatan sensin Meryem Rehnüma! Fransızcaya aktarmam için Türkçe yazdığım barış şiirini bana Helsinki’de kelime kelime tercüme eden de sensin Nazım Hikmet”.!²⁹

Batı dünyasının yaptığı en büyük hatalardan biride Çin medeniyeti karşı takınılan tavrı olduğunu söyler. Bunu “Kaçırılmış fırsat”, Çin bilimine karşı takınılan uzun süreli küçümseyiştir.³⁰İnsanlığın gelişimine yön veren büyük teknik icatlar konusunda, Çin’in katkısı dünyanın en önemli katkılarından biridir. En bilinenlerinden biri matbaanın icadıdır ki Avrupa’da Rönesans, Reform ve Kapitalizmin yayılmasında sonuç alıcı bir rol oynamıştır. Demek ki, kağıt ve matbaa Çin’de Avrupa’dan yaklaşık yarım bin yıl daha öncesinden, ilk Song hanedanları zamanında bilinmekteydi.³¹Müslümanlar kağıt imalini Çinlilerden öğrendi 800 yılında Bağdat’ta kağıt fabrikası kuruldu. Daha sonra batılılar öğrendi.³² Madenlerin kullanımı demir çelik gibi suya dayalı güçlerin kullanımı, su değirmeni gibi barut ve topların kullanımı, denizcilik gibi birçok alanda öncülük etmişlerdir. Günümüzde de dünyanın yükselen bir değeri Çin’dir.

Eski Yunan medeniyeti de unutmamız gereken bir medeniyet öncüsüdür. Onun ilk çiçeklenişi de Miletli Thales, Anaximondre, Anaximenes, Xenophane, Heraclite, Democrite ile Anadolu’da doğmuş Eski Felsefesi oldu. Sokrates öncesinin bütün bu filozofları Asya’dan derin bir şekilde etkilendiler. Medeniyetimizin filizleri Fenike ve Girit’te buluşup kaynaşan bir diğer kaynağı da Mısır’dır. Platon’un ikili (düalist) düşüncesi ona çok şey borçludur. Platon siyasi istikrara kavuşmuş bir devlet hayal ediyordu oysa kendisi çalkantılı bir demokraside yaşıyordu. Mısır onun modeliydi. Mısır bütün Eski Yunan medeniyetini çok güçlü bir şekilde etkilemiştir.³³ Kısaca Yunan medeniye batı dünyasını etkilemiştir ancak Yunan medeniyeti ilhamını Mısır medeniyetinden almıştır.

²⁹ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 15.

³⁰ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 96.

³¹ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 99.

³² Roger GARAUDY, *İslam Dünyasının Yükseliş Ve Çöküşleri, Çeviren Cemal Aydın (2 Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 52.*

³³ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 21.

Siyaset açısından bakıldığında sanki maraton savaşı, bugünün siyasi kategorilerinin propagandası yapılarak, onları geçmişe yansıtırcasına, "Asya despotluğu"na karşı "Batı demokrasisi"nin zaferiymiş gibi takdim ediliyor.! Anlı şanlı uzmanların bile bu alanda, övgülere ve savunmalara kendilerini kaptırdıkları oluyor oysa aynı kişiler Batı Propagandasını bırakıp ta olayların ayrıntılarına eğildiklerinde farkında olmadan kendi kendilerini yalanlıyorlar.³⁴

SONUÇ

Gerçek bir medeniyetler diyalogu ancak, başka insanı ve başka kültürü gönlümde yatan ve bende eksik olanı bana açan bizzat kendimin bir parçası olarak gördüğümde mümkündür. Sorumluluğunu taşıdığımız problemleri, biz ancak Asya, Afrika, İslam ve Latin Amerika'nın bilgelikleri ve isyanlarıyla yeni bir karşılaşma ve bir diyalogla çözebiliriz. Bizler ancak bu şekilde insanla tabiat arasında teknik ve ya fethedici münasebetlerden tamamen farklı yeni ve daha zengin ilişkiler tasavvur etmeye ve yaşamaya muvaffak olabiliriz.³⁵ Bunu için Roger Garaudy 1976 yılında milletler arası Medeniyetler Diyalogu Enstitüsü'nü kurarak, faaliyet alanını şu 3 maddede özetlemektedir.

1- Batılı olmayan medeniyetlerin incelenmesi araştırmalarda en az Batı kültürünün incelenmesi kadar önemli bir yer tutmalıdır.

2- Estetik en az bilim ve teknik eğitimi kadar önemli bir yer tutmalıdır.

3- Prospektif ³⁶ – Geleceği hayal etme – Ve gayeler üzerinde tefekkür, en az tarih kadar önem taşınmalıdır.

İslam medeniyetinin mesajı, insanların renklerinin ve dillerinin çeşitliliğini zenginlik olarak görüyor.³⁷ Doğunun bir değeri olan Gandi, Medeniyetler diyalogunun çarpıcı bir örneğini de veriyor ve şöyle yazıyordu: "Ben sadece vedaların ilahlarına iman etmiyorum. Eski ve yeni Ahit'in, Kur-an'ın ve Zend Avesta'nın da Vedalar gibi ilahi ilhamlar olduğuna inanıyorum"³⁸ demektedir. Artık ekonomi, siyaset ve din alanında büyük yaratıcı tecrübeler bugün 3. Dünya ülkelerinde doğuyor ve köklerini Batılı olmayan kültürlerden alıyorlar. Bunun örneği, hem de en çarpıcısı, Çin kültür devrimidir. Öncüllerini Batı'nın burjuva devrimlerinin bireyciliğinden

³⁴ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 30.

³⁵ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 160.

³⁶ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 165.

³⁷ Muhammed İkbâl, *İslam'da dini düşüncenin Yeniden İnşası, Çeviren Rahim Acar (6 Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 165.*

³⁸ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 191.

almayan tek sosyalist devrimdir bu.³⁹ Gandi şöyle diyordu "Medeniyet ihtiyaçları çoğaltmak değil, tersine onları bilinçli olarak ve isteyerek sınırlandırmak olsa gerek... Sınırsız sayıda ihtiyaç yaratmaya yönelip de, o ihtiyaçları karşılama zorunda kalmak, rüzgarı kovalamaktan başka bir şey değildir... Ekonomi ile etik arasında bir ayrım yapsam bile, onların arasına hiçbir kesin sınır çizmem."⁴⁰Doğu bilgeliliğinden öğreneceğimiz çok şey var. Buna mukabil, Afrika'nın ,Asya'nın ve Latin Amerika'nın halklarının da bizim ve tekniğimizin bazı olumlu yönlerini özümseyip benimsemeleri mümkündür. Gerçek bir medeniyetler diyaloguna imkân veren bir alışveriş hiçte imkânsız değildir. Anca bir diyalogun olması için, her birinin diğerinden öğreneceği bir şey olduğuna inanması şarttır.⁴¹

Dünyadaki medeniyetlerin yok edilmesi 16.yy'da başladı. Bu tahribat Amerika'da başladı. Hernan Cortes⁴² Meksika'ya ayak basar basmaz Aztek kültürünü imha eder ve mayaların kültürüne öldürücü bir darbe vurur. Mayaların bütün yazılı eserlerini imha ederek kitap yakma törenleri düzenlenir. ⁴³ Bir diğer önemli kültürel darbe, Müslümanların İspanya'da gerçekleştirdikleri, Mao'nun büyük ihtilalini düşündürtür. Arapların oradaki mevcut düzenden çok üstün bir sosyal düzen getiriyorlardı, onun için kısa zamanda kurtarıcılar olarak görünüp benimsendiler.⁴⁴ Burada ispanyadaki mevcut zalimane düzenin büyük katkısı vardır.

Medeniyetler alanında Avrupa'nın her alandaki meydan okuyuşuna karşı başlıca beş tip tepki görülür.

1-Teknik bilgileri kültürel değerlerden mümkün olduğunca tamamen ayırma ve yerli değerleri güçlendirmek için Avrupa tekniklerinin aktarılmasını temel almak. 1868 Meiji Restorasyonundan beri Japon yöneticilerin denedikleri budur.

2-Bu tavır, Latin Amerika'nın tavrıdır: Bütün bir 19.yy boyunca mahalli burjuvaziler girişi bilhassa yabancı sermaye yatırımları yoluyla gerçekleşen modern üretim teknikleriyle hiç ilgilenmediler. Buna karşılık değerlerini, zevklerini ve modalarını benimseyerek kültürel planda Avrupa ile rekabet etmeye çalıştılar. Böylelikle üretmekten daha çok tüketmesini öğrendiler.

3-Bazılar çözümü geleneksel değerlerin olabildiğince yüceltilmesinde aradılar. Bunu yaparken de bir bakıma kültürel alanda Japonya tarzı bir

³⁹ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 218.

⁴⁰ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 108.

⁴¹ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 109.

⁴² İspanyol kaşif ve sömürgeci asker.

⁴³ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 85.

⁴⁴ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 87.

çözümüne ağırlık verdiler fakat teknik planda Japonya'yı pekte izleme yoluna gitmediler. Özellikle Hindistan'da yapılan budur.

4-Malcolm X'te görülen tavidir ki sadece siyahi halkların geçmişinin göklere çıkarılmasıyla yetinilmez, birde Avrupa medeniyeti kesinlikle reddedilir.

5-Aynı zamanda hem reddin hem de özümsemenin diyalektik bir çabası, yani kendi tarihi referansını aşarak, Avrupa mirasına sert bir şekilde sırt çevirmek yerine daha ılımlı bir pozisyon almak.⁴⁵

Medeniyetlerin en büyük ayağı olan kültürdür. Bugün kültürün temel problemi, batı kültürünün hegemonik anlayışına son vermek, ve onun yerine batının değil de dünyanın bilgeliklerini, hikmetliklerini sorup araştırıp bularak senfonik bir anlayışı koymaktır. Bu problemlerle artık bütün dünya çapında karşılaşılıyor. O yüzden de problemlerle ancak küresel çapta ele alınarak halledilebilir. Bu ise batılı olmayan kültürlerle gerçek bir medeniyetler diyalogu başlatılarak gerçekleştirilebilir.⁴⁶ Her kültürel dış patlamaya bir iç patlama, yani çeşitli kültürel katkıların ayrıcalıklı bir noktada birikmesi öncelik eder.⁴⁷ Garaudy uzmanları dışında bizler, batılı olmayan kültürle alakalı ne varsa hepsine karşı çok büyük bir cehalet içindeyiz⁴⁸ der. Roger Garaudy kültürün bu senfonik anlayışından 3 netice elde etmeyi umabiliriz demektedir.

1- Batılı anlayışımızı göreceleştirmek bu "geleceği kaderciliğin elinden kurtarma" şeklinden özetlemektedir.

2- Dünya görüşümüzü küçük benimizi merkez olmaktan kurtarmak, kendilerini diğer medeniyetlerden ortaklaşa insani ilişkinin gerçek anlamını öğrenmemiz gerekir.

3- Eylemimizi bir gayeye yöneltmek.⁴⁹

Dünyada dinler arası diyalog şeklinde de çalışmalar özellikle Vatikan tarafından desteklenmektedir. Medeniyetler İttifakı ise İspanya Başbakanı Zapatero'nun teklifi üzerine, o dönemin Başbakanlık görevini sürdürmekte olan şimdiki Cumhurbaşkanımız Sayın Recep Tayyip Erdoğan ile Zapatero tarafından 2005 yılında başlatılmıştır. Bu çalışma küresel yapıyı desteklemek dünya çapında yardımlaşma ve paylaşma, insanlığa hizmet teşebbüsü olarak görülmüş ve BM genel sekreterliğince de kabul görmüştür. Girişim, tüm toplumların kalkınma, güvenlik, çevre ve refah konularında

⁴⁵ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 171.

⁴⁶ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 81.

⁴⁷ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 163.

⁴⁸ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 165.

⁴⁹ Garaudy, *Medeniyetler diyalogu*, 168.

birbirlerine bağımlı oldukları hususunu esas almakta ve öncelikle ön yargı, yanlış algılama ve kutuplaşmayla başa çıkmak amacıyla ortak siyasi bir irade oluşturmayı hedeflemiştir. Ancak sahada pek karşılığı görülmemiştir.

KAYNAKÇA

Garaudy, Roger ve Bercavi, Faik. *İslamiyet ve Sosyalizm*. çeviri Hasan Erdem. İstanbul: Rebeze Kitaplığı. 2017.

Garaudy, Roger. *20. Yüzyılın Biyoğrafisi Garaudy'nin Felsefi Vasiyeti*. Çeviren Cemal Aydın. 2 Baskı. İstanbul: Türk edebiyat Vakfı Yayınları. 2017.

Garaudy, Roger. *Don Kişot*. Çeviren Cemal Aydın. 4 baskı, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları. 2016.

Garaudy, Roger. *İslam Dünyasının Yükseliş Ve Çöküşleri*. Çeviren Cemal Aydın. 2 Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları. 2018.

Garaudy, Roger. *İsrail, Mitler ve Terör*. Çeviren Cemal Aydın. 10 baskı. İstanbul: Pınar Yayınları. 2017.

Garaudy, Roger. *Medeniyetler Diyalogu*. Çeviren Cemal Aydın. 4. Baskı. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları. 2015.

Garaudy, Roger. *Yobazlıklar*. Çeviren Cemal Aydın. 5 Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları. 2018.

İkbal, Muhammed. *İslam'da dini düşüncenin Yeniden İnşası*. Çeviren Rahim Acar. 6 Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları. 2017.

İzzet Begoviç, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslam*. Tercüme Salih Şaban. 37. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları. 2018.

**W. C. SMITH'İN İMAN-BİRİKİMSSEL GELENEK AYRIMINDA
BİREY-TOPLUM İLİŞKİSİNİN DİNİ YANSIMALARI***

Doç. Dr. Mehmet Şükrü ÖZKAN

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
msozkan1250@gmail.com

**W. C. SMITH'S RELIGIOUS REFLECTIONS OF THE INDIVIDUAL-
SOCIETY RELATIONSHIP IN THE SEPARATION OF FAITH-
CUMULATIVE TRADITION**

ABSTRACT

Religion is one of the most important values in society. Religion is a program of individual life on one side and social on the other. It is sometimes difficult to distinguish the individual's religious identity as a member of society and in which he lives. To overcome this challenge, Smith proposed a different conceptualization. This conceptualization has been shaped as faith and cumulative tradition to distinguish the personal and social contexts of the concept of religion. While faith is explained by the subjective inner world of the person, the cumulative tradition is expressed by the elements that make up the upper identity of the society, such as temples, scriptures, theological systems, dance figures, social institutions and moral codes, but are constantly changing. According to Smith, every element of the accumulative tradition that society sanctifies or attributes to the religious context, in particular, exists through the value that one gives to him. However, it should be noted that some elements of the cumulative tradition sometimes suffer a loss of value in the individual's inner world. In short, each religious individual participates in his or her religious process according to the changing conditions of the cumulative tradition. Smith explains this by the fact that every religious individual communicates in some way with the cumulative tradition. Therefore, it is only possible for one individual to understand the other by constantly evaluating how this communication is. The issue we will discuss is whether the distinction of the concept of religion in the form of faith and cumulative tradition fully explains the reflections of religion in the social and individual sphere and the extent to which it distinguishes the individual from the social and each other in the religious context and what this distinction corresponds to in the context of truth.

Key Words: Cumulative Tradition, Religion, Faith, Truth, Smith.

Giriş

İnsanın evreni, evrendeki olayları ve kendi varlığını anlamlandırma sürecinde birçok farklı yol olduğunu görmekteyiz. Tarihe baktığımızda metafizik anlayışlar, mistik uzanımlar, bilimsel uğraşlar yanında, din en dikkat çeken yollardan birisidir. Bu yollardan her biri insana farklı bir dünya görüşü, bilgi yöntemi ve kaynağı sunar. İnsanın anlam bulması için elindeki en güçlü koz tabii ki bilgidir. Ancak zamansal ve toplumsal farklılıklar bağlamında metafiziksel, mistik, bilimsel ve dini bilgi söz konusu olduğunda tarihsel süreçte yeni anlayışlar ortaya çıkmış, bazen bütüncül bir bakış açısı geliştirilmiş, çoğu zaman rağbet görme bakımından farklı alanlar öne çıkmış olsa da öne çıkanlar arasında bile tam bir mutabakat sağlanamamıştır. Mesela bilimsel teorilere bakıldığında farklı bilimsel paradigmalara göre insanlar evreni anlamaya uğraşmışlar, dini bağlamdan hareket etse bile aşırı mistik akımlar anlam dünyasının farklı uzak bölgelerinde dolaşmışlardır. Metafizik düşünceye bakıldığında ise natüralist-idealist karşıtıktan daha da ilginç olanın idealist gelenek içerisindeki farklı felsefi düşüncelerin bulunması diyebiliriz. Zira Aristoteles'ten ibn Sina'ya, Plotinos'tan Descartes'e, Kant'tan son dönemdeki Big Bang kozmolojisine birçok değişkeni içerisinde barındıran farklı anlamlandırma çabalarıyla karşılaşırız. Yani insan söz konusu olduğu her yerde ve alanda bir çeşitlilik söz konusudur. Dolayısıyla genelde natüralist, idealist olunabildiği gibi özelde fideist, katı rasyonalist, bilimci, mistik, eleştirel akılcı vs. birçok yönden anlamlandırma sürecinizi şekillendirebilirsiniz. Kısaca hangi bakış açısıyla hareket edersek edelim, o bakış açısının bile birçok tazammunu olduğunun farkında olmamız gerekir.

İnsanlık tarihine bakıldığında dinin hem tarihsel, hem toplumsal hem de bireysel bağlamda en etkili anlamlandırma yolu olduğu aşikârdır. Ancak yukarıdaki bahsettiğimiz çeşitlilik, dini alanda daha etkili şekilde görülen ve çatışma yaratan bir konudur. Dünyada birçok din ve dini gelenek içerisinde farklı birçok anlamlandırma süreci bulunmaktadır. "Hakikat budur ve kurtuluş bu şekilde gerçekleşir" iddiasının bulunduğu her din, inananını hem toplumsal hem de bireysel olarak belli bir kimlik sahibi yapar ve toplumla birlikte kişi dünyaya karşı duruşunu bu şekilde temellendirir. Birey bazen toplumsal dini kimliğiyle o kadar özdeşleşir ki, onu tanımlarken öncelikle bu kimlikle sunum yapar ve belli ölçüde dünyaya bakışı hakkında bir fikir edinebilirsiniz. Çünkü din, natüralist felsefe karşısında bir dünya

görüşü olarak genel bir tavır bütünlüğü sunarken, özelde farklı dinler ve o dinlerin etkilediği toplumdaki bireyler kendi içerisinde farklı bir dünya görüşünü benimserler. Bu yönüyle farklı dinlere mensup dindarlar, diğerlerine göre farklı anlamlandırma boyutuna sahiptir. Bu anlamlandırma boyutu hal-hareket, giyim-kuşam, düşünce-eylem, inanç-iman, birey-toplum yapısını ve ilişkisini ciddi şekilde etkiler. Yani dinin etkin olduğu ve her yönüyle nüfuz ettiği toplum ve o toplum içerisindeki birey belli özelliklerle donanmış olur. Ancak hangi dini gelenekten olursak olalım, bu donanmışlık ve onun baskısından bizi kurtaran bireysel-varoluşsal bir yönümüz vardır. Birey, her ne kadar içerisinde bulunduğu dünya görüşünün izleri onda etkin olsa da, kendi benliğinde farklı atılımlar yapmaya muhtaç hissettiği anda, içerisinde bulunduğu arayış onu dinin ve toplumun oluşturduğu yapıdan dışarıya doğru çeker. Bu her bireyde aynı ölçüde gerçekleşmez. Bazısı derin sorgulamayla dini gelenekten ve o geleneği sahiplenen toplumsal bilinçten uzaklaşabildiği gibi, bazısı dinin ve toplumun ona verdiği role sadık bir şekilde hayatını idame ettirebilir. Bu ise kişinin benliğini ve onun üzerine inşa edeceği anlam arayışını nasıl kurgulayacağını hatta bunun kendi elinde gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini belirler.

Görünen o ki insanın anlamlandırma sürecinde farklı hipotezlere sahip görünen birçok dinin var olması dini çeşitlilik bağlamında ele alınabileceği gibi, özelde her dini geleneğin inşa ettiği toplumsal yapıda yer alan bireysel kişiliklerin mevcudiyeti, toplum birey ilişkisi bağlamında ele alınabilir. Böylece bir anlamda, geniş kapsamlı dini çeşitlilik meselesi, bireysel varoluşsal benliğimizin nasıl şekilleneceğiyle bağlantı kurularak açıklanabilir. Dolayısıyla bu konu hem ötekiyle yaşamak, hem sembollerin anlamlandırılması hem de toplumsal değerler karşısında bireyin durumu gibi birçok meseleyi ilgilendirmektedir. Aslında bu bağlantıyı kurma aşamasında düşüncelerini işleyeceğimiz ve irdeleyeceğimiz W. C. Smith, bize bir kavramsal çerçeve sunmaktadır. Keza bu sunumda onun çizdiği kavramsal çerçeve etrafında meseleyi işlemeyi düşünüyoruz. Şöyle ki yukarıda işaret ettiğimiz gibi din, bir yanıyla bireysel diğer yanıyla toplumsal bir yaşantı programıdır. Bireyin toplumun bir ferdi olarak ve kendi içerisinde yaşadığı dini kimliğinin ayırt edilmesi bazen zorlaşmaktadır. Bu zorluğun üstesinden gelme bağlamında ele alınabilecek şekilde Cantwell Smith, dinin toplum tarafından kutsallaştırılan sembol, değer, figür vs. unsurlarıyla bireyin kendi içerisinde yaşadığı dini duygulanımın ayırt edilmesi için bir kavramsallaştırma önermiştir. Bu kavramsallaştırma din kavramının kişisel ve toplumsal bağlamlarını ayırt edecek şekilde iman ve birikimsel gelenek olarak şekillenmiştir. İman

kişinin subjektif iç dünyasıyla açıklanırken, birikimsel gelenek tapınaklar, kutsal yazılar, teolojik sistemler, dans figürleri, sosyal kurumlar ve ahlaki kodlar gibi toplumun üst kimliğini oluşturan ama sürekli değişen unsurlarla ifade edilmektedir. Smith'e göre toplumun özellikle dini bağlamda kutsallaştırdığı veya değer atfettiği her birikimsel gelenek unsuru, kişinin ona verdiği değer sayesinde vardır. Ancak bunun yanında bireyin iç dünyasında bazen herhangi bir toplumsal değerle çatışacak şekilde değer kaybının olduğu da fark edilmelidir. Kısaca her dindar birey kendi dini sürecine birikimsel geleneğin değişen şartlarına göre katılmaktadır. Smith bu durumu her dindar bireyin birikimsel gelenekle bir şekilde iletişim içerisinde olmasıyla açıklamaktadır. Dolayısıyla bir bireyin diğerini anlaması karşılıklı olarak bu iletişimin nasıl olduğunu sürekli değerlendirmesi ile mümkündür. Bizim bu noktada tartışacağımız mesele din kavramının iman ve birikimsel gelenek şeklindeki ayrımının, dini çeşitlilik meselesinde nerede durduğunun yanında dinin toplumsal ve bireysel alandaki yansımalarını tam anlamıyla açıklayıp açıklamadığı, dini bağlamda bireyi toplumsal olandan ve bireyleri birbirinden hangi ölçüde ayırdığı ve hakikat bağlamında bu ayrımın neye tekabül ettiğidir.

1. Smith'in Dini Çeşitlilik Karşısında Takındığı Tavrı

Dini çeşitlilik olgusu günümüz dünyasındaki iletişim olanakları ile eskiye oranla daha ciddi şekilde önümüzde duran ve farklı problemlere gebe olan bir problemdir. Bu olgu karşısında dini dışlayıcılık, dini kapsayıcılık ve dini çoğulculuk olarak farklı sınıflandırmalar öne sürülmüştür. Genel anlamlarıyla, dini dışlayıcılık hakikat ve kurtuluşun tek bir dinde olduğunu ifade ederken, dini kapsayıcılık hakikat ve kurtuluş bakımından diğerlerine farklı derecelerde olsa da kapı aralamakta, dini çoğulculuk ise hakikat ve kurtuluş bakımından bütün dinlerin eşit mesafede olduğunu benimsenmesidir. Aslında bu kavramsallaştırmanın ne kadar sağlıklı olduğu problemlidir ve yeni bir kavramsallaştırma olanağımızın şu anlık zor olduğunu düşünürsek, meseleyi irdelemek için bu kavramsallaştırmaya metodolojik bağlamda sadık kalarak düşüncelerimizi serdedeceğiz.

Öncelikle belirtmeliyim ki, dinler tarihçisi olan Smith'in din, inanç, iman, hakikat, kurtuluş vb. konular hakkındaki görüşleri onu dini çeşitlilik olgusu karşısında bir hipotez öne sürmeye itmiştir. Bu hipotez kendisinin birçok defa ifade ettiği şekilde dini çoğulcu bir mahiyet taşımaktadır. Her ne kadar diğer çoğulcu hipotezlerden farklılık taşısa ve çoğulculuğun gerektirdiği çeşitliliğe karşı düşünceleri barındırsa da, bütün dini formları kapsayacak bir teorinin ortaya konulması ve dini çeşitlilik olgusu karşısında insanlığın ortak problemlerini çözecek olan bu teorinin dini çoğulcu hipoteze dayalı

şekilde gerçekleşmesi gerektiği düşüncesiyle dini çoğulculuk tutumunu benimsediği görülmektedir. Dolayısıyla dini çoğulculuk hipotezini ilk sistemleştiren John Hick gibi adım adım kurulmuş bir hipoteze sahip olmasa da Hick'in bazı görüşlerini ondan almasını da göz önünde bulundurduğumuzda ve onun din hakkında öne sürdüğü düşüncelere bütüncül olarak baktığımızda kendine özgü bir çoğulcu anlayışa sahip olduğunu görürüz. Yani bir anlamda Hick'in, çoğulcu hipotezin zorunluluğu düşüncesiyle bu hipoteze gerekçe oluşturabilecek temelleri adım adım kurduğunu ve tümdengelimsel bir yönteme sahip olduğunu söyleyebilirken, Smith'in farklı görüşleri sonucunda dini çoğulculuğun savunulması gereken en makul model olduğu sonucuna varmasıyla tümevarımsal bir yönteme sahip olduğu yorumunu yapabiliriz.

Günümüz dünyasında bütün dindarlar kendi inançlarını rahat şekilde tartışabilme imkânına sahiptir. Dindarlar, kapalı sınırlar içerisinde değil küresel dünyada her an her şeye ulaşabilecek, farklı inanç sahipleriyle karşılaşabilecek ve yan yana hayatını idame edebilecek şekilde yaşamını sürdürebilmektedir. Çoğulcu hipotezin temel argümanlarından bir tanesi olan bu durum, Smith için insanların birçok konuda ortak hareket etmelerini sağlar. Dahası ona göre her dindarın, diğerlerinin de bir dünya vatandaşı olduğunu fark etmesiyle birlikte dindar olma bakımından herkesin eşit olduğunun kabul edilmesi gerekir. Bu nedenle küresel bir köy haline gelen gezegenimizde her dindarın çoğulcu dünya düzeninin farkında olması ve bu sürece katkıda bulunması şarttır. Yani bütün dindarlar, kendi dini geleneklerinden soyutlanarak dünyanın dini hayatını bütüncül şekilde görmek zorundadır. Böylelikle yeni dünya düzeninde bütün dini gelenekleri kapsayacak yeni bir yapı inşa edilebilecektir.

Aslında Smith, küresel yeni bir teoloji kurma niyetindedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi dinler tarihinin farklı problemleri hakkında öne sürdüğü düşünceler onu bu noktaya ulaştırmıştır. Bu yeni teolojinin birçok saç ayağı vardır. Din kavramının dini hayatı tanımlamadaki eksikliği, bu eksiklik sonucunda ulaştığı iman ve birikimsel gelenek ayrımı, dışlayıcılık eleştirisi, hakikat ve kurtuluş bağlamındaki düşünceleri, dini tecrübeye vurgusu vs. birçok unsur bunların en önemlileridir. Biz esas konumuzdan fazla uzaklaşmamak için onun dini hayatı anlamlandırmada nasıl bir yol izlediğine bakalım.

2. Yeni Bir Kavramsallaştırma Şart mı?

Din kavramı, irili ufaklı inanç sistemlerini ve geleneklerini ifade etmek için kullanılır. Bu geleneklerin içinde bulunan inanç objeleri, önermeleri, sembolleri, hakikat ve kurtuluş iddiaları vs. birçok kutsalla birlikte bir dinin

ya da dini yapı teşekkül eder. Smith, farklı inanç sistemleri içerisindeki insanların katı bir şekilde birbirini dışlamasının temel nedenini, tüm kutsallarıyla birlikte oluşmuş din anlayışına bağlar. Mevcut dini yapılar hem dünya üzerinde ayrışmalara sebep olmakta hem de dini hayatı anlamlandırmada yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle hem çoğulcu yapıya uygun hem de bireyin dini hayatını daha iyi anlatacak bir kavramsallaştırmaya ihtiyaç vardır. Yani çeşitli doktrinleri ve pratikleri içinde barındıran kurumsal yapılar halindeki dinler, bireysel ölçekte kişinin iman eylemini yansıtamamaktadır. Mesela İsa'ya uymak ve onun yaşadığı tecrübeye katılmak anlamında ele alınabilecek Hıristiyan kavramı, kilisenin hâkim olduğu anlayışa bağlı olarak şekillenen kurumsal Hıristiyanlığın bir üyesi olmak şekline evrilmiştir. Kısaca din kavramı fikirler ve inançlar kümesini içerecek şekilde anlaşılmalı ve kavramın asıl atıf noktası olan iman arka plana itilmiştir.

Hem dini çeşitlilik probleminin çözümü üretecek hem de dini hayatı daha iyi ifade edebilecek bir kavramsallaştırma nasıl mümkündür? Smith, bu soruya karşılık din kavramının dindarlık deneyimini kapsamadığını, aksine onu sınırlandırdığını söyler. Zira herhangi bir din adı altında kişiye dini yaşantı ve kabuller bütünü zorla benimsetmek veya onu o şekilde tanımlamak, bireyin iman özgürlüğünü kısıtlamak anlamına gelecektir. Bu nedenle din ile dindarlık arasında bir ayrım yapmak gerekmektedir. Mesela statik İslam dini yerine dinamik İslami süreçten bahsetmek daha makul olduğu gibi, dindarın imanını sabit ve doktrinel değer biçilen kutsallar, putlaştırılmış ve soyutlanmış sistemler yerine içsel yaşantıyla tanımlamak daha doğrudur. Yani soyut sistemler olan dinlerin değil bireysel iman eyleminin incelenmesi gerekir. Keza bahsedilen soyut sistemlerin ve onların ifadesi olan sembollerin değeri, kişiler olmadan bir anlam ifade etmez. Nitekim, önemli olan kişilerin sembollerle kurdukları ilişki ve oluşturdukları dini hayattır. Dolayısıyla din ve dinler kavramlarından yola çıkarak çözüm bulunamayan yukarıdaki soru/n Smith'e göre iman ve birikimsel gelenek şeklinde yeni bir kavramsal ayrıma gidilerek çözülebilir.

3. İki Farklı Alana Ayrılan Dini Hayat

Görüldüğü gibi Smith, dindar bireyin dini yaşamını iki farklı alana ayırmaktadır. Bunlardan ilki sürekli değişen, tarihsel ve dünyevi olan alandır ve birikimsel gelenek kavramıyla ifade edilir. İkincisi ise bu alanı aşan ve aşkın olanla kurulan bireysel ilişkiyi ifade eden iman kavramıdır. Yani mevcut dünya dinleri aslında tapınaklar, kutsal yazılar, teolojik sistemler, dans figürleri, sosyal kurumlar ve ahlaki kodlar gibi geçici, olası ve dünyevi yönleriyle birikimsel geleneklerini, aşkın alanla iletişim kurulan

yönleriyle de iman mefhumunu barındırmaktadır. Smith'e göre bu iki kavram her dindar bireyin ve toplumun dini yaşantısını bütün yönleriyle açıklamaktadır. Mesela islam dini özelinde örneklendirirsek, bir Müslümanın hissettiği her şey, yaşadığı dini tecrübe ve bireysel Allah algısı onun imanını oluştururken, Kur'an, hadisler, fıkıh, kelami sistemler ve İslam dini adına söylenmiş her şey birikimsel gelenek kavramı içerisinde yer alır.

Birikimsel gelenek, dini hayatın kültürel boyutuyla ilgilidir. Dolayısıyla bir toplumun kültürü onun birikimsel geleneğinin yapıcı unsurudur. Kültürel olarak değişen her şeyi barındıran birikimsel gelenek, nesilden nesile büyüyerek ve birikerek değişir. Bu yönüyle kavram, tarihselliği ve değişkenliği temel almaktadır. Birikimsel gelenek, bir kimsenin pratiklerini, dini törenlerini, gurup baskılarını, aile etkilerini vb. birçok unsuru içermesi açısından bireylerin dini yaşantılarının farklılığını göstermektedir. Bu durum göstermektedir ki, birikimsel gelenek içerisinde yaşamını sürdüren her dindar birey, o birikimsel geleneğin baskısını bir şekilde hisseder. Bu, bazen zorla bazen de gönüllü, kimi zaman bilinçli kimi zaman da farkında olmadan gerçekleşir.

Birikimsel gelenek, herhangi bir etkili şahsın farklı açılımlarıyla yeniden ifade edilebilir. Yani birikimsel geleneğe ekleme yapılabildiği gibi ondan materyal çıkışı da olabilir. Mesela Smith, birikimsel geleneğin yüzyıldan yüzyıla değişerek ve sürekli katlanarak aktarılma özelliğini vurgularken, İslam dini özelinde Şafii fikhını örnek vermektedir. Bu yeni fıkıh anlayışı diğer pek çok etken gibi (bunlara kelami tartışmaları da ekleyebiliriz) İslam birikimsel geleneğinde değişikliklere sebep olmuştur. Hasılı ona göre her dindar birey farklı birikimsel gelenek içerisinde dini hayatını devam ettirmektedir. Bu durum birikimsel geleneklerin bireyin dini hayatına etkide bulunmaları açısından önemini gösterir. Şöyle ki, bir Müslüman dinamik bir süreç olan İslami geleneğe entelektüel, kurtuluşsal, tarihsel yönlerini kabul ederek katılır. Bunun yanında farklı zaman dilimlerindeki Müslümanlar da birikimsel geleneğin değişen şartlarına göre aynı durumdadır. Dolayısıyla her Müslüman bireyin İslami süreci aynı şekilde kavradığını söyleyemeyiz. Smith'in ifadesiyle birikimsel geleneğin değişmesiyle din algısında da değişiklik meydana gelmektedir. Farklı birikimsel gelenekleri hesaba kattığımızda, Müslüman, Hristiyan, Budist vs. dindar bireyler arasında dini hayatın neden bu denli farklı tezahür ettiğini de bu şekilde anlamlandırabiliriz. Bir birikimsel geleneğin tarihsel sürecinin farklı zamanlarında dini hayat algısı değişiyorsa, farklı birikimsel gelenekte yer alan dindarların farklılaşmasının normal karşılanması gerekir. Bunu dini çeşitlilik meselesinde kullanırsak, Smith, farklılığın kutsak olmayan, değişen

ve tarihsel şartlara göre farklı algılanan birikimsel geleneklerde olduğuna ve bu farklılıktan dolayı dini dışlayıcılığa sürüklenmenin anlamsız olduğuna dikkat çeker.

Aslında bizim her şeyiyle din olarak anladığımız yapıyı Smith, birikimsel gelenek olarak kabul etmektedir. Bu durumda subjektif iman eylemi dışındaki her unsur birikimsel gelenek içerisine hapsedilmiştir. Böylece teslimiyetle başlayan ve birçok tarihi ve metafizik önermeyle temellendirilen iman, peygamberlik, vahiy ve kutsal semboller gibi unsurlarda bağımsız olarak değerlendirilebilecek bir eyleme dönüşmektedir. Öyleyse imanın Smith tarafından nasıl açıklandığına göz atalım.

Smith'e göre dini hayatın özü imandır. İman tabiatı itibariyle farklılık arz etmez. Çünkü o, evrensel bir vasıf olmakla birlikte her türlü somutlaştırmanın ötesindedir. Kısacası o, aşkın varlığa yönelik mukabelelerin özüdür. Bu yönüyle imanın odağı kişilerdir. Dolayısıyla önermeler, semboller, kurumlar imanın yansıması olan vasıtalar olsa bile her zaman önemli olan iman eylemidir. Yani önemli olan sadece bireysel iman eylemi içerisinde olmaktır. Smith birçok farklı eserinde değişik iman tanımlaması verse de tüm tanımların odağı, imanın kişisel bir şey olduğudur. Aşk, korku vb. bir şey olan iman doğrudan gözlemlenemez özelliğiyle objektif değerlendirme konusu değildir. Aşkın varlığın tecrübesi olarak açıklanabilecek bu iman tanımında, hislerin ve yaşanan tecrübenin içine nüfuz edilemeyeceği için iman ayrı ayrı niteliğe, farklı birikimsel gelenekteki farklı bir eyleme ya da herhangi objeye bağlılığa göre açıklanamaz. Özetle iman birikimsel gelenekteki doktrinel unsurlar değil, insanın gelenekteki nesnelere ile kurduğu şahsi ilişkidir. Yani birikimsel gelenekteki semboller, doktrin veya başka unsurlar kişinin aşkın alanla mukabelesi çerçevesinde bireysel yönelimiyle anlam kazanır.

Bu durum, iman ve birikimsel geleneğin tamamen birbirinden kopuk olduğunu söyleyemeyeceğimizi gösterir. Yani her ne kadar iman kendine özgü bir duruş ve aşkın varlığa insani mukabele olsa da birikimsel geleneğin baskın rolünden etkilenir ve hatta kendisi de birikimsel geleneği yönlendirir. Birikimsel gelenekler geçmişteki insanların iman tecrübelerinden etkilenebileceği gibi süreç içerisinde birikimsel gelenek de insanın evrene bakışını etkilemektedir. Şöyle ki, iman tarihsel olarak düzyazıda, şiirde, ahlakta, sanatta, hukukta vs. birçok birikimsel gelenek materyalinde etkindir. Hatta teolojik inançlar da buna dahildir. Bunun yanında iman, oluşan birikimsel gelenekten beslenir ve birikimsel gelenek imanın şekillenmesinde etkili olur. Ancak bu etkinin imanı oluşturduğu

anlamında ele alınması Smith'in yapmaya çalıştığı şeyi çökertir. İmanın, kişinin içerisinde bulunduğu birikimsel geleneğin farklı materyalleri vasıtasıyla ifade edilmesi, imanın onları aşan kişisel insan niteliği olduğu gerçeğini değiştirmez. Ne de olsa birikimsel gelenekler, sistematik olarak doğrulukları tespit edilmiş mutlak sistemler değil inananların tarihsel süreç içerisinde aktif ve şahsi cevaplarıyla şekillenmiş dinamik süreçlerdir. Bu durumda her ne kadar aynı birikimsel gelenek içerisindeki dindarlar aynı dili kullansalar da kendi içlerinde yaşadıkları iman hakikati bireyselliğini muhafaza eder. Sonuçta ona göre iman kişiden kişiye, günden güne ve çağdan çağa farklılık göstermektedir. Bu nedenle imanın tarihi bulunulan çağın şartlarına göre sürekli yazılmalıdır. Gelineen noktada genel bir Budist, Müslüman ya da Hristiyan imanından bahsedilemez. Olsa olsa dindar bireylerin imanı hakkında konuşulabilir.

4. Öyleyse Dini Hakikat Nedir?

Smith'e göre bir dinin doğruluğundan bahsedilemez. Çünkü yukarıda gördük ki din değil onların yerine ikame ettiği birikimsel gelenek vardır ve birikimsel gelenek sürekli değişim ve oluşum halindedir. Öyleyse bizim dini hakikat olarak kabul edebileceğimiz tek bir şey kalır ki bu da kişisel dini yaşantıyla ilişkilidir. Yani olsa olsa benim ya da senin doğru dini yaşantım söz konusudur. Bunun açılımını yapalım: Smith'e göre hakikat önermelerle tesis edilemez. Hakikatin mahalli birikimsel gelenekteki önermeler, ifadeler ya da inançlar değil bireylerdir. Şöyle ki, iman kişinin yaşadığı bir derinliktir ve önermesel inanç ise kişi onu benimsediğinde doğru olarak kabul edilir. Bu durumda birikimsel gelenek içerisindeki bir önerme kişinin aşkınla iletişimde yani iman ediminde yalnızca onun irade ettiği şekilde bir aracı olursa değer kazanır. Bu açıdan bakıldığında dinlerin mevcut hakikat tartışmaları ve birbirine karşıt konumlanmaları gereksizdir. Hakeza hangi birikimsel gelenekte bulunursak bulunalım doğru bir dini hakikate sahip olabiliriz.

Her birikimsel gelenekte semboller vardır ve bu sembolleri kabul edip etmeme kişinin imanını belirleyici değildir. Smith, bir birikimsel gelenekteki sembollere bakıp, o gelenekteki dindarların iman eylemi hakkında bilgi elde edemeyeceğimizi söyler. Çünkü birikimsel gelenekteki semboller hakikati tam anlamıyla yansıtamazlar. Bu durum aşkın alanın bilinemezliği ve onu tecrübenin sınırlılığında kaynaklandığı gibi ikinci aşamada birikimsel geleneklerin bu sınırlılık temelinde inşa edilmelerinden kaynaklanır. Onun içindir ki semboller tek başlarına aşkın gerçekliği temsil etmezler. Bu noktada önemli olan bireylerin onlarla kurduğu ilişkidir. Kısaca sembollerin bireylerin onlara yüklediği anlam ölçüsünde bir değeri vardır.

Her sembolün herkes için aynı hakikati ifade etmeyeceğinin açılımı, sembollerin farklı gelenekteki bireyler için ya da aynı gelenekteki farklı bireyler için değişik ölçülerde anlam ifade etmesidir. Çünkü bir sembolün değeri, dindar bireyin aşkın alanla iletişiminde sağladığı yararlar ölçülür. Önemli olan kişinin aşkın gerçeğe bağlılık içerisinde olduğu her an doğru bir eylem içerisinde olmasıdır. Yeri gelmişken, bu hakikat anlayışının tesis edileceği doğru eylemin tam olarak ne olduğunun tartışmalı durumuna işaret ederken, dini hakikatin kişisel ahlaki eyleme indirgenmişliğinin de vurgulanması gerekir. Bu eleştiriye sonraki başlıkta değineceğimizi hatırlatarak Smith'in doğru eyleminin ve bu doğru eylemin iman hakikatının göstergesi olduğu düşüncesinden bahsedelim. Ona göre doğru eylem, kişinin aşkın alanı hissetmesinden esinlenerek evrensel ahlaki ilkelere göre hareket etmesidir. Şayet kişi doğru bir eylemde bulunmuyorsa, demek ki kişi iman hakikatından uzaklaşmıştır. Yani eyleme göre bir anlamda da zamana ve ana göre iman hakikati sürekli değişme halindedir. Zaten o, imanın günden güne farklılık arz ettiğini söylemekteydi. Bu nasıl mümkün olabilir?

Dindar bireylerin karşılıklı hakikat durumlarını da irdeleyen Smith'e göre insanın imanı her zaman aynı seviyede olamaz. Hakikate sahip olmak imanın zamansal durumuyla ilgili olarak değişebilir. Çünkü bir insan sabahki iman hakikatına akşam daha zayıf şekilde bağlı olabilir. Bir dindarın Salı günü imanı ile Cuma günü imanı aynı olmayabilir. Öyle ki bazı durumlarda iman en alt seviyeye düşebilir. Sonuçta hangi birikimsel gelenekte olursa olsun, bireysel iman her an değişebilmekte ve diğerininkiyle hakikat bağlamında bir karşılaştırmaya imkân tanımamaktadır. Mesela "Kur'an Allah kelamıdır" sözü Smith'e göre doğruluğu ya da yanlışlığı konusunda mutlak yargıya sahip olunamayacak bir ifadedir. Bu nedenle bu ifadenin doğru mu yanlış mı olduğu şekline bir soru sorulması anlamsızdır. Bu tamamen kişisel dini duruma bağlıdır. Yani bu ifade sabah doğru olabilirken akşam tam tersi söz konusu olabilir. Her an Kur'an ile yaşayan ve onun aracılığıyla aşkınla sürekli iletişim halinde olan birisi için bu ifade mevcut durumun sürdüğü müddetçe doğrudur.

Görünen o ki Smith'in bu hakikat anlayışı onu rölativist olmaya sürüklemiştir. Zira ona göre modern epistemolojinin gereği de budur. Ancak rölativizmin bir sonraki adımı nihilizmdir ve Smith bu konuda dikkatli görünür. O, her dindarın dini çoğulculuğun gerektirdiği gibi rölativist olması gerektiğini fakat aynı zamanda kendi imanının değerini kaybetmemesi gerektiğini söyler. Bu nasıl mümkündür bilinmez ama şu bir gerçek ki Smith'in ve diğer birçok dini çoğulculuk bu tarz hakikat görüşleri, dini inancın yapısına zıttır. Buna rağmen o, dini geleneklerin bu hakikat

anlayışını kabul etmesi gerektiğini belirtir. Aslında Hick gibi bu düşüncesini daha çok Hindu ve Budist geleneklerine dayandırmaktadır. Hatta Hristiyan ve Müslümanların da geleneklerinin dışlayıcı yapılarından kurtulup bu noktaya gelmelerini önermektedir. Sonuçta ona göre rölativist hakikat anlayışında hiçbir değer mutlak geçerliliği yoktur. Bu durumda dini çeşitliliğin en önemli tartışma konusu olan çatışan hakikat iddialarına da keskin bir çözüm bulunmuş olur. Zaten önermesel ifadelerin yanlışlığını düşünen Smith, doğruluğun ya da yanlışlığın bireysel imandan yola çıkarak yapılan eylemlerde olduğunu söylemişti.

5. Göreceliliğin Yıkıcı Etkisinden Kurtulma Çabası

Smith'in ortaya koyduğu kavramsal ayırım ve hakikat görüşü, dindar bireyi toplumun, geleneğin ve hatta evrensel değerler baz alınırca dünyadaki ortak değerlerin karşısında mutlak bir özgürlüğe yöneltmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere onun hakikati kişisel bağlama atıfla kabulü nihilizme çok yakın bir mesafede durmaktadır. Her ne kadar kendisi bu tehlikenin farkında olsa ve her dindar birey iman hakikatine sahip çıkmalı ifadesiyle önlem alsada bu görüşünün hem bireysel hem toplumsal hem de dini bağlamda anarşizme sebep olma ihtimali vardır. Bu nedenle hem dini çoğulcu hipotezinin son adımı olarak hem de bu tehlikenin bertaraf edilmesi için her dindar bireyin sahip olması gereken bütüncül bir teori ortaya koyma ihtiyacı duymuştur denebilir.

Meseleyi özetlersek Smith, din ve dinler kavramlarının yerine iman ve birikimsel gelenek kavramlarını koyarak gerçek dini hayatın iman kavramıyla açıklanmasını istemiş, sonradan oluşan dini gelenekleri yani kurumsal din olarak nitelediği yapıları, değişen tarihi yapılar olarak birikimsel gelenek kavramıyla ifade etmiştir. Bu ayırımın hakikat bağlamındaki yansıması, soyut dini sistemlerin farklı önermesel ifadelerin hakikatin aranamayacağı aksine dindar bireyin kişisel imanında bulunduğudır. Bu nedenle ona göre bütün iman formlarını kapsayacak bir "iman teolojisi" ya da "dünya teolojisi" inşa etmek gerekmektedir. Bu teoloji bütün dini geleneklerin iyi ve faydalı unsurlarını içerecektir.

Smith, ilk etapta mevcut teolojik anlayışlarla ahlaki değerler arasında uyumsuzluk olduğunu söyler. Çünkü ahlaki olarak diğerini dışlamak, global dünyada barış içerisinde ve karşılıklı sorumlulukla yaşamaya engeldir. Bu nedenle var olan teolojik anlayışlar evrensel ahlaki kriterlere göre yeniden yapılandırılmalıdır. Zira iman aşkın gerçekle ilişkisi sonucunda farklı formlarda tezahür ettiği gerçeği dışlayıcı bütün anlayışları geçersiz kılar. Dolayısıyla farklılıklar düşüncelerden kaynaklandığı gibi dindar bireyler için ortak olan tek unsur iman eyleminin kendisidir. İkinci etapta Smith,

kurulacak global teolojide dışarıda kalanın iman değerini kaybetmiş olacağını söyleyerek, diğeri olmaksızın hiçbir iman formunun değerinin kalmayacağını belirtir. Aslında bu görüş dışlayıcılığın kendisi olarak pekâlâ nitelenebilir. Ancak biz bu eleştiriye konumuz gereği girmeyeceğiz. Daha çok bu düşüncesini neden söylediğine odaklanmamız gerekir. Mevcut dini geleneklerde kurtuluş ve aşkın gerçeklik anlayışları farklı şekillerde anlaşılmaktadır. Smith bu duruma çözüm üretilmediği sürece bahsettiği teolojinin gerçekleşmeyeceğinin farkındadır. Dolayısıyla yeni bir aşkın gerçeklik fikri ve kurtuluş düşüncesine ihtiyaç vardır. Yani oluşturulacak yeni teolojide yine belli bir hakikat ve kurtuluş tanımı bulunur ve bu tanım dışında kalan her iman formu değerini yitirecektir.

Yeni dünya teolojisinin en önemli yansıması, sadece dini alanda değil her alanda yeni bir dünya düzeninin kurulması gerektiğidir. Bunu bütün insanlığı iman olgusuna dayanarak bir toplum çatısı altında toplamak olarak açıklayabiliriz. Görünen o ki Smith'in amacı da dünya toplumunu dünya cemaatine dönüştürmektir. Çünkü sosyal ve ahlaki dönüşüm teolojik dönüşüme de katkı sağlayacaktır. Bu durumda tek bir dünya toplumunun oluşması için farklı birikimsel geleneklerin etik, estetik, bilimsel, siyasi anlayışlarına bakarak onların dünyayı nasıl anlamlandırdıkları üzerinde ciddi değerlendirmeler yapmak gerekir. Nihayetinde dini boyuta da uzanacak olan bu değerlendirmenin mümkün olması her alanda diyalog halinde bulunmaktadır. Burada Surin'in önemli bir eleştirisine yer vermek icap eder. Ona göre Smith'in küresel ölçekli bu yeni teolojik anlayışı modern Batı tarihiyle birebir ilişkilidir. Şöyle ki, Hristiyan düşünürler Batı'nın emperyalist dönemlerinde dışlayıcı bir tavır takınmış fakat aynı zihniyet sömürge sonrasında çoğulculuk ve diyalog söylemlerini benimsemiştir. Sonuç itibarıyla şunu belirtmekle yetinelim: An itibarıyla bütün iman formlarının ifadesi olarak herkesin benimseyebileceği yeni bir teolojinin ve bunun temeli olarak ortak bir toplum olma bilincinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinin imkânını sorgulanmasını okura bırakıyoruz. Buna ek olarak mevcut dinlerden ve onların hakikat ve kurtuluş bağlamlarından koparılan dindar bireylerin, içine düştükleri ya da düşürüldükleri rölativizm çukurunda, yeniden daha evrensel bir yapıya dâhil olmalarını istemenin bir çelişki olduğunu belirtmek istiyoruz. Hakeza Smith'in kendisi en son etapta, önerdiği bu yeni iman anlayışında, dini gruplardaki değişimin ne kadar olacağını, yani sonuçta ortaya nasıl bir tablo çıkacağını net olarak kestiremediğini itiraf etmektedir.

6. Eleştiri: Smith'in İdeali Karşısındaki Gerçekler

Smith'in dini çeşitlilik olgusu karşısındaki duruşu bağlamında öne sürdüğü çoğulcu hipotezinin ve iman-birikimsel gelenek ayrımının bazı yansımalarını gördük. Şimdi onun görüşlerinin bazı yönlerini eleştirmekle birlikte, bu eleştirilerimizin onun kurguladığı ideal karşısında yer alan olgusal gerçekliklerden yola çıkarak şekillendiğini belirtelim. Bu eleştirileri maddeler halinde sıralarsak karşımıza şöyle bir tablo çıkar:

1. Smith'in iman ve birikimsel gelenek ayrımında, dinin bireysel iman yönüne dikkat çekmesi bir nebze olumlu karşılanırsa da doktrinel boyutu inkâr etmesi kabul edilemezdir. Çünkü iman eylemi her ne kadar subjektif nitelik olsa da doktrinel boyutun inanç önermeleriyle doğrudan ilişkilidir. İman, her gelenekte belirli unsurlardan ya a doktrinlerden ayrılamaz bir mahiyete de sahiptir.

2. Bu bağlamda onun aslında farklı bir iman tanımını öngördüğü söylenebilir de, aslında bunun dini tecrübenin nasıl gerçekleştiğiyle ilgisi vardır. İman kişisel bir tecrübeye indirgenemez. Dini tecrübeyi aşkın varlıkla sade bir ilişki olarak nitelenmek ve dini bağlamından koparmak, bu tecrübenin neliğini ve nasıl gerçekleştiğini tartışmayı gerektirir. Bu ise din felsefesinde de gördüğümüz gibi uzun ve tartışmalı bir meseledir.

3. Smith, din kavramının iman kavramını ifade etmede yetersiz olduğu için değişmesi gerektiğini savunuyordu. Ancak aslına bakarsak mevcut dini yapıları bakıldığında, dini hayatın ve iman eylemini bütün yönleriyle kapsadığı dikkate sunulursa, aslında iman kavramını ifade etmede Smith'in kendisinin bir sınırlama ve belirsizlik getirdiği söylenebilir. Çünkü o, imanı insanın temel niteliği olarak ele alırken subjektif yönüne ağırlık vermiş ancak inançtan bağımsız olarak gördüğü bu subjektif tanımın içini dolduramamıştır.

4. Dindar kişi, herhangi bir dini gelenek içerisinde yer alan, çeşitli doktrinleri benimseyen ve onlara iman eden kişi olması hasebiyle, Smith'in öngördüğü iman anlayışında ortak hiçbir sembolün ve doktrin bir önemi kalmayacak ve dini toplumsal hafıza zarar görecektir. Kendisi zaten amacının bu olduğu ve tamamen yeni bir dini anlayış getirmek istediğini söyleyebilir. Ancak biz de kendi içinde hipotezinin bütünlük taşıdığını düşünsek bile meseleye onun gibi bakma zorunluluğumuzun olmadığından hareketle mevcut dinler açısından imkânsız bir mevziiye sahip olduğunu söyleyebiliriz.

5. Bu nedenle onun ortaya koymaya çalıştığı kavramsallaştırmanın dinlerden ve dinler tarihinden yola çıkarak elde edilmemiş olduğu önümüzdeki en bariz olgusal gerçekliktir.

6. Birikimsel gelenek kavramı kişisel bir tanrı inancı bulunmayan Hinduizm geleneğinden yola çıkılarak oluşturulmuştur. Bu yönüyle islam dinini ifade etmede uygun bir kavram değildir. Çünkü vahiy temelli bir anlayışla şekillenen bir dini gelenekle diğerini kıyaslamak, görüldüğü üzere ulaşılabilecek sonucu da olumsuz yönde etkileyecektir. Hinduizm ve benzeri dinlerde bireysel mistik uygulamalar her ne kadar etkinse, islam dininin vahiy temelli doktrinel boyutu bir o kadar dinin toplumsallığına işaret eder.

7. Bu sebeple birikimsel gelenek kavramı dini hayatın elbette belli bir yönünü açıklar ancak bu dinin kültürel yorumuyla ve değişen boyutuyla ilgilidir. Ancak dini din yapan değişmez ilkelerin varlığı, Smith'in varsaydığı kavramsal ayırım ve bu ayırım temelinde inşa etmeye çalıştığı yeni yapının önündeki en büyük engeldir. Bu nedenle birikimsel gelenek kavramı içerisine yerleştirdiği ve bizim din olarak tanımladığımız herşeyde, hiçbir sabit gerçekliği kabul etmemesi onu aşırı şüpheli bir tavra yaklaştırmıştır.

8. Smith'in dini tecrübe ve dini geleneklerin oluşumu hakkındaki düşüncesi mevcut din anlayışına aykırıdır. Ona göre mistik tecrübeyi yoğun yaşayan kişilerin ifadeleriyle dini gelenekler oluşmuştur. Oysa birçok dinde vahiy ve peygamberlik anlayışları mevcuttur ve peygamberin yaşadığı vahiy tecrübesi iman eyleminde bağlayıcı olması hasebiyle normal bir tecrübeyle karşılaştırılmamalıdır.

9. Kişisel hakikat anlayışına bakıldığında Smith'in dinin kavramsal, bilişsel ve düşünsel yönünü tamamen ihmal ettiği ve hakikati bireysel iman tecrübesiyle sınırladığı görülmektedir. Bu insanın anlam bulma çabasında sahip olduğu birçok yetinin işlevini sona erdirmek anlamına geldiği gibi dini pratik ve ritüellerdeki bilişselliği de önemsizleştirmektedir.

10. Ayrıca hakikatin şahsi yani göreceli olması ve sadece pratik eyleme indirgenmesi sonucunda, hakikat denen şeyin hangi kriterlere uygun olarak ele alınabileceği cevapsız kalmaktadır. Çünkü bu denli rölativist bir hakikat anlayışında ne herhangi birikimsel geleneğin ne de evrensel ahlaki kriterlerin yeri vardır. Dolayısıyla hakikatin bireysel dini hayatlarda gerçekleştiği görüşü, dini inançlara meydan okumak anlamına geldiği gibi, herhangi bir dini toplumun da kendine göre belli hakikatlere sahip olamayacağına göstergesidir.

11. Sonuçta bu hakikat anlayışı hem bireysel hem de toplumsal bağlamda olumsuz sonuçlara gebedir. Çünkü dini açıdan hakikat olan şey

hiçbir zaman bilinemeyecektir. Bu tarz bir hakikat algısı ne kendini gerçekleştirmek isteyen bireyce ne de dini toplum tarafından kabul edilecektir. Zira şayet böyle bir şey gerçekleşirse, bireysel nihilizme sürüklenişler ve toplumsal çöküşler de hızlanacaktır.

12. Onun bu durumu engellemek için ortaya koyduğu yeni teolojik yapı anlayışının da bariz sorunları mevcuttur. Kurtuluş ve aşkın gerçek anlayışlarının değişmesi ve evrensel bir bakış açısının getirilmesi gerektiğini söylerken kendisiyle çelişip, rölativizm çukuruna ittiği bireyleri küresel bir teoloji altında toplama amacı güder. Bu dini çoğulculuk hipotezi bağlamında bir nebze anlamlı bir tutum olsa da kendisiyle çeliştiğinin açık bir kanıtıdır.

13. Görünen o ki, Smith'in itiraf ettiği üzere teist ve teist olmayan gelenekleri nasıl aynı potada eriteceği meçhulken, gerçekleşmesi durumunda bile nasıl bir tabloyla karşılaşacağını kestirememektedir. Tek çıkış yolu evrensel ahlaki ilkelerdir (ki bunlar da sınırlıdır) ancak sadece ahlaki ilkelerle ne bir anlam bütünlüğü ve varoluşsal tatmin sağlanması ne de boşalttığı inanç öğelerinin yerinin doldurması mümkündür. Neticede iman teolojisi söylemi gerçekleşmesi imkânsız bir söylem olarak durmaktadır.

14. Nihai aşamada bu teolojinin kişisel iman noktasında sağlanıp kaldığı ve seküler dini anlayışa hizmet ettiği görülmektedir.

Sonuç

Smith'in başvurduğu bu kavramsallaştırmayla bir dini din yapan toplumsal hafıza ve birliktelik niteliği darbe almaktadır. Aynı zamanda dini gelenekle bireyin bağı koparılarak, hakikat ve anlam arayışındaki birikim yok sayılmaktadır. Birikimsel olarak baktığımız her şeyde öne sürülen aşırı görecelilik, hem anlam arayışındaki tutunulan ilkeleri anlamsızlaştırmakta hem de bireyi sadece kendi içine hapsedmektedir. Bireysel varoluşu vurgulaması bakımından önemli sayılabilecek iman eylemi, neye, nasıl ve niçin iman edilmesi ve bağlanması bakımından boşluğa düşmektedir.

Birey hangi dini gelenekte yer alırsa alsın o dinin belli ilkelerince çevrilmiştir. Bu ilkeler, evrensel ahlaki ilkelere uygun olabileceği gibi, dini geleneğin değişmez inançları, sembolik yorumu ya da bu yorumla bütünleşmiş farklı yaşam formunca belirlenebilir ve kişiyi eylem alanında zorlayıcı niteliğe sahiptir. Bu yönüyle din toplumsal alanda kişinin üzerinde ciddi bir etkiye sahiptir. Ancak her birey farklı şekillerde varoluşunu gerçekleştirmektedir. İster dini isterse de entelektüel etkiler söz konusu olsun, bütün etkilerin birleşimi ve bireysel uğraşın nasıl şekillendiğine yani hangi yöne kaydığına göre kişi varoluşunu gerçekleştirmektedir. Bir dini

geleneğe, o dini geleneğin içerisindeki farklı kültürlere, kültürün içerisindeki küçük sosyal gruplara baktığımızda değişen birçok şeyin olduğunu görürüz. Sınırlarımız olarak niteleyebileceğimiz bu durumları kabullenip onlara göre yaşayabileceğimiz gibi bu sınırlar dışına çıkabilir ve anlam arayışının yani benliğimizi oluşturma sürecinin farklı boyutlarında dolaşabiliriz. Bazen entelektüel olarak dini bağlamdan soyutlandığımızı da düşünebiliriz. Herkes için mümkün olmayan bir şekilde dinleri aşan bir mistik, metafizik sahibi bir filozof gibi hareket edebiliriz. Ancak teori ve pratikte her daim sabit belli ilkelere bağlanmak zorunda hissederiz. İşte Smith'in yaşadığı ikilem böyle açıklanabilir ve anlaşılabilir.

Kaynakça

Özkan, M. Ş. Başarısız Biz Hipotezi: Dini Çoğulculuk. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2017.

Özkan, M. Ş. "Dini Çeşitlilik Karşısında Hıristiyan Düşünürlerin Cevapları ve Tipoloji Problemi". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/14 (2016/2): 81-113.

Smith, W. C. "Comparative Religion: Whither and Why?". Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith. ed. W. G. Oxtoby. 138-158. New York: Harper & Row Publishers, 1976.

Smith, W. C. Faith and Belief. New Jersey: Princeton University Press, 1979.

Smith, W. C. "Idolatry: In Comparative Perspective". The Myth of Christian Uniqueness. eds. J. Hick, & P. F. Knitter. 53-69. London: SCM Press, 1988.

Smith, W. C. "Mankind's Religiously Divided History Approaches Self-Consciousness". Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith. ed. W. G. Oxtoby. 96-117. New York: Harper & Row Publishers, 1976.

Smith, W. C. "Participation: The Changing Christian Role in Other Cultures". Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith. ed. W. G. Oxtoby. 117-138. New York: Harper & Row Publishers, 1976.

Smith, W. C. Patterns of Faith Around the World. Oxford: Oneworld, 1998.

Smith, W. C. Questions of Religious Truth. London: Victor Gollancz Ltd., 1967.

Smith, W. C. The Faith of Other Men. New York: Harper Toechbooks, 1972.

Smith, W. C. *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

Smith, W. C. *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*. London: The Macmillan Press, 1989.

Surin Kenneth. "A 'Politics of Speech'; Religious Pluralism in the Age of the McDonald's Hamburger". *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*. ed. Gavin D'Costa. 192-213. New York: Maryknoll: Orbis Books, 1990.

**ÖTEKİ İLE YAŞAMA ÇABASININ TARİHSEL BİR ÖRNEĞİ:
MİDYAT VE ÇEVRESİNDE 1915 YILI OLAYLARI, SÛRYANİLER
VE ŞEYH FETHULLAH HAMİDÎ**

Doç. Dr. Muammer ULUTÛRK

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi

Tarih Bölümü

m.uluturk@gmail.com

***An Historical Example of the Effort to Live with the Other
In Midyat and its Vicinity 1915 Events, Syriacs and Sheikh
Fethullah Hamidi***

Anatolia has been the meeting point of different religions, languages and cultures throughout history. There have been occasional times when the cult of living together in this old geography has been interrupted. One of these events is the so-called Kurdish "Fermana Filla" or "Firmani'n-Nasara" in Arabic, which is called the killing of the Syriac Christians in and around Midyat. It is also called "Firman" solely in this vicinage.

The Syriac Christians, who had been living with Muslims since the year 639 A.D, when Muslim armies arrived in the region, and who did not have a negative attitude towards the Muslims during the First World War, have faced adverse events. Syriac Christians call these eventful years as "Seyfo Years" (Sword Years).

Sheikh Fethullah, who was born in Aynkaf (today Kayapınar) that is in the city border of Batman-Gercüş in 1873 and died in the village of Sulan in 1947, was a very important opinion leader, a scholar and a sheikh of Nakşibendi. His tomb is in the village that he was born. In the time period, that we mentioned above, in Midyat and it surrounding, he rescued the Syriac Christians from possible massacre of gangs and tribes. Besides the stopped the fights between Kurdish tribes, in his term. In this notice (proclamation) we studied on the efforts of Skeikh Fethullah, wehich we believe may be a role-model to finish the non-stop severity events connected to religion and sect, in our modern world.

Key Words: *Sheikh Fethullah Hamidi, Coexistence, Midyat, Syriacs*

Giriş

Midyat, Mardin iline bağlı, Süryanilerce Tur Abdin adı verilen bölgenin merkezi konumunda olan bir ilçemizdir. Güneyinde Nusaybin, kuzeyinde Hasankeyf, batısında Mardin, doğusunda ise Cizre yer almaktadır. Tarihi seyir içinde Müslüman (Arap, Türk, Kürt), Kadim Süryaniler, Katolik Ermeniler ve Yezidilerden oluşan çok sayıda etnik ve dini unsur Tur Abdin sınırları içerisinde bir arada yaşamışlardır.

Bu bildiri, 1915 yılının 15 Haziran'ında başlayıp 62 gün süren, Midyat ve yakın çevresinde Süryanilerle yörenin aşiretleri arasında yaşanan problemlerle ilgili bir süreci ele almakta ve Aynverd köyünde Şeyh Fethullah Hamidî'nin girişimleriyle sona eren bir zaman dilimini kapsamaktadır. Söz konusu olayların yatıştırılmasındaki çaba ve başarısı ile Hamidî, Midyat başta olmak üzere bütün Mardin genelinde Müslümanlar ve gayrimüslimlerce günümüzde de saygı görmektedir.

Araştırma kapsamında tarafımızca Batman ilinin Gercüş ilçesine bağlı Aynkaf (Kayapınar) beldesi ile Mardin ilinin ilçesi Midyat'ın Aynverd (Gülgöze) köyüne gidilmiş ve bu zatın günümüzde Aynkaf'ta yaşayan yakın çevresi ile ve Aynverd'deki bazı Süryanilerle yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. Şeyh Fethullah'ın ikinci oğlu Şeyh Halil'in oğlu Şeyh Abdullah Hamidî ve emekli Müftü Muhammed Sadık Hamidî ile yaptığımız yüz yüze görüşmelerle M. Sadık Hamidî'nin kişisel web sayfasında yer verdiği bilgilere de başvurulmuş, bildirinin sonuna birkaç belge eklenmiştir.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki çalışmamızda Midyat'la ilişkili 500 kadar belge elde etmemize rağmen bunların arasında sözünü edeceğimiz olaylarla ilgili bir belgeye rastlayamadığımızı belirtmeyi de elzem görüyoruz. Bunun sebebinin olayların gidişatı hakkında İstanbul'a çekilen telgrafların hasıraltı edilmesi olduğu öne sürülmektedir.

"1915 yılı olayları öncesinde etnik ve dini grupların ülke genelinde meydana gelen olaylardan haylice etkilendikleri bir vakiadır. Mesela 1896 yılında Van'da Ermeniler tarafından ortaya çıkarılan terör ve isyan hareketlerinin duyulması üzerine dönemin Mardin sancağında bulunan Ermeniler fesat çıkarmışlar ve bu durumdan en çok da Süryaniler olumsuz etkilenmişler ve ikamet ettikleri yerleri terk ederek Mardin civarındaki manastırlara ve Midyat'a bağlı köylere doğru göç etmişlerdir. Mardin'de yaşayan Ermenilerin ortaya çıkardığı bu tür fesat hareketlerinin önlenmesi

için gerekli tedbirler alınmış ve göç eden Süryaniler de ikemet ettikleri yerlere geri getirilmiştir".¹

Şeyh Fethullah, 1915 yılında Midyat ve çevresinde yaşanan Süryani-Müslüman gerilimine ve buna bağlı olarak Süryanilerin muhtemel bir katliamdan kurtulmasına canı pahasına vesile olmuş saygın bir kanaat önderi olarak tarihteki yerini almıştır. Farklı din ve kültürlerin bir arada asırlarca yaşadığı ve Süryani coğrafyası olarak bilinen Tur Abdin toprakları, onun ortaya koyduğu iradenin neticesi olarak yörenin kadim sakinleri olan Süryanilerin devamını sağlamıştır. Şeyh Fethullah, Midyat'ın Aynverd köyünde meydana gelen Süryani-Müslüman çatışmasını, Müslümanları ikna ederek sona erdirmiştir. Bu sebeptendir ki, eski bir vefanın tezahürü olarak onun fotoğrafları Midyat ve köylerindeki her Süryani evinin duvarında karşımıza çıkmakta, türbesi Müslümanlar kadar Süryanilerce de ziyaretçi akınına uğramaktadır. Süryaniler onu takdirle anarak Hamidî ailesine hürmetlerini belirtmekte ve yeri geldiğinde bu hususu dile getirmektedirler. Günümüzde hem Tur Abdin'de hem de Avrupa başta olmak üzere dünyanın farklı yerlerinde yaşan Süryaniler Şeyh Fethullah'ı ölüm yıl dönümünde kabri başında anma törenleri düzenlemektedirler.

Süryanilerin Seyfo adını verdiği 1915 yılı olaylarının ortaya çıkışı ve takip eden süreçte önemli bir zat olan Şeyh Fethullah'ın tavrı, günümüzde yaşanan dinler ve kültürler arası gerilimin izalesinde örnek alınması gereken önemli bir bakış açısı sağlamaktadır.² Şeyh Fethullah'ın Kayapınar'da halen çalışmalarını sürdüren medresesinin kütüphanesinde yer alan bazı belgeler araştırmacıların ilgisini beklemektedir. Bunların ortaya çıkarılması Şeyh Fethullah'ın hayatına ilişkin detaylarının anlaşılması kadar bir dönemin de etraflıca öğrenilmesine vesile olacaktır.

Şeyh Fethullah Hamidî

H. 1290-M. 1873 yılında bugünkü Batman iline bağlı Gercüş ilçesinin Kayapınar (Aynkaf) beldesinde doğmuştur. Babası Seyyid Şeyh İbrahim, annesi Keferzota köyünden Şeyh Osman'ın kızı Nura Hanım'dır. Nura

¹ Ayhan Öztürk-A. Caner Çatal, "19. Yüzyılın İkinci Yarısında Midyat Kazasında Asayiş Bozukluğu ve Asayiş Sağlama Çabaları", Uluslararası Midyat Sempozyumu Bildirileri (Mardin, 7-9 Ekim 2011), ed. İbrahim Özcoşar (Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012), 118

² Seyfo konusu, Şeyh Hamidî'nin vefat yıldönümlerinde bölgesel gazete haberleri ve bazı internet sitelerinin duyurdukları ile sınırlıdır. Bu haberler, daha çok Süryanilerin bir vefa örneği olarak Kayapınar köyünü ziyaretleri sırasında yapılmaktadır. Bu vesileyle, araştırma amacıyla birkaç defa gittiğim (2013 Kasım, 2014 Mart, 2014 Haziran) Batman İli Gercüş İlçesi'ne bağlı Kayapınar Beldesi'nde ikamet eden Şeyh Fethullah Hamidî'nin torunlarından Şeyh Abdullah Hamidî'ye, Şeyh Sabahattin Hamidî'ye, Emekli Müftü Dr. Muhammed Sadık Hamidî'ye ve Mühendis Fethullah Hamidî'ye verdikleri bilgiler ve belgeler sebebiyle teşekkür etmek isterim. İlgilerini esirgemeyen Kayapınar halkına ve Midyat'ın Aynverd (Gülgöze) köyünde yaşayan Süryanilere ayrıca teşekkürlerimi sunarım.

Hanım, M. 1850 yılında Keferzota köyünde doğmuş, 1905 yılında Kayapınar'da vefat etmiştir. Babası vefat edince, amcası Seyyid Şeyh Abdullah, terbiyesini üzerine almış, olgunlaşınca da Nakşibendi tarikatında ona halifelik vererek, Kayapınar'da (Aynkaf) babasının tekkesinde irşad hizmetine devam etmek üzere onu görevlendirmiştir. O da bu köyde hizmete devam ederek, birçok kişiyi irşat etmiş ve şöhreti her tarafa yayılmıştır.³

Üç defa evlenen Şeyh Fethullah'ın birinci hanımı amcası Şeyh Abdullah'ın kızı Rahime Hanım'dır. Bu hanımından büyük oğlu Şeyh Siracüddin ve Peyruzhan ile Nurül-Hüda adında iki kızı olmuştur. İkinci hanımı Savur Beylerinden Hamdullah Bey'in kızı Peyruze Hanım'dır. Bu hanımından Muhammed Halil, Ziyad-Din, Mazhar Emanullah ve Lütfi adında dört oğlu ile Naciye adında bir kızı olmuştur. Peyruze Hanım, 1902 yılında Savur'da doğmuş, 1977 yılında Kayapınar'da vefat etmiştir. Üçüncü hanımı Siirt'e bağlı Halanze köyünden Bedevi ailesinden Zekiye Hanım'dır. Bu hanımından Burhanü'd-Din ve Hifzullah adında iki oğlu olmuştur. Bu hanım ilk önce, vefat eden ağabeyi Şeyh Muhyi'd-Din'in hanımı idi. Ağabeyinin vefatından sonra onunla evlenmiştir.⁴

Bir âlim ve meşhur bir mürşit olan dedesi Seyyid Şeyh Hâmid'in ailesi Kufe, Musul ve Şiirt'teki ikametlerinden sonra Mardin'e gelip yerleşmiştir. Son derece ileri görüşlü, müsamahakâr ve hoşgörü sahibi olan Şeyh Fethullah, yetim çocukları kendi parasıyla Kayapınar ilkokulunda okutmuş, babasından kalma medresesi en çetin ve zor günlerde bile eğitim faaliyetine devam etmiştir.⁵

24 Nisan 1947 tarihinde, Sulan köyü mescidinde, müritleri ile sohbet ederken, âni olarak vefat etmiştir. Naaşı büyük bir cemaatin omuzlarında Sulan'dan Kayapınar'a nakledilerek, babasının türbesine defnedilmiştir.⁶

Âlim bir zat olan Şeyh Fethullah birçok eser yazmıştır. Bunlardan bazıları şöyledir:

er-Risaletü'l-Vehbiyye fi Sünenis-Salavati'r-Rubaiyye, Kadı Beydavi Tefsirine Haşiye, İbni Hacer el-Askalani'nin Usul-i Hadise Dair "Nuhbetü'l-fiker Kitabına Haşiye", Urcûzetü't-Tullâb fiz-Zurûf ve'l-Car ve'l-Mecrûr ve'l-İ'râb, Molla Camii'nin el-Fevaid el-Diyaiyye Adlı Kitabına Haşiye, er-Risaletü'z-Zehabiyye fi Akaidi Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaati'l-Muhammediyye. Bu son eseri, torunu es-Seyyid Şeyh Muhammed Ali tarafından "el-Cevahir

³ Muhammed Sadık Hamidi, <http://hamidiler.com/index.php?page=eserleri> (Erişim: 23.03.2016)

⁴ Muhammed Sadık Hamidi, <http://hamidiler.com/index.php?page=eserleri> (Erişim: 23.03.2016)

⁵ Muhammed Sadık Hamid ile Konya'da 15.10.2015 tarihli görüşme

⁶ Muhammed Sadık Hamidi, <http://hamidiler.com/index.php?page=eserleri> (Erişim: 23.03.2016)

el-Yakutiyye ala er-Risaleti'z-Zehabiyye fi Akaidi ehli's-Sünneti ve'l-Cemaati'l-Muhammediyye" ünvanıyla şerh edilmiştir. Yazma olarak 1188 sahife olan bu eser, Nusaybin'de merhum Abdülbaki Aydın'ın şahsi kütüphanesinde mevcuttur.⁷

Midyat ve Çevresinde 1915 Yılı Olayları

Bölgedeki 1915 yılı olaylarına geçmeden evvel Midyat'ın demografik yapısına göz atmak faydalı olacaktır. 1900'lü yılların başında Midyat kazasının 3 nahiyesi ve 273 köyü olup, bunların 204'ünde Müslümanlar, 40'ında gayrimüslimler ve 29 hanesinde her iki dini grup birlikte oturmaktaydılar. Bura da yaşayan toplam nüfus 35.874'tür. Bu tarihte Midyat'ta 1 cami, 2 kilise, 3 medrese, 1 rüşdiye, 3 ibtidai mektep, 4 sıbyan mektebi ve 4 tane de Hıristiyan mektebi bulunuyordu.⁸ 1914 yılına gelindiğinde nüfus bakımından şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: Müslüman nüfus: 42.607, Ermeni; 67, Protestan Katolik: 1385, Süryani: 13.470.⁹

Süryanilerin yerleşik bulunduğu Tur Abdin bölgesinin son yüz yıllık tarihini etkileyen en önemli olay, Süryanilerin Seyfo (kılıç yılı) olarak adlandırdıkları ve 1915 yılında meydana gelen olaylardır. "Bu tarihte bölgede yaşananlar yüzünden bölgedeki Süryani nüfusunda ciddi bir azalma olmuş ve 1960'larda başlayan ve özellikle 1980'li yıllarda hızlanan göçler Süryani nüfusunu önemli ölçüde azaltmıştır. Buna rağmen Tur Abdin bölgesi tüm dünya Hıristiyanlarının ilgi odağı olmaya devam etmektedir."¹⁰

Bölgede Süryanilerin öldürülmesi olarak adlandırılan ve Kürtçe "Fermana Filla" veya Arapça ifadeyle "Fırmanı'l- Nısara" ya da sadece "fırman" adı verilen bu olay, Birinci Dünya Savaşı yıllarının az bilinen olaylarından. İslam ordularının bölgeye geldikleri 639 yılından itibaren Müslümanlarla iç içe yaşayan ve Birinci Dünya Savaşı yıllarında da Müslümanlara karşı olumsuz bir tavır içinde olmayan Süryaniler bazı problemlili olaylara muhatap olmuşlardır. Süryaniler bu olaylı yıllara "seyfo" (kılıç) yılları demektirler. Rus ordularının Doğu Anadolu'ya girmeleri ile birlikte Ermeni Taşnak ve Hınçak örgütleri Rus ordularını destekleyerek Osmanlı ordusuna karşı savaşmaya başlamış ve dönemin iktidarı İttihat ve

⁷ Muhammed Sadık Hamidi, <http://hamidiler.com/index.php?page=eserleri> (Erişim: 23.03.2016)

⁸ Ahmet Kankal, "Tanzimat ve Meşrutiyet döneminde Midyat, Makalelerle Mardin I", (Tarih-Coğrafya, Editör: İbrahim Özcoşar İstanbul, 2007, 460.

⁹ Kemal Karpat'tan aktaran Palmer Andrew, "Azizler, Katipler ve Hayatta Kalanlar", Uluslararası Midyat Sempozyumu Bildirileri (Mardin, 7-9 Ekim 2011), ed. İbrahim Özcoşar (Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012), 648.

¹⁰ Yakup Bilge, "Tur Abdin: Süryani Kilise ve Kültürünün Beşiği", Uluslararası Midyat Sempozyumu Bildirileri (Mardin, 7-9 Ekim 2011), ed. İbrahim Özcoşar (Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012), 508.

Terakki Partisi yöneticileri, Ermenilerin buldukları yerlerden ülkenin güneyine; Adana, Halep, Deyrezzor ve Musul civarına nakil edilmeleri için “tehcir” kararı almıştır. Tehcir kanunu Mardin’e bildirildiği vakit durumu tebligatla Midyat Kaymakamlığına ileten yetkililer, Süryanilerin Ermeni olmamaları ve o güne kadar da Müslümanlara karşı hiçbir karşı tavırda bulunmamaları nedeniyle ne yapacakları noktasında tartışmaya başlamışlar, ancak hemen bir karara varamamışlardır.¹¹

Yöneticilerin bazıları söz konusu tehcir kararının Ermenilerle ilgili olduğunu, dolayısıyla yerli Süryani halka karşı uygulanamayacağını öne sürmüşler ancak İttihatçı yöneticiler ısrarla Süryanileri de kapsam içine almak istemişlerdir. Sonunda Süryani Ortodoksların bu kararname dışında tutulmasına ancak Midyat yöresine dışarıdan gelen ve özellikle batılı misyonerlerin çalışmaları sonucu Protestan olan ailelerin kapsam içine alınmasına karar verilmiştir. Bu olaya ilişkin rivayetlerden biri şöyledir:

“15 Haziran 1915’te Midyat’ın en aydın ve zengin ailelerinden olan aslen Musullu Gelle Hırmız ailesi başta olmak üzere 93 Protestan erkek tevkif edilmiştir. Tevkif edilenler arasında Midyat Belediye Reisliği yapmış Gelle Hırmız ve dört oğlu da vardır. Tutuklananlardan Gelle Hırmız’ın kayınbiraderi Gevriye Kul Protestan olmadığı için serbest bırakılır. Mardin’e götürülmek üzere yola çıkarılan 93 kişi Estel çıkışındaki Riş Köyünde öldürülür. Gelle Hırmız ve dört oğlu da öldürülenler arasındadır. Hadiselerde Cizreli Bişar Beg adında birinin aktif rol aldığı söylenmektedir. Başlangıçta olayın sadece Protestanlarla ilgili olduğunu sanan ve Protestan Süryanilere karşı girilen katliama biraz da aralarındaki yerel muhalefetten dolayı sessiz kalan Ortodoks çoğunluk, olayların seyri değiştikçe endişeye kapılır. İstanbul’da sarayda padişahın yanında bulunan, Paris’te tahsil görmüş Urfalı bir Süryani olan Fehmi Bey devreye sokulur, ancak telgraflar bölge postahanelerinde hasıraltı edilir. 6 Temmuz 1915 günü Midyat Müslümanlarının liderlerinden Azizkê Ağa, Süryani İsa Zetti’nin evine giderek kaymakamın kendisini çağırdığını söyler. İsa Zetti’nin akrabaları gitmesine karşı çıkarlar. Amcazadesi Gello Lahdo duvardaki tüfeği alarak İsa Zetti’ye doğrultur. Seni öldürecekler, gidersen ben seni öldürürüm der. Evden çıkan Azizkê’ye arkadan birkaç el ateş eder. Azizkê kaymakamlığa sığınır. Bu hadise bölgede hızla duyulur. Tüm Süryaniler paniğe kapılarak Midyat’ın 10 km. Kuzeyinde müstahkem bir köy olan Aynverd’e kaçmaya başlarlar. Olayların başlamasını fırsat bilen birçok kişi Süryanilerin malına ve canına göz koyar. Birçok masum Süryani öldürülür. Aynvert’e sığınanlar 62 gün boyunca direnerek teslim

¹¹ Altan Tan, *Tur Abdin’den Berriyé’ye*, Nubihar Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2011, 386.

olmazlar. Bu katliama karşı çıkan birçok Müslüman lider, Süryanilere teslim olmamalarını öğütler. Süryanileri kollayıp gözeten bölgenin ünlü ağaları, Haco Ağa, Çelebi Ağa, Serhan Ağa ve Alikê Battê'nin olaylar esnasında Harput Hapishanesi'nde tutuklu bulunmaları, yöredeki çapulcuların Hükümet kuvvetleri ile birlikte daha da rahat hareket etmelerine sebep olur.”¹² “Azizkê'nin yakınlarından Mahmud, Süryanilere, ancak Aynkâflı Şeyh Fethullah gelerek aracı olursa teslim olmalarını söyler. Şeyh Fethullah, durum kendisine iletildiğinde yerel yöneticilere güvenmediğini, kendisini alet ederek Süryanileri kandırarak öldürülmelerinden çekindiğini söyler. Kesin teminatlar verildikten sonra Şeyh Fethullah Aynverd'e gelerek çadır kurar. Süryanilerin mallarının canlarının ve namuslarının Müslümanlara haram olduğu fetvasını dört bir yana duyurarak etrafındaki akli başında âlimlerle çapulcuları engellemeye çalışır. Kürt aşiretleri de bir tek Hıristiyan kalmayınca kadar bunları imha kararı alırlar.”¹³

Şeyh Fethullah Hamidî'nin Olayların Yatıştırılmasındaki Rolü

Dönemin Osmanlı hükümeti Şeyh Fethullah'a müracaat ederek çatışmaları sona erdirmeye talebinde bulunurlar. Şeyh Fethullah, oğlunu ve 26 yaşındaki yeğeni Siddık Efendi'yi Aynverd köyünde rehin bırakır. Kürt aşiretlerine de; “benim oğlum ve yeğenim burada. Kim onlara bir kurşun atarsa bana atmış olur” diyerek ikna eder. Hıristiyanlara da taşkınlık yapmamaları uyarısında bulunur. “Daha sonra Diyarbakır'a giderek yetkililerden askerlerin ve Kürtlerin geri çekilmesini belirten bir yazılı emir alır.”¹⁴ Aynverd'de toplanan binlerce Süryani'yi, “gayrimüslimlerin malları, canları ve ırzları size haramdır, kim bu hududu aşarsa günah işler” demek suretiyle Müslümanlarla barıştırır. Ruslarla işbirliği yaptıkları gerekçesiyle Ermeniler bölgeden göç ettirilirken, Mardin'deki Süryaniler, Şeyh Fethullah'ın gayret ve fedakârlığı ile sürgünle karşı karşıya kalmaktan kurtulmuşlardır. Bu yıllarda gerçekleşen Ermeni tehciri sırasında, yörede bulunan Müslüman din adamlarından bir kısmının Hıristiyanların öldürülebileceği yönünde fetva vermelerine karşılık, buna karşı çıkan din önderlerinden birisi Şeyh Fethullah olmuştur. Böylece büyük bir fitne ve

¹² Yuhan Akay, *Midyat Gülgöze Köyünde 10.06.2014 tarihli görüşme*; Ayr. bkz. Tan, *Tur Abdin'den Berrîye'ye*, 386

¹³ Abdullah Hamidî ile Gercüş Kayapınar köyünde 02.11.2013 tarihli görüşme; Tan, *Tur Abdin'den Berrîye'ye*, 386; 1915 yılında Midyat'ın Hapsinas köyünde yaşanan olaylar için bkz. Ulutürk Muammer, “Farklı Din ve Kültürlerin Bir Arada Yaşama Deneyimi Olarak Midyat-Hapsinas (Mercimekli) Köyü”, *Uluslararası Midyat Sempozyumu Bildirileri (Mardin, 7-9 Ekim 2011)*, ed. İbrahim Özcoşar (Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012), 772-788.

¹⁴ Oktay Bozan, “Ermeni Meselesi Bağlamında Diyarbakır Süryanileri ve Turabdin İsyanları”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 25/2, (2015):193-213

katliam önlenmiş olur.¹⁵ Aynverd (Gülgöze) köyünde Süryanilerin katliama uğramasını engelleyen Şeyh Fethullah'tan başka dönemin Diyarbakır mutasarrıfı Dr. Reşit Bey'in Hıristiyan liderlerin hapsedilmesi konusundaki emirlerini yerine getirmeyen ve bu nedenle daha sonra görevden alınan Mardin Mutasarrıfı Hilmi Bey'i hatırlatmak isabetli olacaktır.¹⁶

Günümüz Süryanilerinin Şeyh Fethullah'a Saygı ve Vefası

1915'te Birinci Dünya Savaşı sürerken, asi çeteler ve mutaassıp aşiretlerin baskısına maruz kalan Süryanileri öldürmenin ve sürgün etmenin dinen uygun olmadığını ve barış içinde yaşamının gerekli olduğunu ifade eden Şeyh Fethullah, sağladığı sulh nedeniyle Midyat'taki Süryaniler, bu zata karşı büyük bir saygı duymaktadırlar. Süryani evlerinde onun fotoğrafının bulunması bir vefa örneğinin tezahürü olarak karşımızda durmaktadır.

Günümüz Süryanileri için Müslüman iki büyük kurtarıcı vardır; bunlardan birincisi Süryanileri Bizans katliamından kurtaran Hz. Ömer'dir. Bu sebeple Süryaniler kendisine Süryanicede kurtarıcı anlamına gelen *Faruko* lakabını vermişlerdir. İkinci büyük kurtarıcı ise yukarıda sözünü ettiğimiz gibi Süryanileri yağmacı çetelerin zulmünden kurtaran Şeyh Fethullah'tır. Süryanilerin büyük kısmının Avrupa'ya göç etmesi nedeniyle Şeyh Fethullah'ın ailesi ile yaklaşık 50 yıldır bir diyalog boşluğu yaşanmıştır. Son dönemlerde diyaloglar giderek artmakta ve Şeyh Fethullah'ın kabri Süryanilerce ziyaret edilmektedir.

Yaşadığı dönemde bölgenin aşiretleri arasındaki sorunları çözmesi ve derin insan sevgisiyle bir sembol haline gelen Şeyh Fethullah Hamidî, her yıl vefat yıldönümünde özellikle Midyat ve yakın çevresi ile yurt dışından gelen Süryaniler tarafından mezarı başında anılmaktadır. Bu ziyaretlerde Almanya, Hollanda, Amerika, İsveç, İsviçre, Danimarka, İspanya ve Avusturya'dan gelen kalabalık heyetler yer almaktadır. Bu çerçevede her yıl torunu Şeyh Sabahattin Hamidî'nin konağını ziyaret eden Süryaniler, 1915 yılı olaylarını anmakta ve Şeyh Fethullah'ın kabrinde koro halinde Süryanice ilahiler okuyup dualar etmektedirler. Bu ziyaretlerden birinde Almanya'dan gelen Papaz Lahdo Özkaya; "Şeyh Fethullah olmasaydı Turabdin'de Süryani ismi silinecekti. Bu diyalogun sürekli, canlı olmasını istiyoruz. Herkes

¹⁵ Abdullah Hamidî ile Gercüş Kayapınar köyünde 02.11.2013 tarihli görüşme

¹⁶ "Reşid Bey'e göre Hilmi Bey, kötü niyetli biri olarak Ermenilere müsamaha etmektedir. Bu müsamaha neticesinde bölgedeki Ermeniler, Süryaniler ve Yezidilerle birleşerek tehlike arz etmektedirler. Bu açıdan Hilmi Bey yerine Musul'dan getirttiği vilayet mektupçusu Bedri Bey'i önerir. Bu teklif üzerine Bedri Bey, Mardin mutasarrıflığına getirilir (BOA. DH. ŞFR 473/61)" detaylar için bkz. Hüseyin Kurt, "Dr. Reşid Bey'in Diyarbakir Vilayetinde Ermeni Tehcirindeki Rolü", *Külliyat-Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 7 (Nisan 2019):100

kardeştir. Yeter ki Allah'ı bilin ve onun yolundan gidin. Rahmetli şeyh Fethullah'ın bizler için yaptıkları tarih kitaplarımızda fotoğrafıyla birlikte yer almaktadır. İyi isim katiyen silinmez" diyerek minnet duygularını dile getirmiştir.¹⁷ Midyat Süryani Kültür Derneği Başkan Yardımcısı Jakop Gabriel de, "tarihimizde büyük ve ayrıcalıklı bir öneme sahip olan Merhum Şeyh Fethullah'ın yaşadığı ilim, irfan ve insanlık dolu mekâna ayak basmak zamanlama açısından ülkemizin demokratik açılım ruhuna da gayet muvafık bir ziyaret olmuştur. Bu durum köklü ve asil bir kültüre sahip Şeyh Fethullah'ın geniş insan sevgisi nezdinde bütün halklar için örnek alınabilecek yeşil bir ışık olabilir. Bu gibi diyalog faaliyetleri tüm dünya halklarına örnek olacak niteliktedir. Bu tür ziyaretler geçmişte yapılan hataların bir daha yaşanmaması için bir sur görevi görmektedir. İnsanlığın onuru için Şeyh Fethullah'ın aldığı hayati riski, evrensel örgülerle dolu olduğundan bugün dahi hayat veren, huzur veren, güven veren etkisini dolu dolu hissettirmektedir. Ne zaman ki bizler de başkası için hayatımız pahasına adalet isteme olgunluğuna erişirsek, o zaman geleceğimiz ve çocuklarımızın istikbali güvence altına alınmış olacaktır. Bizler çocuklarımıza tarihimizi ve kültürümüzü öğretirken mutlaka Şeyh Fethullah'a geniş yer veriyoruz. Onun sevgisi tüm Süryanilerin yüreğinde olduğu gibi fotoğrafı da birçok Süryani evinde asılıdır" ifadelerine yer vermiştir.¹⁸ Aynı şekilde Kayapınarlı Müslümanlar da yılda iki kez, Midyat'ın Aynverd köyü başta olmak üzere Süryanilere iade-i ziyaret yapmaktadırlar.

Sonuç

Günümüzün en önemli problemlerinden biri, etkisini giderek arttıran uluslararası şiddet eylemleridir. Yeryüzünde şiddet olaylarının bastırılmasına yönelik tedbirlerin yetersiz kalması, yaşanabilir bir dünyaya dair ümitleri zayıflatmaktadır. Öte yandan İslamofobi adı verilen ve Müslümanların ötekileştirilmesini hedefleyen süreçlerin de hız kazandığı görülmektedir. Bu temel sorunun izalesine yönelik ideal örneklerin muhataplarına anlatılmasına ihtiyacın giderek arttığı günümüzde, 1915 yılı olaylarında canı pahasına arabulucu bir görev üstlenen Şeyh Fethullah Hamidî'nin ulusal ve uluslararası planda öne çıkarılması gereği vardır. Üstelik Türkiye'de bilinmese de gerek ülkemizde gerekse yurt dışında yaşayan Süryani cemaatinin zamanımızdaki mensuplarının onun yaptıklarını asla unutmamışlardır.

¹⁷ <http://www.aktifhaber.com/suryaniler,-seyhi-mezari-basinda-andi-326319h.htm> (erişim: 10.03.2014)

¹⁸ <http://mhallemei.net/default.asp?t=4&id=171> (erişim: 10.03.2014)

Midyat ve çevresinde gelişen ve Süryanilerce seyfo adı verilen 1915 olaylarının arka planını o günün şartlarında sorgulamak gereği vardır. Asırlarca Müslüman komşularıyla iyi ilişkiler içinde yaşayan Süryaniler, Rusların desteklediği Ermenilerle birlikte hareket etmemiş olmalarına karşın gelişen olayların seyrinde Kürt aşiretlerinin baskılarına maruz kalmışlardı. Sonuç itibarıyla onlar da Hıristiyandı ve Ermenilerin Müslüman kıymına benzer bir tavır içinde olabilirlerdi. Aynverd köyünü kuşatan aşiretlerin böyle bir beklentinin başlamadan ortadan kaldırılmasına yönelik girişimi olduğunu düşündüğümüz bu olayın, Şeyh Fethullah Hamidî'nin girişimleriyle sona erdirilmiş olması son derece önemlidir. Bu girişim, ileri görüşlü bir Müslüman ilim adamının tarihte örneklerine az rastlayabileceğimiz nitelikteki özverisini göstermektedir.

Kaynakça:

BİLGE Yakup, Tur Abdin: Süryani Kilise ve Kültürünün Beşiği, Uluslararası Midyat Sempozyumu Bildirileri (Mardin, 7-9 Ekim 2011), Editör İbrahim Özcoşar (Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012)

BOZAN Oktay "Ermeni Meselesi Bağlamında Diyarbakır Süryanileri ve Turabdin İsyanları", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 25/2, (2015)

KANKAL, Ahmet, Tanzimat ve Meşrutiyet döneminde Midyat, Makalelerle Mardin I, (Tarih-Coğrafya) Editör: İbrahim Özcoşar, İstanbul, 2007

<http://mhallemi.net/default.asp?t=4&id=171>

<http://www.aktifhaber.com/suryaniler,-seyhi-mezari-basinda-andi-326319h.htm>

HAMİDİ Muhammed Sadık,

<http://Hamidiler.com/index.php?page=eserleri>

PALMER Andrew, Azizler, Katipler ve Hayatta Kalanlar, Uluslararası Midyat Sempozyumu Bildirileri (Mardin, 7-9 Ekim 2011), Editör İbrahim Özcoşar (Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012)

TAN, Altan, Tur Abdin'den Berriyê'ye, Nubihar Yayınları, İstanbul, 2011

Yüz Yüze Görüşmeler ve Görüşme Yapılan Yerler

-Muhammed Sadık Hamidî, Konya'da

-Abdullah Hamidî, Gercüş Kayapınar beldesinde

- Sabahattin Hamidî, Gercüş Kayapınar beldesinde
- Fethullah Hamidî, Batman'da
- Yuhan Akay, Midyat Gülgöze (Aynverd) köyünde

Ekler:



Ek-1: Şeyh Fethullah'ın bir fotoğrafı



Ek-2: Şeyh Fethullah'ın Gecüş Kayapınar'daki Kabri (Foto: Muammer ULUTÜRK)

(TAKDIRNAME)

Zira bu bölümün sonuna gelirken, Ayinkâfli Şeyh İbrahim oğlu Şeyh Fathullah'ın katliâm döneminde Tur'Abdin Süryanilerine yönelik gösterdiği yakın ilgiden dolayı, ona teşekkür etmeyi borç biliriz. Adı geçen muhterem zat, Osmanlı devletinin desteğiyle kürt aşiretleri tarafından zalimçesine uygulanan Hristiyan katliâmını onaylamamış ve aynı zamanda kınıyarak onlara şöyle buyurmuştu : Süryaniler: sizlere her hangi bir ar niyet beslemeksizin, gerek sizlere ve gerekse devlet'e sadık olarak devlet kanunlarına riâyet etmişlerdir. Yersiz olarak Süryanileri öldürmek haksızlık, zulum ve büyük bir barbarlıktır. Diyer bölümlerde adı geçen barış taraftarı Şeyh Fathulla, bizzat kendileri Ayinvert köyüne giderek daha fazla kan dökmeksizin barışı sağladı. Ve Kürt aşiretleri ile hükümet güçlerini Ayinvert köyünden geri çekti. Ayinvert köyünde barışı sağladığı gibi Hah, Dersalip'a da giderek oralarda de barışı sağlar ve kürt muslumanlara da şöyle demişti." Zira bir Hristiyan'ı öldüren, bir müslümanı öldürmüş sayılır, çünkü vurup öldürmek, Hristiyan, Müs üman arasında fark olmaksızın aynıdır ve katil sayılır". Ve bunlara benzer sözlerle Hristiyanlara kötülük edilmemesi için Müslümanlara ve her kes'e öğüt verip uyarırdı. Ayrıca " Hristiyan bir kimseyi öldüren lanetlidir". Böylece iyi bir intibâ bırakan Şeyh Fathullah, tüm dünyadaki, özellikle Tur'Abdin Süryanilerin kalbinden iyi haysiyetliliği unutmaksızın, öncelikle 1915 katliâmın o acı günlerini hatırladıkça iyiliği, hüsnüniyetli fedakârlığı şükranla anıyor.

Ek-3: Süryaniler tarafından Şeyh Fethullah Hamidî için hazırlanan şükran yazısı

**KUR'ÂNÎ BİR KAVRAM OLAN HİKMET VE MÜSLÜMAN
KİMLİĞİNİN İNŞASINA ETKİSİ**

Doç. Dr. Muhammet Vehbi DERELİ

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı

mvdereli@konya.edu.tr / mvdereli@gmail.com

***Al-Hikmat as a Quranic Concept and Its Impact on the Construction
of Muslim Identity***

Abstract

The purpose of this paper is to reveal the impact of the word "al-hikmat" (wisdom) used in the Qur'an twenty times on the construction of Muslim identity by focusing especially its meaning in early sources.

The word "hikmat" is one of the infinitives of the verb "hakeme". The actual meaning of this verb is to prevent in order to reform, to prevent someone. "Wisdom", which is mentioned twenty times in 19 verses in the Qur'an, is mentioned twice in succession in verse 269 of Surat al-Baqara. It has been used eight times alone and once attributed to the expressions of al-mulk (proprietary) and ayatullah. It is mentioned in ten places along with the word Book. On the other hand, it came as a master in eighteen places and as necra in two places.

The first systematic Arabic dictionary author al-Khalil b. Ahmed states that the place where the word wisdom revolves around is the triangle of justice, knowledge and tolerance. The word "wisdom" has many meanings in the Qur'an, such as knowledge and deeds, judgments, prophethood, righteous and proper words, the Qur'an, the Bible, the Psalms, and the ahkâm (sunnah) of these books.

In some verses of the Qur'an it is mentioned that other Prophets were given wisdom together with the Book. Therefore, the wisdom mentioned in these verses must be something separate from the Book. Accordingly, in the relevant verses, it refers to a knowledge or practice given to the prophet by Allah. In other words, it can be the judgment, declaration or practice belongs to the "Book". All this can be correspond to the word the "shari'a". Starting from this, in some verses "wisdom" given to the Messenger of Allah will also refer to the judgments of the Messenger of

Allah or his Sunnah in general. The wisdom which was sent to the Prophet and which he taught to people should be understood as the Sunnah in the meaning of the Qur'an's transforming into life in the seven verses of the Qur'an. Especially, "wisdom" in the sense of Rasulallah's practices and sunnah has drawn the coordinates of the correct understanding of the Qur'an and made a very important contribution to the construction of Muslim identity. Therefore, wisdom, which is a Qur'anic concept, has an active role in the construction of Islamic identity in Muslim societies by pointing to learning of the religion with a correct method.

Keywords: *al-hikmat (wisdom), Arabic language, Qur'an, Muslim identity*

Giriş

*Hikmet lâfzı Kur'an-ı Kerim'de on dokuz âyette yirmi kez geçmektedir. el-Bakara 2/269. âyette ardı ardına iki defa zikredilmiştir. Kur'an'da sekiz defa tek başına (el-Bakara 2/269 (iki kez), el-İsrâ 17/39, en-Nahl 16/125, Lokman 31/12, Sa'd 38/20, ez-Zuhuruf 43/63, el-Kamer 54/5), birer defa el-mülk (el-Bakara 2/251) ve âyâtullah (el-Ahzâb 33/34) ifadelerine atfedilerek kullanılmışken; on yerde de *Kitap* ile beraber zikredilmiştir (el-Bakara 2/129, 151, 231, Âl-i İmrân 3/48, 81, 164, en-Nisâ 4/54, 113, el-Mâide 5/110, el-Cum'a 62/2). Diğer taraftan on sekiz yerde marife olarak (elif-lâm takısı ile) yer alıp; iki yerde ise nekra gelmiştir (Âl-i İmrân 3/81; el-Kamer 54/5).*

"Hikmet" kelimesinin tek başına geçtiği âyetlerin hemen hepsinin - Bakara sûresindeki kullanım dışında- Mekkî oldukları dikkat çekmektedir. Hikmet'in, *el-Kitâb* ve *âyâtullah'a* atfedilerek geçtiği on bir âyetin tamamı ise Medenî'dir. Bu durum da "hikmet" in, müşterek bir kavram olduğu ve geçtiği bağlama göre temel manasıyla ilintili birçok anlam taşıdığına delildir.

1. "Hikmet" Kelimesinin Sözlük Anlamları

Hikmet, sulâsî mucerred 1. baptan gelen "hakeme" fiilinin mastarlarından biridir. Bu fiilin asıl anlamı, "islah etmek amacıyla engellemek, birine mani olmak" demektir. Yani bir kimsenin zulmüne, haksızlık yapmasına mani olmaktır.¹ Hakemtuhû denilince "onu hikmetle engelledim" manâsı anlaşılır.

¹ EBŪ ABDİRRAHMAN EL-HALİL B. AHMED EL-FERÂHİDÎ, "HAKEME", KİTÂBU'L-'AYN-MURATTEBEN ALÂ HURŪFİL-MU'CEM, THK. ABDULHAMİD HİNDÂVÎ (BEYRUT: DÂRU'L-KUTUBİ'L-İLMİYYE, 2003), 1: 343; EBU'L-HUSEYN AHMED B. FÂRİS B. ZEKERİYYÂ, "HAKEME", MU'CEMU MEKÂYİSİL-LUGA (BEYRUT: DÂRU'L-FİKR, 1979), 2: 91.

Bir şeye hükmetmek ise onun hakkında “O, şöyledir yahut şöyle değildir” şeklinde karar vermektir.² Yani o karar, başkalarının rastgele tasarruflarını kısıtlamakta, onların hakkaniyete aykırı davranmalarına mani olmaktadır. Dolayısıyla bu temel mana (engel, mani olma), aslında bu kökten türeyen birçok mastar ve kelime de az veya çok söz konusudur. Mesela “ihkâm ve istihkâm” gibi aynı kökten gelen mezîd bapların mastarları da sağlam ve güvenilir olmayı ifade eder. Birini hakem tayin etme anlamındaki “tahkîm” de yine bu köktendir.³ Yani aslında bu kelimelerde de “mani olmak” anlamı esastır. Bir şeyi, onun yıkılmasına engel olacak şekilde sağlam yapmak ihkâm ve istihkâmdır. Böyle yapılara da zaten “muhkem bina, muhkem kale” denir. Aynı kökten gelen “ihtikâm” ise bir şeyde kişinin hükmünün geçmesi, tasarruf sahibi olması demektir. Yani o malda başkasının tasarrufta bulunmasına mani bir durum vardır.

Kalb sistemini esas alan ve aynı zamanda ilk sistematik Arapça lugat olan *Kitâbu'l-'Ayn*'ın müellifi el-Halîl b. Ahmed el-Ferahidî (ö. 175/791), *hikmet* kelimesinin dönüp dolaştığı yerin adalet, bilgi ve müsamaha (hilm) üçgeni olduğunu; yani “hikmet”in bu üç kaynaktan beslendiğini ifade eder.⁴ Bir kişi hikmet sahibi yani hakîm (bilge) olduğunda “tecrübeleri onu sağlamaştırdı.” denir. Bu da “Yaşadıkları, onu yanlış ve haksız davranmaktan alıkoydu. Onu hem bilgece ve adilane hem de halîm olarak davranmaya sevk etti” demek olur. Hikmet de aynı temel anlam olan “alıkoyma” manasını ihtiva eder. Nitekim İbn Fâris (ö. 395), hikmetin kişiyi ve toplumu cehaletten alıkoyduğu tespitinde bulunur.⁵

“*Hakeme*” fiilinin, özellikle sulâsî mucerred fiillerden lazım (geçişsiz) fiillerin yer aldığı beşinci baptan da bir başka kullanımı vardır ki o da “hikmet ehli olmayı, hakîmane/ârifane davranmayı, bilgeliği” ifade eder.⁶

2. "Hikmet" ile Aynı Kökten Gelen Bazı Kelimeler

“Hikmet” kelimesinin kökü olan “hakeme”den dilimize geçmiş ve halen yaygın olarak kullanılan birçok kelime vardır. “Hüküm, hakem, hâkim, mahkûm, mahkeme, muhakeme, hükûmet, hükmen” bunlardan bazılarıdır. Ayrıca “hükmetmek, hükümlü, hükümdar, hükümlü” gibi Farsça veya Türkçe eklerle kullanılan pek çok kelime de söz konusudur.

² EBU'L-KASIM EL-HUSEYN B. MUHAMMED B. EL-MUFADDAL RÂGIB EL-ISFEHÂNÎ, “HAKEME”, *EL-MUFREDÂT Fİ GARİBİ'L-KUR'AN* (İSTANBUL: 1986), 181.

³ *Kitâbu'l-'Ayn*, 1: 343.

⁴ *Kitâbu'l-'Ayn*, 1: 343.

⁵ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, 2: 91

⁶ Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, “*Hakeme*”, *Esâsu'l-belaga*, *Thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd* (Beyrut: 1998), 1: 206.

Muhkem kale, dilimizde de kullanılan ve aşılmaz, korunaklı, sağlam, içindekileri dışarıdan gelecek saldırılara karşı koruyan ve dışarıdan gelecek saldırılara mani olan kale demektir. Hükümet kelimesi de yetki sahibi olmayı ifade eden ve halen çok yaygın bir şekilde kullanılan bir başka kelimedir. Hüküm veren, arabuluculuk yapan kişi hakemdir. Hüküm verilen yer olan mahkemede hükmetme yetkisine sahip olan kişi hâkimdir, hüküm giyen (hükümlü) de mahkûmdur. Kişinin karar vermek, sorunu çözmek için çıkar yol araması ise muhakemedir...

Hüküm ve hikmet, aynı kökten oldukları halde aralarında fark vardır. “Hüküm”, “hikmet”ten daha kapsamlı olduğu halde; hikmet, ona göre daha özel bir anlam taşır. Hikmet, bir anlamda verilen hükümle problemi halletmek ve arayışı düzeltmektir. Bilgece davranmaktır. Buna göre şöyle söylenebilir: Her hikmet, bir hükümdür. Ancak bunun aksi söylenemez.⁷

3. "Hikmet" Kelimesinin Kur'an'daki Karşılıkları

Hikmet, müşterek bir lâfızdır. Birden çok anlama gelebilmektedir. Kur'an'da da, geçtiği yerlere göre farklı anlamlar taşır. *Hikmet*, Kur'an'da *ilim ve onunla amel, hüküm, nübüvvet, doğru ve yerinde söz, Kur'an, İncil, Zebur ve bu kitaplara ait ahkâm (sünen)* gibi pek çok anlama gelebilecek şekilde yer almış, geniş kullanım alanı olan bir kelimedir.⁸

Hikmet kelimesinin bir anlamı da, *ilim ve akıl ile doğruya ulaşmak* demektir. Allah (c.c.) hakkında kullanıldığında “O'nun her şeyi bilmesi ve en mükemmel şekilde var etmesi” anlamlarını çağrıştırır. İnsan için kullanıldığında ise “var olanı bilmek ve her şeyin hayırlı olanını yapmak” gibi anlamlar taşır. Kur'an'da Lokman'a verildiği bildirilen hikmet (Lokman 31/12) de bu manâdadır.⁹

Kur'an'da Peygamberlere verildiği söylenen *hikmet*, öncelikle o peygambere verilen Kitab'ı çağrıştıracaktır. Örnek olarak, Davud'a (a.s.) verildiğinden bahsedilen hikmet (Sa'd 38/20) hakkında öncelikle Zebur manâsı düşünülecektir. İsa (a.s.) hakkında ise (ez-Zuhruf 43/63) İncil akla gelecektir. Ancak Kitapla birlikte onlara bir de “hikmet”in verildiği ifade edilen âyetler vardır:

“İbrahim ailesine Kitab ve hikmeti verdik, onlara bir de hükümlerlik bahsettik” (en-Nisâ 4/54).

⁷ Ragıb, *el-Mufredât*, 182.

⁸ Muhammet Vehbi Dereli, *Problematik Açıdan Kur'an-Sünnet İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 44.

⁹ *el-Mufredât*, 181.

“Hani Allah, Peygamberlerden “Size Kitap ve hikmet verdikten sonra yanınızdakileri tasdik eden bir peygamber geldiğinde ona mutlaka inanıp yardım edeceksiniz!” diye söz almıştı” (Âl-i İmrân 3/81).

Bu âyetlerde sözü edilen “hikmet”, Kitap’tan ayrı bir şey olmalıdır. Çünkü Arap dili açısından “vav” harfiyle yapılan atıf, atfedilenlerin birbirinden farklı fakat bir noktada müşterek olmalarını gerektirir.¹⁰

Buna göre, yukarıdaki âyetlerde “hikmet”, Allah katından peygambere verilen bir bilgidir. Kitabın yanı sıra verilen bir ilimdir. Bu da o Kitaba ait ahkâm, beyân ya da uygulama olabilir. Bütün bunlar da “şeriat” kelimesiyle karşılanabilir.

Bu yaklaşımı destekleyen delillerden biri de yine bir Kur’an kavramı olan “el-furkan”dır. Yukarıdaki âyetlerde geçen hikmet kelimesine yüklenen anlamlar, Kur’an’ın şu âyetindeki *el-furkan* hakkında da düşünülebilir:

“Hani bir zamanlar Musa’ya, doğru yolda gidesiniz diye Kitabı ve “Furkan”ı vermiştik” (el-Bakara 2/53).

Bu âyette geçen ve esasen hak ile batılı ayıran şey anlamına gelen “el-Furkan”ın –yine dildeki atıf kuralı sebebiyle- Hz. Musa’ya verilen Kitap’tan ayrı bir şey olması uygun olacaktır. O halde şöyle demek mümkündür: Peygamberlere gelen vahiy, onlara verilen Kitap’tan ibaret değildir. Onlara Kitap’tan başka birtakım ilimler ya da hükümler de indirilmiştir. Bu bir bakıma vahy-i gayr-ı metluv tabirini de akla getirmektedir. İlgili yerlerde *hikmet* ve *furkan* lâfızlarının buna işaret ettiği söylenebilir.¹¹

4. "Hikmet" Kelimesinin Müslüman Kimliğinin İnşasına Etkisi

Peygamberlere verilenin sadece Kitap’tan ibaret olmadığı sabit olunca, Kur’an’da Rasûlullah’a (s.a.v.) verildiği belirtilen "hikmet" in de Rasulullah’ın Sünneti’ne de işaret ettiği sonucuna varılacaktır. Bu âyetlerden birinde “hikmet” lâfzının âyâtullah (Allah’ın âyetleri) ifadesine atfedildiğini, diğerlerinde ise “Kitab” a atfedildiği göze çarpar. Farklı olan âyet, Ahzâb sûresindedir:

“(Ey Peygamber hanımları!) Evlerinizde okunan Allah’ın âyetlerini ve hikmeti hatırlayın!” (el-Ahzâb 33/34).

Bu âyette geçen hikmet, Allah Rasûlü’nün (s.av.) verdiği hükümler yahut genel manâda O’nun Sünnet’i anlamında olmalıdır.¹² Arap dili açısından

¹⁰ Bk. Ebu'l-Bekâ Abdullah b. el-Huseyn el-Ukberî, *el-Lubâb fî 'ileli'l-binâi ve'l-i'râb* (Beirut-Dimeşk: 1416/1995), 1: 416.

¹¹ Dereli, *Problematik Açından Kur'an-Sünnet İlişkisi*, 45.

¹² Bk. Ebu'l-Fidâ' İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, (Kahire: Dâru't-Turâs, 1980), 3: 486.

burada hikmetin, Kur'an olarak anlaşılmasının mümkün olmayacağı yukarıda ifade edilmişti. Ayrıca genellikle kendisine itaatten hemen sonra Rasûlü'ne itaati emreden Allah (c.c.), benzer şekilde bu âyette Kur'an'dan sonra Rasûl'e itaate karşılık olacak tarzda "hikmet"i zikretmiştir. İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) de dikkat çektiği üzere burada olduğu gibi Kitap ve hikmeti bir arada zikreden âyetlerde hikmet, sünnete de işaret etmektedir.¹³ Yani hikmet, bir anlamda "Kitab'ın amacına uygun hareket etme metodu" olarak anlaşılabilir.¹⁴ Bu da gösteriyor ki Rasûlullah (a.s.), diğer peygamberlerde olduğu gibi Allah'tan (c.c.), Kitab'ın haricinde bir bilgi daha almıştır. Bu ise, Kitab'ı açıklama, destekleme, yine onun verdiği yetki sayesinde Kur'an'a uygun hükümler koyma ve Kitab'ı uygulayıp hayata geçirmenin ete- kemiğe büründüğü model hayatı yansıtmaya gibi işlevleri olan Sünnet ile ifade edilebilir.

Burada Kitap ve "hikmet"in yan yana zikredildiği diğer âyetlere de değinmek uygun olacaktır. Bu âyetlerden ikisi "hikmet"in Kur'an gibi Allah katından indirildiğini ifade etmektedir. Şöyle ki:

"Allah'ın sizin üzerinizdeki nimetini, kendisiyle öğüt vererek size indirdiği Kitab'ı ve hikmeti hatırlayın!" (el-Bakara 2/231).

"Allah sana Kitab'ı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğini öğretmiştir" (en-Nisâ 4/113).

Konuyla ilgili diğer dört âyetin mealleri de şöyledir:

"(İbrahim ve İsmail) Ey Rabbimiz! Onlara kendi içlerinden Sen'in âyetlerini kendilerine okuyacak, onlara Kitap ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir elçi gönder!" (el-Bakara 2/129).

"Nitekim kendi içinizden, size âyetlerimizi okuyan, sizi arındıran, size Kitab'ı, hikmeti ve bilmediklerinizi öğreten bir Rasûl gönderdik" (el-Bakara 2/151).

"İçlerinden, kendilerine Allah'ın âyetlerini okuyan, kendilerini temizleyen, onlara Kitap ve hikmeti öğreten bir Peygamber göndermekle Allah, mü'minlere büyük bir lütufta bulunmuştur" (Âl-i İmrân 3/164).

"Ümmîler arasından kendilerine âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara Kitap ve hikmeti öğreten bir Peygamber gönderen O'dur" (el-Cum'a 62/2).

Bu âyetlerde Rasûlullah'ın (s.a.v.) vasıflarından bazıları ifade edilmiştir. Bunlar:

¹³ Krş. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmîyye, ts.), 78-79.

¹⁴ Bk. Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Sünnet'in Anayasal Konumu*, çev. Durmuş Bulgur – H. Zaferullah Dâudî (Konya: 1997), 53.

1-0, kendisi gibi ümmî olan insanlar arasından seçilmiş bir peygamberdir.

2-Muhataplarına Allah'ın âyetlerini aktarıp okuyan biridir.

3-Kendisine tâbî olan insanları inkâr ve günah bataklıklarından temizlemiştir.

4-Getirdiği Kitab'ı aynı zamanda insanlara öğretmiştir, anlatmıştır.

5-Kitap'tan başka bir de hikmeti öğretmiştir.

6-Allah'ın verdiği bilgilerle, insanlara bilmediklerini açıklamıştır.

7-Bu özellikleri taşıyan bir Peygamber, her yönüyle insanlığa Allah'ın sunduğu bir modeldir, armağandır.

Âyetlerden anlaşılıyor ki Rasûlullah'a (s.a.v.) Kitap ile birlikte hikmet de indirilmiştir. O, Kur'an'ın yanı sıra hikmeti de ashabına öğretmekteydi. O'nun Kur'an'ın haricindeki hüküm ve tasarruflarına *Sünnet*'ten başka bir isim verilmediğine göre; "hikmet", Kur'an'ın yedi âyetinde öncelikle Kur'an'ın yaşantıya dökülmüş hali anlamında Sünnet olarak anlaşılmalıdır.

Özellikle Rasûlullah'ın uygulamaları ve sünneti anlamıyla "hikmet", adeta Kur'an'ın doğru anlaşılmasının koordinatlarını çizmiş ve Müslüman kimliğinin inşasına çok büyük bir katkı sağlamıştır. Kur'an'ı ve dolayısıyla dini anlamada Peygamber'e itaati, onu örnek olmayı emreden bizzat Kur'an'dır. Peygamber'e tabi olmanın gereğine işaret eden kırk beş kadar âyetten biri şöyledir: "Rasûl'e itaat eden, Allah'a itaat etmiş olur" (en-Nisâ 4/80).

Dolayısıyla Kur'an'ın inanç, ibadet, ahlâk, muamelât, munâkehât, ukûbât gibi temel konulara dair âyetleri, Sünnet sayesinde tam olarak anlaşılabilmiştir. Kur'anî bir kavram olan "hikmet", de dinin doğru kaynaklardan ve doğru bir yöntemle öğrenilmesine işaret etmek suretiyle Müslüman toplumlarda İslâmî kimliğin inşa edilmesinde etkin bir role sahiptir. Tarih boyunca ortaya çıkan pek çok dini gruba bakıldığında, aşırılığın en temel sebebinin Sünnet'i görmezden gelme veya ihmal etme olduğu görülecektir. Müslümanların ayrışmasına yol açan unsurların başında Kur'an'a parçacı yaklaşımın yanı sıra sadece Kur'an ile yetinerek sahih hadislerin dikkate alınmayışı gelir.

Kur'an'ı anlarken yine önce Kur'an'ın diğer âyetlerine bakma ilkesinin öğreticisi de bizzat Allah'ın Rasûlü'dür. Mesela "İman edip de imanlarına zulüm karıştırmayanlar var ya, işte emin olma hakkı onlar içindir ve doğru yola iletilmiş olanlar da onlardır." (el-En'âm 6/82) âyeti inince, "İçimizde nefesine zulmetmeyen kim var?" diye düşünen Rasûlullah'ın (s.a.v.) ashabına

bu durum ağır gelmişti. Bunun üzerine Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurdu: “Zannettiğiniz gibi değil, buradaki zulüm, şirkdir. Lokman’ın, oğluna dediğini işitmediniz mi?” “Evlâdım, sakın Allah’a ortak koşma! Çünkü şirk kesinlikle büyük bir zulümdür” (Lokman 31/13; Buhârî, tefsîru sûreti’l-En’âm, 3; Tirmizî, tefsîru sûreti’l-En’âm). Rasûlullah (s.a.v.) böylelikle, âyeti başka bir âyetle tefsîr etmiş ve yanlış anlamaların önüne geçmiştir.¹⁵

Kitap ve “hikmet”in yan yana zikredildiği âyetlerden yalnızca ikisine değinilmedi. Bunlar, Âl-i İmrân 3/48 ve Mâide 5/110. Buralarda Hz. İsa’ya (a.s.) öğretilen “Kitâb” ve “Hikmet”ten söz edilir. Bu âyetlerde de *Hikmet*, Peygamber’e verilen ek bir bilgi, açıkçası Kitâb’ı doğru anlama ve uygulama yeteneğidir ki, buna da Peygamber’in Sünneti denebilir. Bu âyetlerde geçen *el-Kitâb* ise vahyi bütünüyle ifade etmektedir. Devamında gelen Tevrat ve İncil de onu tafsil etmektedir.

Buna göre “hikmet” kelimesi müşterek bir kavram olup, geçtiği bağlama göre temel manasıyla az veya çok alakalı birçok anlam taşımaktadır. Çünkü tek başına geçtiği âyetlerin birçoğu Mekke döneminde inmiştir. Dolayısıyla herhangi bir kelimeye atfedilmeksizin tek başına geçtiği âyetlerde akli ve bilgiyi kullanarak zulme, haksızlığa mani olacak anlayışı, bilgeliği, irfanı ve bu doğrultuda hüküm vermeyi ifade etmektedir. Hikmet’in, *el-Kitâb* ve *âyâtullah’a* atfedilerek geçtiği on bir âyet ise Medine döneminde inmiştir. Buralarda ise öncelikle peygamberlere verilen vahyin, kitabın açıklayıcısı olan ahkâmı, dolayısıyla Sünnet’i ifade ettiği söylenebilir. Dolayısıyla Sünnet, sahih bir İslâmî kimliğin inşasında çok önemli bir yere sahiptir. Çünkü sahih hadisler, Kitab’ı doğru anlayıp uygulamayı, yani doğru dini oluşturur. Uydurma rivayetler de bid’at ve hurafelerle örülü olumsuz bir dindar kimliğine yol açmaktadır. İnanan insanların da sahih sünnet üzere kurulan bir Müslüman kimliğine sahip olmaları ve hayatlarında bunu temsil etmeleri esastır.

5. İmam Şâfi’î’nin “Hikmet” Kelimesine Yaklaşımına Dair Bir Değerlendirme

Sözün burasında Kur’an’da hikmet kavramı denilince hemen gündeme gelen ve genellikle yanlış anlaşıldığını düşündüğümüz bir hususa kısaca işaret etmek istiyoruz. Bilindiği üzere İmam Şâfi’î (ö. 204/819) Kur’an’da geçen “hikmet” ifadesinin Sünnetle açıklanmasını en çok savunanlardan birisidir. Ancak gördüğümüz kadarıyla o, iddiaların aksine bu anlayışı kendine has orijinal bir yorum olarak sunmuş da değildir. Aksine o, “İlim ehlinde olup, benim de itibar ettiğim kişilerden, “Hikmet”ten kastın,

¹⁵ Bk. Dereli, *Kur’an-Sünnet İlişkisi*, 97-98.

Rasûlullah'ın Sünneti olduğunu işittim." demekle bu görüşü başkalarından duyduğunu açık bir şekilde belirtmiştir.¹⁶ Zaten pek çok tefsirde "hikmet" in Sünnet anlamına geldiği şeklindeki görüş, ilk olarak tâbîinden Katâde'ye (ö. 117/735) nispet edilmektedir.¹⁷

Şâfiî, yine sanılanın aksine Kur'an'da geçen tüm "hikmet" lâfızlarının "Sünnet" demek olduğunu da iddia etmemektedir. Çünkü o ünlü *Risâlesinde* "hikmet" in Sünnet olduğunu ifade ettikten sonra buna dair âyetlerden yalnızca yedisini zikretmiş ve bu âyetler açısından Hikmet'in Sünnet anlamına geldiğini dile getirmiştir.¹⁸ Görüşünü desteklemek için de "hikmet" in bu âyetlerde Kur'anla birlikte zikredildiğini ifade etmiştir.

Dolayısıyla Şâfiî'nin bu görüşü üzerine Kur'an'da Kitap ile yan yana zikredilen, ancak Sünnet anlamı verilmesi mümkün olmayan yaklaşık on âyetin bulunduğunu söylemenin¹⁹ haklı bir gerekçesi olamaz.²⁰ Böyle bir ifade, Muhammed el-Gazzâlî'nin (ö. 1996) *Keyfe nete'âmeli ma'a'l-Kur'âni'l-Kerîm*²¹ adlı eserinden aktarılmıştır. Ancak adı geçen eserde de iddia edilenin aksine sadece *Kur'an'da yaklaşık on yerde geçen hikmet, Sünnet olamaz*, denilmiştir. Yukarıdan itibaren ifade edildiği üzere "hikmet" in Kur'an ile yan yana zikredildiği âyetlerin toplam sayısı zaten ondur. Bunun dışında tek bir âyette de "hikmet" *âyâtullah* ifadesi ile yan yana zikredilmiştir. Yani Şâfiî, Kur'an'da geçen bütün hikmet kelimelerinin sünneti ifade ettiği iddiasında değildir.

Sonuç

"Hikmet" lâfzı, "*hakeme*" fiilinin masterlarından biridir. Bu fiilin en temel anlamı, "*islah etmek amacıyla engellemek, birine mani olmak*" demektir. Kur'an-ı Kerim'de on dokuz âyette yirmi kez geçen "hikmet", on yerde *Kitap* kelimesi ile beraber zikredilmiştir. İlk sözlük kaynaklarına bakıldığında "hikmet" kelimesinin dönüp dolaştığı yerin adalet, bilgi ve müsamaha (hilm) üçgeni olduğu söylenebilir.

"Hikmet", müşterek bir kavram olup, Kur'an'da geçtiği yerlerde *ilim ve onunla amel, hüküm, nübüvvet, doğru ve yerinde söz, Kur'an, İncil, Zebur ve bu kitaplara ait ahkâm (sünnet/sünen)* gibi pek çok anlam ihtiva etmektedir.

¹⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 78.

¹⁷ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el- Kurtubî el-Ensârî, *el-Câmi' li ahkâmi 'l-Kur'an* (Beyrut: 1987), 2: 131; Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir* (Beyrut: 1997), 6: 454; Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelûsi, *el-Bahru'l-muhît* (Beyrut: 1993), 1: 563 vb.

¹⁸ *er-Risâle*, 77-78.

¹⁹ Bk. M. Hayri Kırbaçoğlu, "İmam Şâfiî'nin "Risâle"sinin Hadis İlmine Etkileri", *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997): 90.

²⁰ *Derele, Problematik Açından Kur'an-Sünnet İlişkisi*, 49.

²¹ *Kur'an'ı Anlamada Yöntem adıyla çev. Emrullah İşler* (Ankara: 1993), 172-173.

Yani ilgili âyetlerde temel manasıyla az veya çok ilintili birçok anlam taşımaktadır. Bir başka kelimeye atfedilmeden kullanıldığı âyetlerin birçoğu Mekki'dir ve buralarda daha genel bir anlam ihtiva etmektedir. Bu anlam ise akli ve bilgiyi kullanarak haksızlığı engellemeyi, bilgeliği, irfanı ve bu doğrultuda hüküm vermeyi ifade eder. Ancak Kur'an'ın bazı âyetlerinde diğer Peygamberlere Kitapla birlikte bir de "hikmet" verildiğinden söz edilmesi, bu âyetlerde sözü edilen "hikmet" in, Kitap'tan ayrı bir şey olması sonucunu doğurmaktadır. Hikmet'in, *el-Kitâb* ve *âyâtullah'a* atfedilerek geçtiği on bir âyet, Medine döneminde inmiş olup, kelimenin buralarda öncelikle peygamberlere verilen kitabın açıklayıcısı olan ahkâmı, dolayısıyla Sünnet'i ifade ettiği söylenebilir. Hz. Peygamber'e indirilen ve onun da insanlara öğrettiği "hikmet", Kur'an'ın yedi âyetinde (el-Bakara 2/129, 151, 231, Âl-i İmrân 3/164; en-Nisâ 4/113; el-Ahzâb 33/34; el-Cum'a 62/2) öncelikle Kur'an'ın yaşantıya dökülmüş hali anlamında bütün işlevleri ile birlikte Sünnet olarak anlaşılmalıdır.²² Fakat buralarda da "hikmet" in sadece ve kesinlikle Sünnet olduğunu iddia etmek doğru olmayacaktır. Kanaatimizce Sünnet, bu manâlar içerisinde en başta anlaşılması gereken anlam durumundadır.

İmam Şâfiî, Kur'an'da geçen "hikmet" kelimesinin Sünnetle açıklanmasını en çok savunanlardan biri olsa da, sanılanın aksine bu anlayışı kendine has orijinal bir yorum olarak ortaya koymuş değildir. Yine o, bazılarınca iddia edilen aksine Kur'an'da geçen tüm "hikmet" lâfızlarının "Sünnet" demek olduğunu da savunuyor değildir. Sadece "hikmet" in bir anlamının da Sünnet olduğunu belirttikten sonra buna dair yalnızca yedi âyet zikretmiş ve bu âyetler açısından Hikmet'in Sünnet anlamına geldiğini dile getirmiştir.

Böylelikle Sünnet, sahih bir İslâmî kimliğin inşasına doğrudan tesir etmiştir. Zira sahih hadisler, Kitab'ı doğru anlayıp uygulamayı, yani doğru dini oluştururken; uydurma rivayetler ise bid'at ve hurafelere boğulmuş, yanlış bir dindar kişiliğine yol açmaktadır. Müslüman toplumların, sahih

²² Bu görüşü benimseyen müfessirlere örnek olmak üzere bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an* (Beyrut: 1992), 2: 496 (el-Bakara 2/231. âyetin tefsiri), 12: 89 (el-Cum'a 62/2. âyetin tefsiri vb.); Zemahşeri, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmızı't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 1: 427, 4: 517; Râzî, *Tefsîr*, 4: 123; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3: 157; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1: 564; Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecme'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Mektebetu'l-Hayat, ts.), V, 139, *el-Ahzâb 33/34* 'ün tefsiri gibi.

sünnet üzere kurulan bir Müslüman kimliğine sahip olmaları ve hayatlarında bunu temsil etmeleri esastır.

Rasulullah'ın uygulamaları ve sünnetine işaret etmesi yönüyle "hikmet", ait olduğu "hakeme" kökünün sözlükteki en temel anlamı olan "ıslah etmek için mani olma" anlamını da tam manasıyla yansıtmaktadır. Adeta dinin yanlış yorumlanmasının önüne set çekmiş, Kur'an'ın doğru anlaşılmasının koordinatlarını çizerek, doğru kaynaklardan beslenen bir Müslüman toplumun inşasına büyük destek olmuştur. Kitapla beraber "hikmet" in indirilmesi, Peygamber'in görevinin yalnızca Kitab'ı tebliğden ibaret olmadığı en büyük delillerindendir. "Hikmet", dinin doğru bir yöntemle öğrenilmesine işaret ederek, ayrışma ve aşırılıklardan arınmış bir İslami kimliğin oluşumuna katkı sağlamıştır.

Son olarak, Kur'an'da "kitab" ile birlikte geçen "hikmet" ifadelerinin Sünnet'in Kur'an ile temellendirilmesi ve onun hem Kur'an'ın tefsirinin hem de dinin ikinci kaynağı olmasına hizmet etmesi bakımından özel bir yere sahip olduğunu ifade etmek uygun olacaktır.

Kaynakça

Dereli, Muhammet Vehbi. *Problematik Açıdan Kur'an-Sünnet İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsi. *el-Bahru'l-muhît*. Beyrut: 1993.

Ferâhidî, Ebû Abdirrahman el-Halîl b. Ahmed. "Hakeme". *Kitâbu'l-Ayn-muratteben alâ hurûfi'l-mu'cem*. Thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

Gazzâlî, Muhammed. *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*. Çev. Emrullah İşler. Ankara: 1993.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ. "Hakeme". *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmail b. Ömer el-Kuraşî ed-Dımeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Kahire: Dâru't-Turâs, 1980.

Kırbaşoğlu, M. Hayri. "İmam Şâfi'nin "Risâle"sinin Hadis İlmine Etkileri". *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997).

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. Beyrut: 1987.

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Sünnet'in Anayasal Konumu*. Çev. Durmuş Bulgur-H. Zaferullah Dâudî, Konya: 1997.

Râgıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed. "Hakeme". *el-Mufredât fi garîbi'l-Kur'an*. İstanbul: 1986.

Râzî, Fahrüddîn. *et-Tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: 1997.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an*. Beyrut: 1992.

Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen. *Mecme'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: Mektebetu'l-Hayat, ts.

Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullah b. el-Huseyn. *el-Lubâb fi 'ileli'l-binâi ve'l-i'râb*. Beyrut-Dimeşk: 1416/1995.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. "Hakeme". *Esâsu'l-belâga*. Thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrut: 1998.

----- . *el-Keşşâf an hakâiki gavâmızı't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.

DEĞERLER EĞİTİMİNİN BENLİK İNŞASINDAKİ ROLÜ

Dr. Öğr. Üyesi Musa TURŞAK

Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi

tursakmusa6@hotmail.com

THE ROLE OF VALUES EDUCATION IN SELF BUILDING

ABSTRACT

It is a known fact that the only being with a self within the existing beings is human and very fond of the human self. The self is a phenomenon suitable for development. In this study, the environmental factors affecting the development of the self and the accepted values of the society in the role of self-construction are discussed.

The aim of this study is to deal with the individual's lifelong self-formation, especially in childhood and youth, where mental and physical development is rapid. Self-perception is the totality of one's self-perception, self-perception, self-perception, self-perceptions that begin to occur from the age of two and continue throughout life, which can be shaped as positive or negative.

We define a state of conscious awareness of o a person as self. The self-consciousness is a synthesis of the real self that expresses what the person is already, and the ideal self that expresses what kind of person a person should be and how it is recognized by the environment. The main purpose of this synthesis is to train a good person. But the most important thing is to know how to raise a good person.

The individual has to acquire the necessary knowledge, skills and understanding in order to take his place in the social life. This is only possible with good and planned education. Education refers to both giving and teaching information and transforming the given information into behavior. Ideal education is a process that gives people common feelings. All individuals, especially children, are provided with common emotions, thoughts and consciousness through education. Education; should be given with a common understanding and awareness in the family, school, environment and media. It is not possible to reach common feelings and common values without storing information and transforming this information into behavior.

Keywords: *Self, Value, Education, Character.*

Giriş

Allah Teala'nın kainatı yaratmasındaki temel gayesi insandır. Yani gaye varlık insandır. İnsanı ulvi bir gaye için yaratan Allah Teala, ondan, kendisine yakışır güzel davranışlar sergilemesini istemesi kadar doğal bir şey yoktur. Her şeyi bir gaye ve hikmete binaen yaratan Allah, yeryüzünde yetkin kıldığı¹ bu müstesna varlığı, yaratılış gayesine uygun davranmasını sağlayabilecek donanıma uygun yaratmıştır. Bu donanım, insanın hem ontik/fitri hem de epistemik/bilgisel yapısında potansiyel olarak mevcuttur. Bu donanımlardan biri de, aklın verilerinden istifade ederek iyi ile kötüyü birbirinden ayırmayı sağlayan, farkı fark etme yani eleştirel düşüncedir. Zira Allah, kendi sıfatlarından belli oranlarda ödünç olarak verdiği insandan, bu sıfatları kullanarak, vahiyle belirlenmiş olan sorumluluklarını yerine getirmesini istemiştir.² Yaratılış gayesini özetleyen bu sorumluluk bilinci, bütün toplumları ilgilendiren temel ahlakî, sosyal ve içtimâî konulardır.

İlahi iradenin tecellisi ile en başta düşünülen olay gerçekleşmiştir. Yani Adem'i yeryüzüne halife olarak görevlendirmek isteyen Yüce Allah, onu yaratarak bu vazifeyi ona vermekle, ona verdiği değeri göstermek suretiyle onurlandırmıştır.³ Demek ki, her naibin, halifenin kıymet ve şerefi, asilin şerefi ve niyabetin derecesiyle mütenasiptir."⁴ Bunun içindir ki, melekler, Allah'a secde ettikleri gibi, O'nun halifesi olan insana da secde etmişler, ona boyun eğmişlerdir.⁵ Dolayısıyla insan mahlûkatın en şerefli ve en değerlisidir. O, ahsen-i takvim kıvamında yani en güzel bir şekilde yaratılmıştır. Bu itibarla da insana ait hiçbir şey, dünyevi bir değer karşısında feda edilemez; zira o, bedeli bulunmama imtiyazıyla dünyaya gönderilmiş çok değerli ve farklı bir varlıktır.⁶

İnsanın yeryüzünün halifesi⁷ olarak nitelenmesi, insandaki irade gücüne dayanan bir yetkilendirmedir. Allah Teala'nın "*Ben mutlaka yeryüzünde bir halife atayacağım*"⁸dan maksat; "kendi iradem, kudret ve sıfatımdan ona bazı yetkiler vereceğim, o da bana nispetle, benim adıma yaratıklarım üzerinde birtakım yetkilere sahip olacak, benim adıma hükümlerimi yürütüp, uygulamaya koyacaktır. O, bu konuda asıl olmayacak, kendi zatı ve şahsı adına asil olarak hükümleri uygulayıcı değil, ancak benim emir ve kanunlarımı uygulamaya memur olacaktır. Sonra da onun arkasından gelenler, ona halef olarak aynı vazifeyi yürütecek olanlar bulunacaktır ve

¹ Bakara: 2/30.

² Bkz. En'âm: 6/165; Keşf: 18/7; Zariyat: 51/56.

³ Rağib İsfahaniMüfredat, (Trc. Abdülbaki Güneş vd.), Çıra Yay., İstanbul 2012, 356.

⁴ Elmalılı M. HamdiYazır, Hak Dini Kur'an Dili, Akçağ Yay., Ankara 2013, I, 333.

⁵ Erdoğan Pazarbaşı, Kur'an ve Medeniyet, Pınar Yay., İstanbul 1996, 95.

⁶ Abdülmecit Okçu, Kur'an'a Göre Evrenin İnsana Musahhar Kılınışı, Salkımsöğüt Yay., Erzurum 2009, 41.

⁷ Bkz. Hicr: 15/29; Sad: 38/72.

⁸ Bakara: 2/30.

böylece “sizi yeryüzünde halife kılan odur” âyetinin sırrı gerçekleşecektir.⁹ Bu anlam, sahabe ve tabiin’den uzun uzadıya aktarıla gelen tefsirlerin özüdür. İnsan türünü temsil eden Adem’in yaratılışı esnasında, Allah’ın yeryüzünde bir halife yaratacağını bildirirken halife kelimesini tekil ve nekre olarak kullanılması,¹⁰ bu niteliğin sadece Hz. Adem’e mahsus olmadığı bütün insanlara teker teker verildiğini gösterir. Zamahşeri ve onun gibi birçok müfessir Zeyd b. Ali’ye dayanarak aynı görüşü savunmaktadır.¹¹ Bu noktada insan için en büyük risk, kendi benliğine fazladan anlam yüklemesi, Allah (c.c)’ı unutup kendini ön plana çıkarma eğilimidir. Ancak özeleştirel bir yaklaşımla kişi kendi benliğinden sıyrılabildiği ve merkezinden uzaklaşabildiği ölçüde bu eğilimi bertaraf etmesi ve halifelik makamına erişmesi mümkündür.

1. İslam’ da Ahlaki Değerler

Ahlâk Arapça’da insanın yaratılıştan sahip olduğu “seciye, tabiat, karakter, mizaç, yaratılış ve huy” gibi insanın ruhsal-zihinsel hallerini ifade eden hulk veya huluk kelimesinin çoğuludur.¹² Sözlüklerde çoğunlukla insanın fizik yapısı için halk, mânevî yapısı için hulk kelimelerinin kullanıldığı kaydedilir.¹³ Bir terim olarak ise “insanın iyi veya kötü olarak nitelendirilmesine sebep olan manevi vasıfları, huyları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışlarının bütününe” verilen addır. Başta hadisler olmak üzere İslâmî kaynaklarda hulk ve ahlâk terimleri genellikle iyi ve kötü huyları, fazilet ve reziletleri ifade etmek üzere kullanılmış; özellikle iyi huylar ve faziletli davranışlar hüsnü’l-huluk ve el-ahlâku’l-hasene; kötü huylar ve fena hareketler ise sûü’l-huluk ve el-ahlâku’z-zemîme gibi terimlerle karşılanmıştır.¹⁴

İslâm ahlâkının asıl kaynağı Kur’an ve onun ışığında oluşan sünnettir. Nitekim Hz. Âişe’ye Hz. Peygamber’in ahlâkı sorulduğunda “siz hiç Kur’an okumuyor musunuz” diyerek dikkatleri Kur’an ahlâkına çekmiştir.¹⁵ Bundan dolayı İslâm ahlâk düşüncesi Kur’an ve Sünnet’i esas alır. Bu iki kaynak Müslümanın her iki dünya hayatının genel çerçevesini çizmiş, ibadetin kurallarını belirlemiş, insanlar arası ilişkileri düzenlemiş böylece daha sonra islam âlimleri tarafından geliştirilecek olan ahlâk anlayışının da temelini oluşturmuştur.

Kur’an-ı Kerim’in pek çok ayetinde yer alan amel teriminin kapsam alanı ahlâkî davranışları da içine alacak şekilde olabildiğince geniş tutulmuştur.

⁹ Yazır, 323.

¹⁰ Bkz. Zümer: 39/62.

¹¹ İbn Kesir, Ebu’l-Feda İsmail b. Ömer ed-Dimeşki (H. 700-774), Tefsiru’l Kur’an’il Azim, Dar Tıbbiye, Riyad 1999, I/216.

¹² Lewis Ma’luf, el- Muncid, Daru’l-Maşrık, Beyrut 1973, 193; İsmail Karagöz vd., Dini Terimler Sözlüğü, DİB Yayınları, Ankara 2010, 13-14.

¹³ İbn Manzûr, Lisânü’l-‘Arab, “hlk” md, Beyrut 2010, II/1244; Rağıp el-İsfahani, Müfredat, Çıra yayınları, Trc. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu, İstanbul 2012, 360.

¹⁴ Mustafa Çağrırcı, “Ahlak”, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1989, 2/1-9.

¹⁵ Müslim, “Müsâfirin”, 139.

Bunun yanında bir (birr), takvâ, hidâyet, sırât-ı 383şar383lil, sıdk, amel-i sâlih, hayır, mâruf, ihsan, hasene ve istikamet gibi iyi 383şar383lil; ism, dalâl, fahşâ, münker, bağy, seyyie, hevâ, israf, fisk, 383şar383, hatîe, zulüm gibi kötü 383şar383lil ile aynı veya yakın anlam ifade eden birçok terim vardır. Kur’ân-ı Kerîm’in insanın ahlâkî mahiyeti hakkındaki bu dengeli yaklaşımı, onun ahlâkî hüküm ve tercihlerini de aynı şekilde değerlendirmesine yol açmıştır. İşte Kur’an’ın insan hakkındaki bu ihtiyatlı iyimserliği İslâm ahlâkının temelinde dinî kaynaklı olması sonucunu doğurmuştur: “Allah ve resulü bir şeye hükmedince, artık mümin erkek ve kadınlara işlerinde bir seçme hakkı kalmaz. Her kim Allah ve resulüne isyan ederse apaçık bir sapıklığa düşmüş olur”.¹⁶

Allah Teâla, kulunun dilini güzel sözlerle; kalbini samimiyet, sevgi, kendisine yönelme ve dayanma ile organlarını itaatle süslemesini sever.¹⁷ Görüldüğü gibi İslâm’da ahlak ayrı bir disiplin olarak düşünülmemektedir. Birbiriyle sıkı sıkıya bağlı olan din ve ahlak ilişkisi “inanın” ve “iyi iş yapan” kişilere atıfta bulunan birçok Kur’an ayeti bulunmaktadır.¹⁸ Bu ise Müslümanlar için inanç ve davranışın iç içe olduğu, ahlaki davranışların inançtan geldiği ve inancın da ancak ahlaki davranışlar ile sonuçlanacağı gerçeğini göstermektedir. Bu yüzden birçok Müslüman’ın ahlak ve dini vazife kavramları arasında genelde ayırım yapmamaları şaşırtıcı bir durum değildir. İnsan sorumlu bir varlıktır. İslam ahlak nazariyesi de sorumluluk anlayışı üzerinde inşa edilmiştir. Aslında dini vazife, inanan kişinin hem Allah’a hem de insanlara karşı olan görevlerini kapsayan geniş bir kategoridir. “Ne yapmalıyım?” ya da “Nasıl davranmalıyım gibi” soruların ahlaki ve dini içerikli cevapları olabilir fakat dini ve ahlaki değerler Allah’ın peygamberleri ile ilettiği gerçeğin eşit değerdeki unsurları olarak düşünüldüğü için, ahlaki cevaplar hali hazırda dini ifade biçimlerinin içinde yer almaktadır.¹⁹

Allah’ın hükümlerine aykırı olmamak kaydıyla ana, baba²⁰ ve aynı dini hassasiyetleri taşıyan amirlere itaat edilmesi de ilkesel olarak kabul edilmiştir.²¹ Kur’an ve Sünnet’te ahlâk ile ilgili genel hükümlerin yanında birçok ahlâkî davranışlar için özel hükümler de yer almaktadır. Ayrıca, hakkında hüküm bulunmayan bazı karmaşık ve şüpheli şeylerle karşılaşılabilceği de hesaba katılmıştır. Hz. Peygamber, “Helâl de haram da bellidir; bu ikisi arasında ise şüpheli durumlar vardır. Şüphelerden sakınan

¹⁶ Ahzâb:33/36.

¹⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Esmâü'l-Hüsna*, Trc., Mehmet Ali Kara, Hanîfi Akın, Muhittin Korkmaz, Polen Yayınları, İstanbul 2007, 84-85.

¹⁸ Bkz. Bakara: 2/25; Tin: 95/6; Asr: 103/2.

¹⁹ J. Mark Halstead, “Ahlak Eğitiminde Bir Temel Olarak İslami Değerler,” *Değerler ve Eğitimi- II Sempozyum Bildiri Kitabı*, Çev.: Hatice Kübra Kula, DEM Yayınları, İstanbul. 2012, 3-15.

²⁰ Bkz. Lokman: 31/14-15.

²¹ Buhârî, “Ahkâm”, 4, 43; Müslim, “İmâre”, 34, 38

kişi dininin şerefini korumuş olur”²² buyurmuş ve böyle durumlarda kalp ve vicdanın verdiği hükme uymayı öğütlemiştir.

Kur’an ve Sünnet’te faziletlerin fert ve toplum hayatına maddî ve mânevî faydaları, rezîletlerin zararları üzerinde durulmuştur.²³ Allah, “Şükrederseniz –nimetlerimi- arttırırım”²⁴; “Şeytan içki ve kumarla aranıza düşmanlık ve nefret sokmak ister”²⁵ buyurur. Ayrıca birçok eski milletlerin yıkılışlarında ahlâkî bozulma ve çöküntünün önemli ölçüde rol oynadığını haber veren âyetler Kur’ân-ı Kerîm’de büyük bir yer tutar. Diğer yandan, kişinin ruhî benliğinde iyiliğin meydana getirdiği sevincin, kötülüğün meydana getirdiği pişmanlık ve elemin Kur’an ve Sünnet’te büyük bir değer taşıdığı görülür. Nitekim Hz. Muhammed, “Bir insan iyilik yaptığında sevinç, kötülük yaptığında üzüntü duyabiliyorsa artık o gerçekten mümindir”²⁶ buyurmuş, hatta iyilik (bir) ve kötülüğü (ism), kişinin vicdanında (nefs) meydana getirdiği etkilenmenin mahiyetine göre tarif etmiştir.²⁷

Kur’an insanın hep “iki kutuplu”luğunu vurgular. Hem Allah (c.c)’in bu dünyadaki temsilcisi derinliğinde, Allah’ın ruhuyla müşerref olmuş muhteşem bir varlıktır; hem de kendi yapıp ettikleri sonucunda “aşağuların en aşağısına” düşebilme riskiyle karşı karşıyadır. Eğer bulunduğu nefis katında sadece yatay istekleri (hırs, şehvet, gurur vb.) doğrultusunda yaşarsa, yükselme mümkün değildir ve zaman içerisinde “düşüş” yaşanacaktır.²⁸ Özetle; nefsi-i levvâme katına çıkıldığında artık aşağı âlemin sesleri dağılmaya başlar, dünya sahnesinde oynanan roller belirginleşir ve eğer ders alınırsa çok muhteşem bir değişim süreci devreye girer, gerçek özgürlüğe adım atılmış olur. Çünkü dürtülerin ve tacizlerin etkisinden çıkma süreci başlamıştır.

İslâm ahlâkının bu dinamik yapısı, onun sadece bir kitle ahlâkî veya sadece bir seçkinler ahlâkî olmadığı, aksine maddî, zihnî ve psikolojik bakımlardan her seviyedeki insanın kaygılarını ve özlemlerini dikkate alan, bununla birlikte ona, içinde bulunduğu durumdan daha ideal olana doğru yükselme imkânı sağlayan kapsamlı ve uyumlu bir ahlâk olduğunu gösterir. Bu bağlamda insan, saygınlığını ve değerini koruyabilmesi için önce kendisini olgunlaştırması ve nefsini temizlemesi gerekir. Nefsin aşırı ve gayri meşru isteklerine karşı tavır almak ve ona fazla müsamaha göstermemesi gerekir.²⁹ Kur’an’da birçok ayet nefsin temizlenmesi gerektiğine işaret etmektedir: “Ey İman edenler siz kendinize bakın siz doğru yolda olursanız sapan kimse size zarar veremez...”³⁰, “nefsini

²² Buhârî, “İmân”, 39; “Büyü”, 2; Müslim, “Müsâkât”, 107, 108.

²³ Çağrıci, *age.*, 2/1-9.

²⁴ İbrâhîm: 14/7.

²⁵ Mâide: 5/91.

²⁶ Müsned, V, 251

²⁷ Müslim, “Birr”, 14, 15; Tirmizî, “Zühd”, 52; Müsned, IV, 227

²⁸ Mustafa Mertler, *Nefs Psikolojisi ve Rüyalara Dili*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2014, 142.

²⁹ Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi, Hü-Er yayınları, Konya 2015, 126.*

³⁰ Maide: 5/105.

günahlardan arındırıp temizleyen muhakkak kurtulmuştur! Onu günahlarla kirleten ise, mutlaka hüsrana uğramıştır.”³¹

Görünür âlemin yegâne mükellef ve sorumlu varlığı olarak insanı tanıyan Kur’ân-ı Kerîm, bu sebeple onun ahlâkî mahiyeti konusuna özel bir önem vermiştir. İnsan, doğuştan yaratıcısını arama, merak etme, bulduktan sonra da O’nun isteklerini yerine getirme, meyil ve kapasitesinde yaratılmıştır. “... Allah size imanı sevdirmiş ve onu kalplerinize zinet yapmıştır. Küfrü, fasıklığı ve isyanı da size çirkin göstermiştir. İşte doğru yolda olanlar bunlardır.”³² İnsanın, Allah Teâlâ’nın yeryüzündeki halifesi olması O’nun iradesini yeryüzünde hâkim kılmakla yakından ilişkilidir. İnsanı farklı kılan, kendi özünü ve kâinatı keşfetmesi, Allah’tan ödünç aldığı ilim, irade ve kudret sıfatlarıyla en başta kendisini yenilemesi ve geliştirmesi sonra yeryüzünü imar ve ihya etmesidir. Yerin ve göğün yüklemekten çekindiği insanın yeryüzündeki bu ulvi görevi sanıldığı kadar kolay değildir. Çünkü her ne kadar özgür iradesi varsa da diğer taraftan kendi yapısına etki eden çeşitli cazibelerin etkisi altındadır.³³

İnsan tertemiz bir fitratla yaratılmasıyla beraber imtihan gereği iyi ve kötü duyguları olan bir varlıktır. Temiz fitratın korunması demek; kötülüğe meyilli olan nefsin meşru olmayan isteklerine karşı kararlı bir şekilde direnebilmektir. Kibir ve gurur yerine tevazuu, düşmanlığın yerine dostluğu ve sevgiyi, bencilliğin yerine 385şar ve diğerkâmlığı yerleştirmektir. İster bireysel, ister toplumsal ister uluslararası düzeyde olsun bütün kargaşaların, olumsuzlukların ve savaşların sebebi, yok edilmesi gereken bu ferdi za’aflardır. Bununla birlikte, za’aflarına ne kadar teslim olursa olsun ve kendisi için çizilen sınırları ihlal ederse etsin, insan için sağlam fitrata dönüş kapısı daima açık tutulmaktadır. Sağlam fitrata dönüşün adı tövbe veya özeleştirmedir.

Beled suresinin “Biz ona eğri ve doğru iki yol gösterdik”³⁴ ve İnsan sûresinin “Ve gerçekten biz ona yolunu gösterdik. O ya şükredicidir ya inkâr edicidir.”³⁵ Âyetleri, İslam’ın, insan psikolojisinin temelini oluşturur. Bu âyetler, insanın karakterinin ve mizacının çift yönlülüğünü ifade eden âyetlerin³⁶ hem tamamlayıcısı ve hem de o âyetlerle direk ilgilidir.³⁷ İnsanın çift yönlü (fücur-takva) mizaçla yaratılmış olması onu çift yönlü eğilimlere yöneltmektedir. İnsan bir yönüyle ilahi soluk denilen ruh, diğer yönüyle çamurdan yaratılmıştır. Tabi ki ruh geldiği yere doğru yücelmek isterken, beden de geldiği yere doğru alçalma eğilimindedir. İşte fücur ve takva boyutu denilen şey bu iki eğilimdir. İnsandaki bu ikili eğilim onun ahlâkî bakımdan da çift kutuplu bir varlık olmasını sağlamıştır. Yani ona iyilik ve

³¹ Şems: 91/9-10.

³² Hucurat: 49/7.

³³ Murtaza Mutahhari, İnsan-ı Kamil, (Çev. İsmail Bendiderya), Kevser Yay., İstanbul 1999, 21.

³⁴ Beled: 90/10.

³⁵ İnsan: 76/3.

³⁶ Bkz. Şems, 91/8.

³⁷ Seyyit Kutub, fi Zilal-il Kur’an, Dünya Yay., İstanbul 1989, X, 491.

kötülüğün kaynakları olan kabiliyetleri birlikte vermiş olmakla, nefsini temiz tutan kurtuluşa ermiş, onu kirleten ise hüsrana uğramıştır.³⁸

Mevcut varlıklardan farklı ve kendine özgü özellikleri olan insan, kendi yapısına etki eden, onu bulunduğu makamdan indiren hayvani özelliklerle mücadele ettikçe, yani nefsini kötülüklerden arındırdıkça insanlık ve halifelik makamını koruyabilmektedir. Aksi durumda, yani nefsini kötülüklerle gömdükçe hayvanlardan daha aşağı seviyelere düşebilmektedir. Nefsin günah işlemeye meylini ve arzusunu baskılamak, bunların açığa çıkmasını engellemek yani otokontrolünü sağlamak için bedeni ibadetlerle terbiye etmek gerekir. İnsanın sırtında yük olan ve ahlaki olgunluğuna engel olan hatalarından dolayı pişmanlık duyması, utanıp mahcup olması, hatalarına karşı tavır alıp mesafe koyması, daha güzel işler yaparak yaşadıklarından ders çıkarması, onu diğer varlıklardan ayıran ve ona özgü; “kendine yönelik eyleme geçebilen ve kendini düzenleyebilen varlık” özelliğidir.

İslâmî terminolojide hevâ adı verilen kötü arzu ve eğilimler ile şuursuz taklit de ahlâk ve fazilet yolunun engelleri olarak gösterilmiştir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm kötü arzuların esiri olan insanı “hevâsını tanı edinen”³⁹ şeklinde tanıtmış, öte yandan yanlış yolda olan atalarını taklitte direnenleri, “Onlar sağır, dilsiz ve kördürler; akıllarını kullanamazlar”⁴⁰ ifadesiyle eleştirirken bu arada dinî hükümlerle selîm aklın hükümlerinin birbirini desteklediğine işaret etmiştir.⁴¹

İnsan beden ile ruhtan oluşan bir yapıda yaratılmıştır. Fakat bu oluşum birbirinden bağımsız olmayıp iç içe bir yapıya sahiptir. İnsanın biyolojik varlığını sürdürebilmesi için, hiç şüphesiz helal ve temiz gıdalarla beslenmesi gerekir. İslam, temayüllerin yok edilmesini emretmemektedir; aksine onları mutedil veya ölçülü olmalarını istemektedir. Vahyin ışığında ve aklın kontrolünde seyretmelerini kabul etmektedir.⁴²

Kişiyi dünya ve ahiret mutluluğunu hedef olarak gösteren hak din İslamiyet, onu hem bedenen hem de ruhen mutlu edecek reçeteleri sunmaktadır. O, gerek fert ve aile hayatının, gerek toplum hayatının biyolojik açıdan huzur ve sükûn içinde devam edebilmesi için gerekli olan hükümleri ortaya koyduğu gibi kişinin ruhi ihtiyaçlarını da nazarı itibara almış, ruhun yücelişi ve dolayısıyla ebedi saadetin elde edilişi yolunda uyulacak kuralları da göstermiştir.

Sonuç olarak, Kur’ân-ı Kerim’de, Allah’ın izin verip helal kıldığı veya yasaklayıp haram kıldığı şeyleri bulmak mümkündür. İnsanların Kur’an’ın

³⁸ Bkz. Şems: 91/9-10.

³⁹ Bkz.. Furkân: 25/43; Câsiye 45/23.

⁴⁰ Bkz. Bakara: 2/170-171.

⁴¹ Çağrı, age, 2/1-9.

⁴² Hayri Altıntaş, “İslâm Ahlâkı ve İnsanî Davranışlar”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1997, cilt: XXXVI, 15-17.

rehberliği doğrultusunda davranıp davranmayacakları veya başka yola sapıp sapmayacakları kendi seçimlerine bırakılmıştır. Allah'ın çizdiği doğru yoldan gidenler ahlak çerçevesinde bir yaşamı seçmiş olarak tanımlanmaktadırlar.⁴³ Bu bağlamda iyilikler ve bunlara kavuşma ile kötülükler ve bunlardan sakınma yolları ayrıca gösterilmektedir.

2. Değerler Eğitimi ve Özdeşim Kurma

İnsan her ne kadar fitraten temiz ahlaki değerlere meyilli olarak doğsa da, bu değerleri sonradan öğrenmektedir. Dolayısıyla değerler de öğretilbilir ve öğrenilebilen olgulardır. İnsan hangi durumda nasıl davranması gerektiğini, içinde yaşadığı toplumun yetişkin bireylerinden veya yaşlılarından öğrenmektedir. Şu halde değerler her şeyden önce bir eğitim konusudur. Bu eğitim sadece okullarda verilen derslerden ibaret değildir. Bu eğitim doğumdan önce başlar ve hayat boyu formal veya informal olarak devam eder.

Toplum hayatında değerler eğitiminin verilmesi son derece önemlidir. Cemiyeti karıştıran, aile, mahalle, şehir ve memlekette, insanları ve bilhassa gençleri isyana sevk eden, onları anarşiye sürükleyen, toplumun huzur ve saadetini bozan ve geleceğini tehdit eden tehlikelerden korumanın çaresi, bilhassa aşığıdaki değerlerin onlara kazandırmasıyla mümkündür.⁴⁴ Bunlar; merhamet, saygı, emniyet, haram ve helâli bilip haramdan kaçınmak, kısıcası Hz. Peygamber'in sünnet-i seniyyesini takip etmek.

İnsan sosyal bir varlık olduğu için, değerlerin öğrenilmesi de sosyal bir ortamda ve sosyal öğrenme şeklinde gerçekleşmektedir. Herkesin toplum içinde bir konumu ve bu konumu için toplumun uygun gördüğu rolleri vardır. Biz bulunduğumuz konumda, o konumdaki insanların neler yapması, neler düşünmesi, nelere değer vermesi gerektiği vb. hakkındaki bilgilere sahip oluruz. Bu da hayatımızda küçük yaşlardan itibaren önce ana babamızı, sonra yaşımız büyüdükçe diğer önemsedimiz kişileri rol model olarak alma şeklinde kendini gösterir. Sahip olduğumuz değerler, arkasında toplum desteği olduğunda daha kalıcı hale gelir.⁴⁵

İnsan benliğinin hızlı bir şekilde geliştii ve şekillendiği ergenlik döneminde verilen eğitimin hayati bir önemi vardır. Bu dönemdeki kimlik arayışı uzun bir süreç alabilir. Özellikle küreselleşmenin etkisini her alanda hissettirdiği yaşadığımız bu asırda bu süreç daha da uzayabilmektedir. Küreselleşmenin etkisiyle bilginin sorgulanmadan kolay bir şekilde edinilmesi, geleneksel aile yapısının bozulması ve sosyo-ekonomik

⁴³ Bkz., *Fatiha*: 1:6.

⁴⁴ Adem Tatlı vd., *Etik ve İnsani Değerler*, Hilal Ofset Matbaası, Antalya 2019, 9.

⁴⁵ Not: Ülkemizde, özellikle son yıllarda değerler eğitiminin önemi her platformda dile getirilmektedir. Örneğin, 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu'na göre Türk milli eğitiminin genel amaçlarından ikincisi şöyledir: "Türk milli eğitiminin genel amacı, Türk milletinin bütün fertlerini; Beden, zihin, ahlak, ruh ve duygu bakımından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere, hür ve bilimsel düşünme gücüne, geniş bir dünya görüşüne sahip, insan haklarına saygılı, kişilik ve teşebbüse değer veren, topluma karşı sorumluluk duyan; yapıcı ve verimli kişiler olarak yetiştirmek."

adaletsizlikler gibi etkenler ahlaki yapıyı olumsuz yönde etkilemiştir.⁴⁶ Bilgiyi okuyarak öğrenmenin yerini çoğunlukla bakarak öğrenmeye terk ettiği çağımızda, bireylerin edindikleri bilgileri mantık süzgecinden geçirerek, eleştirel bir yöntemle doğru ve yanlış birbirinden ayırması son derece önemlidir. Fakat gerek eğitim sisteminin sorgulayıcı ve öğrenci merkezli olmayışı, gerekse geleneksel aile yapısının bozulması ve diğer çevresel faktörlerin de etkisiyle bu dönemde oluşturulmaya çalışılan kimlik olumsuz yönde etkilenmektedir. Bu nedenle, bu kritik geçiş döneminde, bireyin yaşamının olumsuz etkilenmemesi için değer merkezli bir eğitimin verilmesi oldukça önemlidir.

Yetişme döneminde arkadaş çevresi değerleri kazandırmada önemli bir yer tutar. Eskiden âile içinde öğrenilen ve aktarılan değerler, küreselleşen dünyâda artık sosyal çevreyle de oluşmaktadır. Âileler, değer sisteminin gelişmesinde çocukları üzerindeki etkileri azaldığı için, süregelen değerleri çocuklarına yeterince aktaramadıklarını dile getirmektedirler. En çok sosyal alanda, gençlerin tutum ve davranışlarının kendi değerleriyle örtüşmediğini gördüklerinde rahatsız olmaktadır. Bu durum, insanları bireysel ve toplumsal düzeyde, değerler konusunda daha duyarlı ve bilinçli hâle getiriyor. Böylece değerler eğitimini daha programlı ve sistemli bir şekilde çocuklarına vermek istiyorlar. Bu noktada, önemli bir sosyal kurum olan okulların, bu konu üzerine eğilmelerinin önemi artıyor.

Doğu toplumların en önemli özelliği liderliktir. Tarih boyunca halklarını peşinden sürükleyen; savaştan savaşa koşturan, göç ettiren hatta din değiştiren liderler olmuştur. Liderlerin din değiştirmeleri ile kitlelerin de onlara uyması, onlara verilen değerlerin bir göstergesidir. Diğer taraftan, yeni gelen dine mukavemet eden toplumların en büyük argümanları; *“biz atalarımızı bu şekilde gördük”* deyip atalarının dini yaşantılarını sorgulamaksızın sürdürmeleri olmuştur. *“Babalarımızı üzerinde bulduğumuz din bize yeter”* deyip atalarının yanlış inançlarını ve hayat tarzlarını hiç sorgulamadan körü körüne sürdürerek hak dine karşı direnen inkârcıların tutumlarını anlatıp eleştirme bağlamında taassuba işaret eden ifadeler birçok âyette yer almakta, insanlar düşünerek ve bilerek inanmaya çağırılmaktadır.⁴⁷

Değerleriyle barışık ve değerlerine sahip çıkan bir neslin yetişmesi için onlara rol model olacak güçlü karakterlerin tanıtılması gerekmektedir. Bu durumda en güzel örnek hiç şüphesiz Hz. Muhammed (sav)’dir. Nitekim Hz. Muhammed (sav), daha vahiy ile muhatap olmadan önce, içinde yaşadığı Mekke halkı tarafından kendisine son derece değer verilen, düşmanlarının bile takdirini kazanan; güvenilir, adaletli, merhametli vb. özellikleriyle örnek bir şahsiyet olarak temayüz etmiştir. Bu örnek davranışlarıyla insanları derinden etkileyerek İslamiyet’in kısa sürede yayılmasını sağlamış, sonraki

⁴⁶ Sevgi Coşkun Keskin, “Değer Eğitimde Özdeşim Kurma: Hz. Muhammed (sav) Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt 17, No. 37, 175-218, Haziran 2019.

⁴⁷ Maide: 5/104; Enbiya: 21/52-54; Lokman: 31/21-22.

nesillere örnek olmaya devam etmiştir. Hz. Peygamber'in bir beşer olarak tüm insanlara örnek olabilecek evrensel ahlaki değerleri sergilemesi, bu ahlaki değerlerin uygulanabilirliğini ve isteyen herkesin bu kuralları uygulayarak kendisinden sonraki nesillere örnek olabileceğini göstermektedir.

İslam'daki ahlaki kurallar kaynağını Kur'an'dan ve Hz. Peygamber'in uygulamalarından almaktadır. Kur'an'da öğretilen erdemler arasında adalet, yardımseverlik, dindarlık, dürüstlük, samimiyet, şükran, iffet vb. yer almaktadır. Her bir Müslüman Kur'an'da belirtilmiş olan sorumluluklarını, yasal ve ahlaki yükümlülüklerini –geçerli mazeretlerin dışında- yerine getirmek zorundadır. Kur'an'dan sonra İslam'da ikinci ahlak rehberi ahlaki yönden mükemmel bir örnek olarak kabul edilen Hz. Peygamber'in yaşamıdır. Hz. Peygamber'in örnekliği vahiyle tescillenmiş bir gerçektir. Bu durum Kur'an-ı Kerim'de, en güzel örnek anlamına gelen "Usve-i Hasene" tabiri ile ifade edilmektedir:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا

Andolsun ki, Allah'ın rızasını ve ahiretin saadetini uman ve Allah'ı sürekli hatırdan tutan kimseler için Allah'ın Resülü'nde sizin için pek güzel bir örnek vardır.⁴⁸

Ayet-i Kerimede, Allah (cc)'ın rızasını kazandıracak salih amelleri işleyerek her iki dünyada mutlu olmak isteyenlere –ömrünün hemen hemen tamamını büyük sıkıntı ve çileyle geçiren- Hz. Peygamber'in hayatını gözden geçirmeleri; onun imanını, sabrını, kararlılığını, merhametini ve cesaretini örnek almaları tavsiye edilmektedir. Bu tavsiye belli bir zaman ve mekânla sınırlı olmayıp evrensel bir özelliğe sahiptir. Çünkü Kur'an yirmi üç yıllık peygamberlik süresi içinde farklı zamanlarda, farklı şartlara ve sebeplere bağlı olarak inmiş olup kıyamete kadar yaşanacak olan hadiselerle cevap verecek bir özelliktedir. Ayette geçen "güzel bir örnek vardır" ifadesi, onun hayatının tümünü kapsamaktadır. Yani "onun hayatı sizin için güzel bir modeldir, prototiptir. Onun gibi yaşarsanız iyi bir mü'min olursunuz" demektir. Bu ayet, aynı zamanda Hz. Peygamber'in, Allah'tan aldığı ilahî mesajların uygulanabilirliğini kanıtlamak ve inananların onu pratik hayatta uygulayabilmelerini sağlamak amacıyla verdiği emirlere her Müslümanın teslim olması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Ayet-i Kerime'nin üzerinde durulması gereken diğer bir yönü ise Ahiret Günü'ne vurgu yapmasıdır. Zira ahiret günü deyince, hayatın sadece dünya hayatından ibaret olmadığı, geçici dünya hayatının sonrasında ebedi ahiret hayatı olduğu gerçeği vurgulanmaktadır. Ahiret deyince, insanın bu geçici dünya hayatında yaptıklarının hesabını vereceği gün akla gelir. Çünkü insan boş yere yaratılmadığı gibi kendi haline de bırakılmamıştır. Bu nedenle

⁴⁸ Ahzâb: 33/21.

insan, hayatını güzel ahlakla bezemeli, ömrünü Allah Teala'nının rızasını kazandıracak salih amellerle geçirirse ahiretteki hesabı kolay olur.

3. Değerler Eğitiminin Amacı ve Önemi

İnsan, beden en güzel bir şekilde yaratılmasıyla beraber, onu asıl değerli kılan ilahi nefha denilen ruhudur. Ruh, beden güzelliğine eşlik edebilmesi için fitratına uygun bir şekilde terbiye edilmesi gerekir. Bu da ancak eğitimle olabilmektedir. Allah insana nefsini tanıma, terbiye etme, kötülüklerden arındırma ve güzelleştirip olgunlaştırma sorumluluğunu yüklemiştir.⁴⁹ Bu sorumluluk ona bazı yükümlülükleri beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda insanın kendisini tanıması, haddini bilmesi, neleri yapması veya yapmaması gerektiğini bilmesi son derece önemlidir. Bu da sanıldığı kadar kolay değildir. Çünkü insan benliğine çok düşkün olduğu için kendine karşı sürekli yanlış davranmaktadır. Hâlbuki insan bu konuda objektif olmadığı müddetçe eksikliklerini ve hatalarını göremez. Bu nedenle başkasının yardımına ihtiyaç duymaktadır. Bu da ailede verilen eğitimle başlar okul ile tamamlanır.

Değerler, iyi olanı ve yapılması gerekeni gösterdiği gibi; kötü ve yapılmaması gerekeni de gösterir. Bu da ancak eğitimle olabilmektedir. Değerler eğitimi her yaşta verilebilir. Hayat boyu devam eden ve çevresel faktörlerden de farklı şekillerde etkilenen bu eğitim süreci, en başta ailede başlar ve okul ile devam eder. Çocuğun zihinsel gelişiminin büyük oranda gerçekleştiği okul öncesi dönemde, ailede verilen değerler eğitiminin kritik ve belirleyici bir önemi vardır. Dolayısıyla değerler eğitiminden maksat; hangi yaşta olsun doğru eylemler için doğru değerlerin öğretilmesidir. Bu nedenle değerler eğitimi, eğitimin hem amacı hem de konusu olmuştur. Yani değerler eğitimi, eğitimin her aşamasında ve her hâlükârda varlığını sürdürmektedir.

İnsanın söz ve davranışlarında orta yolu yakalaması değerler eğitiminin asıl amaçlarından biridir. İfrat ve tefritten uzak, seviyeli ve ölçülü davranışlar en çok arzulanan ve uğruna mücadele edilen değerlerdir. Dolayısıyla insanın fitratına uygun davranması, emrolunduğu gibi istikamet üzere yürümesi, istikametini bulduktan sonra çevresel faktörlerin etkisinde kalmaksızın istikamet üzere sebat göstermesi son derece önemlidir. Zülüm yerine adaleti, kibir yerine tevazuu, cimrilik yerine cömertliği, korkaklık yerine cesareti, bencillik yerine diğerkâmlığı ve paylaşmayı yeğlemek değerler eğitiminin asıl amaçlarındandır.

Huzur içinde yaşayarak hayatı anlamlı hale getirmenin en önemli güvencesi duygusal doyuma ulaşmaktır. İnsanda iyiliklerin kaynağı ruhtur. Ancak, ruhun, özüne uygun durumda olması gerekir. Bunun için, öncelikle bir yandan ruhundaki güzellikleri uyandırırken diğer yandan da ruhunu ayırık otları misali sıkıştıran nefsin süfli arzularını baskılaması ve her an terbiye etmesi gerekir. Ancak sadece kötülükleri terk etmesi yeterli değildir;

⁴⁹ Hasan Mahmut Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali, Çamlıca Yay., İstanbul 2014, 115.*

yerlerine iyilikleri de koyması gerekir. "...Ancak tövbe edip de inanan ve salih amel işleyenler başka. Allah işte onların kötülüklerini iyiliklere çevirir. Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir"⁵⁰ ayeti de bu gerçeğe işaret etmektedir. Çünkü iyilik, bir temizlenme ve arınma vasıtasıdır. Bu nedenle hemen hemen tüm filozoflar ve ahlakçılar, manen temizlenmek için, iyilik yapmak gerektiğini ifade etmişlerdir.⁵¹

Kur'an, insanın psikolojik yapısı hakkında fazlasıyla ve genişçe bilgi verir. Onun psikolojik konulara diğer ilimlerden fazla yer vermesinden daha doğal bir şey yoktur. Çünkü Kur'an'ın ilk ve en önemli gayesi, insanın ruhunu eğitmek ve ona belli bir kişilik yapısı kazandırmaktır.⁵² Hayat kaynağı olan Kur'an, insanın ruhsal yapısını en doğru şekilde açıklayan bir eğitim ve değerler kitabıdır. Onun amacı belli değerler doğrultusunda insan şahsiyetini yönlendirmektir. Bu eğitim ve yönlendirmeyi gerçekleştirebilmek için insan ruhunun bazı sırlarını açıklar. İnsana hem evrendeki hem de kendi benliğindeki sırları araştırıp öğrenerek doğru bir yol tutmayı salık verir.

Değerler eğitimi, duygu, düşünce ve davranışlarıyla sağlıklı düşünen, hisseden ve davranan bireylerin yetiştirilmesi için son derece önemli ve vazgeçilmez bir eğitimidir. Çocuklar, bir milletin geleceğinin teminatıdır. Geleceğini garanti altına almak isteyen toplumlar, ahlâklı ve erdemli bir nesil yetiştirmek zorundadırlar. Bu da ancak değerler eğitimiyle olabilmektedir. Bu eğitimin temel amacı, insanın fitrî özelliklerinden biri olan iyiliğe meylini açığa çıkartmak, olgun davranışlar konusunda alışkanlık sağlayıp, üstün ahlâkı gerçekleştirmektir. Bir ahlâkî davranış, kalıcı bir âdet oluncaya ve köklü bir ahlâk kuralı hâline gelinceye kadar istikrarlı bir şekilde tekrarlanmalıdır, böylece bu davranış karakter hâline gelir. İnsani, ahlaki, kültürel, ruhsal, toplumsal ve evrensel boyutlarda oluşan duyarlıkların özümsemesi ve benimsenmesi süreci, değerler eğitiminin esasını teşkil eder.⁵³

Değerler eğitiminin amacı, çocuğun doğuştan getirdiği en iyi tarafı ortaya çıkarmak; kişiliğinin her yönüyle gelişmesini sağlamak; insânî mükemmelliğe ulaşmasına yardımcı olmak; bireyi ve toplumu kötü ahlâktan korumak ve kurtarmak, bunun yanında iyi ahlâkla donatmak ve devâmını sağlamaktır. Bu sebeple, çocuklara ahlâkî olan ve ahlâkî olmayan özellikler hakkında doğru bilgiler verilmeli, sağlam kanâatler oluşturulmalıdır. Bu şekilde onlar iyi eğilimlerini geliştirmeyi, kötü eğilimlerine teslim olmamayı denerler ve böylece karakterleri olumlu yönde gelişir. Çocuklara yüksek fikirler verilmeli ki yüksek duygular meydana gelsin.

Doğrunun öğretilmesi ile yüksek fikirler oluşur. Değerler eğitiminin esâsını değerleri öğretmek oluşturmaktadır. Değerler eğitimi kalbe, zekâyâ

⁵⁰ Furkan, 25/70.

⁵¹ Altuntaş, agm, 18.

⁵² Abdurrahman Kasapoğlu, Kur'an'a Psikolojik Yöneliş, Çıra Akademi, İstanbul 2016, 121.

⁵³ Ertuğrul Yaman, Değerler Eğitimi, Akçağ Yayınları, Ankara 2014, 17

ve irâdeye hitâp etmeli ve amacı iyiliği sevdirmek, tanıtmak, istemek olmalıdır. Değerler eğitimi önce çocuğun duyarlılığına hitâp etmelidir. Çünkü çocukta duygu, akıldan önce gelir. Çocuk heyecanlı olduğu zaman aklını aydınlatmak da kolaylaşır. Değerler eğitimi, irâde üzerinde de etki yapmalıdır. Çocuklarımızın bilgi ve becerilerine tertemiz bir vicdan eşlik etmeli; onun gelişmiş bir beyni olduğu gibi büyük bir kalbi de olmalıdır. Maddî gücü büyüyen insanın merhameti de büyümelidir. Sağlam bir ahlâk ve yüksek bir karakterden mahrum insanlardan, paralarının, bedenlerinin, zevklerinin gücünü diğer insanların lehine kullanmalarını beklemek çoğu zaman zordur.

Değerler eğitiminin amacı, bireyin değerlere bağlı bir kişilik geliştirmesini sağlamaktır. Bireyin değerlerle donanması ancak eğitimle mümkündür. Bireyin eğitilmesi; bireyin içinde yer aldığı diğer ortamlarda yâni âile, toplum, devlet, iş vb. alanlarda yüksek değerlerin hâkim olmasını sağlayacaktır. Burada en büyük sorumluluk çocuğun ilk ve en önemli çevresi olan âileye düşmektedir. Çocuklar açısından aile; dünyanın en harika okulu; ana ve babalar ise, dünyanın en harika eğitimcileri olmalıdır.⁵⁴

Değerler eğitimi konusunda, öncelikle “Bu becerileri geliştirmek için planlı bir şeyler yapıyor muyuz?”, “Bu becerilerin kalıcı olması için neler yapıyoruz?” sorularının cevaplanması gerekmektedir. Aslında bu soruları kendimize sorduğumuzda bir kısmımızın bu işe zaman ayırmadığı da ortaya çıkacaktır. Bazılarımız da ne yapacağını yâni çocuklara, gençlere istediği değerleri nasıl öğreteceğini bilmemektedir.

4. Benlik

Benlik, Arapçada “ben” anlamına gelen “ene” kelimesinden yapılmış bir mastardır. Buna enaniyet de denir. Aynı zamanda bir insanın kendisi hakkındaki bilinçli bir farkında olma durumunu dile getirir.⁵⁵ İngilizcede “self-concept” olarak ifade edilen benlik, bireyin kendisiyle ilgili temsillerinin bütünü; kişinin kendisini algılama ve değerlendirme tarzıdır.⁵⁶ Benlik bilinci hali hazırda kişinin ne olduğunu ifade eden gerçek ben ile kişinin nasıl bir insan olması gerektiğini ve çevresince nasıl tanındığı konuları ifade eden ideal benin bir sentezidir.⁵⁷

Benlik veya karakter terimi, insanın ahlakî ve iradî davranışları için kullanılmaktadır. Karakterin gelişimi, insanın ahlakî gelişiminin içindedir. İnsan, gelişimi boyunca birçok ahlakî davranışlarını kendinde yerleşik hale getirir; bu davranışlar onun özelliği haline gelir. Karakter eğitiminin gayesi

⁵⁴ Yaman, age., 81-82.

⁵⁵ Erol Göka, “Benlik”, SBA, Risale Yay., İstanbul 1990, I, 174.

⁵⁶ Ahmet Cevizci, Eğitim Sözlüğü, Say Yay., İstanbul 2010, 63.

⁵⁷ Rasim Bakırcıoğlu, Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü, (2. Baskı), Anı Yay., Ankara 2016, 182; Doğan Cüceloğlu, Yeniden İnsan İnsana, (23. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, 111.

de çocukta ve fertte istenilen ahlaki davranışların yerleşik hale getirilmesidir.⁵⁸

Başta Kur'an olmak üzere İslâm ahlâkına dair bütün kaynaklarda kibir, ucb, buhl ve şuh (cimrilik), kin gütme, fahr gibi kavramlarla ifade edilen ve enâniyet duygusundan kaynaklanan bencil eğilimler yanlış ve kötü kabul edilmiş, bunların yerine alçak gönüllülük, sevgi, dostluk, yardımlaşma ve dayanışma gibi erdemlerin geliştirilmesi istenmiştir.⁵⁹ İnsanı özeleştirme noktasına götürecek olan şey, yukarıda anlatılan ve çoğu zaman gerçekçi olmayan kişisel benlik algısıdır. Buna bencillik de denilebilir. Bencillik, başkalarının gereksinimlerini ya da haklarını dikkate almayıp yalnızca kendi çıkarını düşünmeyi, bütün bilinçli eylemlerinin temel güdüsü yapma durumudur.⁶⁰

Günlük yaşamda birçok insan kişilik ile benliği aynı anlamda kullanmaktadır. Ancak benlikle kişilik⁶¹ iç içe olmakla birlikte, benlik⁶² kişilikten oldukça farklı özellikler taşır. İnsanların çoğu benliklerinin farkında değildir. Başka bir ifade ile benlikleri konusunda ya bilgileri yoktur ya da az ve yanlışdır. Gerçekten insanlar benliklerinin dışarıya yansıyan, başka insanlar tarafından değerlendirilen yanlarını ya bilmez veya yanlış bilirler. Sosyal yaşamda yerimizi belirleyen en önemli faktörlerden biri benliğimiz ve kimliğimizdir. Benliğimiz ve kimliğimiz, başka insanlarla ilişkilerimizi kolaylaştıran bir özellik içermektedir. Özeleştirme, insanın kendisini tanıması ve açıklama yöntemi olduğuna göre, kendimizi tanımamız, nasıl, niçin ve neden düşündüğümüzü anlamamıza ve bunun sayesinde de başkalarının kim olduğunu nasıl, niçin ve neden düşünüp hareket ettiklerini önceden kestirmemize yardımcı olur.⁶³ Bu kavramı daha iyi anlamak için, insanın kendisine sorduğu sorulara yine kendisinin içtenlikle cevap vermesi gerekir. Bu sorulardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz:⁶⁴

• **Ben neyim?** Kişinin kendisiyle ilgili duyguları, düşünceleri ve algıları çok önemlidir. İnsanın kendisini tanıması için öncelikle bu soruya cevap araması gerekir. Bu sorunun cevabı benliğin gelişmesinde etkili olan faktörlere göre ya tamamıyla olumsuz ya da tamamıyla olumlu olabilir. Olumlu tarafından cevap verecek olursak; insan Allah Teala'nın yeryüzündeki halifesi misyonuyla "ahsen- takvim" mertebesiyle yaratılan, hayatta çeşitli endişe ve beklentileri olan bir varlıktır. Yerin, göğün ve dağların kabullenmekten çekindiği emanetin taşıyıcısı olan, Rububiyetin

⁵⁸ Çamdibi, age., 47.

⁵⁹ Hayati Hökelekli, "Enaniyet" DİA, İstanbul 1995, XI, 170-171.

⁶⁰ Bakırcıoğlu, age., 178.

⁶¹ Kişilik: Bireyin bedensel ve devimsel yapısının, bilişsel ve duygusal tepki biçimlerinin, benlik oluşumunun özgün, karmaşık ve dinamik bir bütünü. (Bak. Bakırcıoğlu, 938)

⁶² Benlik: Bireyin ne olduğu, ne olmak istediği ve çevresince nasıl tanındığı konularındaki bilinçliliği. (Bkz. Bakırcıoğlu, age., 182.)

⁶³ Salih Güney, Sosyal Psikoloji, (2. Basım), Nobel Yay., Ankara 2012, 70.

⁶⁴ Özcan Köknel, Kişilik, Öz Dizgi Matbaası, İstanbul 1986, 79-80.

sıfatının hakikatlerini gösteren ve tanıttıran, meleklerin önünde secde ettiği mükerrem bir varlıktır. Allah Teala'nın sıfatlarını yansıtan bir aynadır. Olumsuz tarafından baktığımızda ise insan;terbiye edilmemiş emmare nefsin dürtülerinin etkisiyle yaratılış gayesine uygun davranmadığında hayvanlardan daha aşağı seviyeye yani "esfel-i safilin"e düşme riskiyle karşı karşıya olan bir varlıktır.

• **Amaç ve hedefim nedir?** Bu soru ile kişi toplumsal yaşamdaki statüsü, rolü ve saygınlığını tespit etmektedir. Yaratılış amacının farkında olan kişi benliğinde kendisini nasıl görmek istediğini, kendisine nasıl bir değer biçtiğini, değerine ve saygınlığına zarar veren unsurları belirlemeye ve onlardan arınmaya çalışmaktadır. Kendisini ve yaşadığı çevreyi ıslah ve ikmal ile mükellef olan insan, imkân ve yeteneklerini kullanarak yaratılış amacına uygun hedef ve amaçlar belirlemelidir. Böylelikle kendisini gerçekleştirme ve ideal kişilik anlamına gelen insan-ı kâmil⁶⁵ olma hedefini ve mertebesini de gerçekleştirmiş olur.

• **Ne yapabilirim?** Bu soruyla kişi kendi kapasitesini belirlemeye çalışır. Bu konuda öncelikle yapılması gereken husus, bedensel, zihinsel ve duygusal gereksinimleri tam anlamıyla bütünleştirmektir. Ahsen-i takvim kıvamında birçok yetenekle donatılarak Rabbinin inayetiyle varlık âlemine çıkan insan, varlık nedenine bağlı kaldığı müddetçe mükerrem varlık mertebesine ulaşabilirken, nefsin kural tanımaz isteklerinin peşinden gittiğinde ise hayvanlardan daha aşağılara düşme riskiyle karşı karşıyadır. Rabbine karşı son derece zayıf ve muhtaç olduğunun farkında olan kişi, Rabbinin inyeti olmadan nefes bile alamayacağını bilir. Öbür taraftan yine Rabbinin inyeti ve keremiyle her türlü zorluğun üstesinden gelebileceğini bilir. Kendini bu şekilde bilen kişi, Firavun gibi kavmine "Ben sizin biricik Rabbinizim" diyemez. Fakat içinde bulunduğu benlikle olmak istediği benlik arasındaki farkı kestiremeyen kimi insanlar kendini dev aynasında görerek benliğine gereğinden fazla anlam yüklemektedirler. Bu soruya cevap verirken kendisini objektif bir şekilde değerlendirirse böylesi saplantılara girmez. Buna rağmen arzularını ilahlaştıran Firavun gibi insanlar, acziyet ve çaresizliklerini ancak ölümün soğuk nefesini enselerinde hissettiklerinde anlarlar.

İnsanda özgürlük ve bireyleşme yolunda güçlü bir eğilim bulunmaktadır. İnsan, özgürlüğü ancak kendini gerçekleştirerek ve nefsani arzularıyla kararlı bir şekilde mücadele ederek elde edebilir. Eğitimde irade terbiyesi ve nefse hakimiyetin herhalde sağlanması, şahsiyet tebiyesinin en önemli hususlarındandır.⁶⁶ Hz. Peygamber'in "*gerçek pehlivan rakibini değil nefsin*

⁶⁵ *İnsan-ı Kamil: İlahi âlemler ile külli ve cüz'î olarak kevnî âlemleri ihata etmiş zattır. İlahî kitapları ve kevnî kitapları camî olan kitap da budur. İnsan-ı kamile, ruhu ve akli itibarıyla "akli kitap" denir. Ümmü'l-kitab şeklinde de isimlendirilir. Akl-ı evvelin alem-i kebir ve hakikatlerine nisbeti ne ise insan ruhunun bedene ve bedenün kuvvelerine nisbeti aynıyla odur. Nefs-i natika insanın kalbi olduğu gibi külli nefis de alem-i kebirin kalbidir. Bunun için alem, insan-ı kebir; insan da alem-i sağir diye isimlendirilir. (bkz. Cürcanî, 71-72.)*

⁶⁶ Çamdibi, age., 57.

yenen kişidir"⁶⁷ hadisi, İslam'ın özgürlüğe bakış açısını göstermektedir. Başta nefsanî arzuları olmak üzere hiçbir baskı altında olmadan, özgür iradesiyle inandığı değerler bağlamında yaptıklarını gözden geçiren, kendisini sanık sandalyesine yerleştirip kendisiyle cesurca hesaplaşan ve tespit ettiği hatalarından dolayı özeleştiri ile yükünü hafifletenler ancak gerçek anlamda özgürlüğü elde ederler. Bu hesaplaşmada en fazla ön plana çıkan, kişinin benlik algısıdır.⁶⁸

Kur'an gerçek iyiye ve yüksek değerlere yönelişi sağlayan, varlığı kozmolojik konumlarına uygun bir şekilde tasavvur etmeyi mümkün kılan bir değerler sistemi getirir. Bu değerler sisteminin bir tarafında bütün varlığı var edip varlığını sürdürmesi için gereken nitelikler ile donatan Allah vardır. İnsanı her bakımdan en güzel bir şekilde yaratan Allah Teala, ona, böylece tevhidi bir bakış ve şahsiyet kazandırmayı amaçlamaktadır. Tevhid ilkesiyle oluşturulan tasavvur, evreni birbiriyle ilişkisi bulunmayan anlamsız bir kurmaca olarak görmez. Evren bütün unsurlarıyla, eskilerin ifadesiyle zerresinden kürresine kadar tevhid içerisindedir.⁶⁹ Bu bağlamda bütün 'güzellikler' (hasene) Allah'tandır. Ve yeryüzünde insana isabet eden her kötülük de insanın kendisindedir.⁷⁰ Bu ilke kapsamında insana kazandırılmak istenen değerleri şöyle sıralamak mümkündür:

a. Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla tevhid edilmesi

Allah'ın zatında bir, sıfatlarında eşsiz ve fillerinde ortaksız olduğuna inanmak tevhid inancının esasıdır. Ancak tevhidin kemale ulaşması için bu tasdikten sonra Allah Teala'ya saygı ve sorumluluk bilinciyle harmanlanmış kulluk şuuruna ermek ve kullukta hiçbir kimseyi O'na ortak koşmamaktır.⁷¹ Tevhid nazarıyla hayata bakmayan kimse, fitratından ve değerlerinden uzaklaşmış, manevî köklerinden koparılmış ve bu nedenle anlamsızlık ve bilinmezlik çukuruna düşmüş kimse gibidir.

b. Dünya ve ahiretin tevhid edilmesi

İslam inancı çift dünyalı bir temel üzerine inşa edilmiştir. Dünya ve ahiret hayatları Kur'an tarafından 'insan hayatı' kavramı altında birleştirilmiştir. Birbirine rakip ve hasım olmaktan çıkarılmıştır. Tek dünyalı bir hayat tasavvurunun her iki biçimi de reddedilmiştir. Gerek ahireti reddedip hayatı yalnızca bu dünya hayatından ibaret sayan, gerekse bu dünyayı zindan kabul edip dışlayarak ahirete yönelen tasavvurları reddetmiştir.⁷²

c. İnanç-ibadet-ahlak-eylemin 'şahsiyet' kavramında tevhid edilmesi

⁶⁷ Elbani, Muhammed Nasiru'd-Din, Camiu's-Sağir ve 'z-ziyade, Mektebetü'l-İslami, Beyrut 1982, (h.n.:5375), II, 948; Müslim, Birr:106; Ebu Davud, Edeb: 3.

⁶⁸ Musa Turşak, Kur'an'da yanilenme sorumluluğu: Özeleştiri, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü yayınlanmamış doktora tezi, 2017/111.

⁶⁹ <https://kuranihayat.com/kuranin-toplumsal-hayati-insa-siyaseti/> 31.10.2019, 01: 21.

⁷⁰ Nisâ, 4/79.

⁷¹ Kehf, 18/110.

⁷² Bkz. Bakara, 2/200-2001; Ali İmran, 3/22.

Şahsiyeti inşa sürecini doğru düşünebilme ile başlatan Kur'an, bu sürecin iman ile istikrar bulmasını ister. Ancak iman yalın bir tasdik değil, ibadet, ahlak ve eylemi belirleyen bilinçli bir tercihin adıdır. İbadetin halisi, ahlakın güzeli ve eylemin salih olanı imandan sudur eder ve mümin şahsiyeti oluşturur. Bunun karşı cephesinde ise doğruyu örtme ve vicdanı köreltmeye karşılık gelen inkâr yer alır.

d. Bireysel kurtuluşun toplumsal kurtuluş ile tevhid edilmesi

İnsanlık için bir rehber olan Kur'an'ın kurtuluş reçetesine baktığımızda, bireyin kurtuluşunun ve huzurunun salt deruni bir yönelişle mümkün olmadığı görülmektedir. Kur'an'ın şahsiyeti inşa projesi, toplumun bağrında yaşayan ve içinde bulunduğu toplumla sıkı ilişkileri bulunan bir şahsiyetin inşasıdır. Topluma tepeden bakan bir münzevi yetiştirmek bu projenin hiçbir noktasında yer almamaktadır. Tevhid ilkesi, Allah'ın merkezinde yer aldığı bir tasavvurun inşa edilmesidir. O'nun gösterdiği yerden bakmak, yönelttiği amaca doğru yürümek ve hepsinden ötesi onun boyasıyla boyanmaktır: صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَتَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ

Biz Allah'ın manevi rengiyle boyandık. Allah'tan daha güzel rengi kim verebilir? Biz sadece O'na kulluk ederiz.⁷³

Sonuç

İnsan her ne kadar temiz bir fitrat üzere yaratılmış olsa da, iyiliğe meyli olduğu gibi kötülüğe de meyli olan çift kutuplu bir varlıktır. Bu özelliğinden dolayı hangi tarafa ağırlık verilirse insanın şahsiyeti de o yönde gelişme göstermektedir. Dolayısıyla insan eğitilebilir bir varlıktır. Yaratılış gayesine uygun ve istendik davranışlar kazandırmanın temeli, sağlam bir inanca ve bu inancın davranışlara yansımaları olan salih amellere dayanmaktadır. Bu ikisinin toplamından da güzel ahlak meydana gelmektedir.

İnsanın sorumlu bir varlık olarak yaratılması ona beraberinde bazı yükümlülükleri de getirmektedir. Bir şeyin yapılabilirliği aynı zamanda yapılmama durumu sunucunu da doğurmaktadır. Bu durum, insanın iradesi ve seçim kabiliyetinin varlığını göstermektedir. İnsanın davranışlarının yönünü belirleyen değerler manzumesi genellikle “doğru ve yanlış olanlar nelerdir? kime göre doğru veya yanlış? neleri yapmalı veya yapmamalı?” gibi sorulardır. Bu sorular, toplumda kabul görmüş değerler ve istendik davranışların mahiyetini göstermektedir. Bu durumda, kişi yaşamını tüm yönleriyle ortaya koyup, belli bir değerler şablonu çerçevesinde değerlendirdiğinde ne kadar ahlaklı olduğu ve değerlere bağlı olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü değerler, insana iyiliği yapma, kötülüğü terketme mükellefiyeti yükler. O halde değer yargılarımız nelerdir? neye ve kime göre doğru ve yanlış gibi sorulara verilen cevaplarla kişi içinde yaşadığı sosyal çevreden kendisine göre edindiği değerler sistemini tanımaya çalışır. İnsanın benliğini tanıması duygularının etkisinde kalmadan kendisini objektif ve samimi bir şekilde değerlendirmesi ile mümkündür.

⁷³ Bakara, 2/138.

Eleştirel düşünmeyi de içine alan bu nevî tefekkürler, Kur'ân ve Sünnet'in rehberliği ile ilâhî kudret ve azamet tecellîleri karşısında kulu hiçlik ve acziyetini idrâke sevk eder. Bir damla sudan Rabbin inayetiyle yoktan var edilen insana, varlık ve benlik iddiâsında bulunmanın ne kadar büyük bir yanlışlık olduğunu hatırlatır. Dolayısıyla benlik ve benlik algısı, insanın kendisini gerçekçi ve olduğu gibi bilmesiyle sıkı bir ilişkisi vardır.

Hata işlemek insan hayatının bir gerçeği olmakla beraber hataların kabul edilmesi pek sık görülen bir durum değildir. Kişinin benliğine yüklediği gerçek dışı veya abartılı anlamlar, bu hatalarını görmesini engellemektedir. Bu abartılı yaklaşımlar, Tanrıdan rol çalacak kadar haddini aşan insanların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu, kimi zaman Firavun gibi direk olarak "ben sizin biricik rabbiniz" diyenler olduğu gibi, çoğu zaman da, kendi arzularını ilahlaştırarak benliğine tapma şeklinde olmaktadır. Kendini bilen ve kendini doğru bir şekilde konumlandıran, algılayıp özdeğerlendirmelerini yapanlar bu tür hatalara düşmezler. Aksine, insan olmanın gereği olarak hataların olabileceğini varsayarak hayatını tüm yönleriyle ortaya koyduğunda tespit ettiği hatalarından dolayı pişmanlık ve mahcubiyet duyması, daha güzel işler yapmak suretiyle davranışlarını düzeltmesi bağlamında özeleştiri yaparak ideal benliğini gerçekleştirmeye çalışırlar. Kısacası ne benliğine hak ettiğiinden fazla değer vererek şımartır, ne de onu ayaklar altına alarak aşağılar. Bunun yerine onu, Allah Teala'nın esmasının bir tecelligahı olarak düşünür.

Kaynak

Altıntaş, Hayrani, "İslâm Ahlâkı ve İnsanî Davranışlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, Cilt 36.

Bakırcıoğlu, Rasim, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, (2. Baskı), Anı Yay., Ankara 2016.

Cüceloğlu, Doğan, *Yeniden İnsan İnsana*, (23. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul 2000.

Cevizci, Ahmet, *Eğitim Sözlüğü*, Say Yay., İstanbul 2010

Çağrı, Mustafa "Ahlak", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989.

Çamdibi, Hasan Mahmut, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali*, Çamlıca Yay., İstanbul 2014.

Elbani, Muhammed Nasiru'd-Din, *Camii's-Sağir ve'z-ziyade*, Mektebetü'l-İslami, Beyrut 1982.

Erdem, Hüsameddin, *Ahlak Felsefesi*, Hü-Er yayınları, Konya 2015.

Göka, Erol, "Benlik", *SBA*, Risale Yay., İstanbul 1990.

Güney, Salih, *Sosyal Psikoloji*, (2. Basım), Nobel Yay., Ankara 2012.

Halstead, J. Mark "Ahlak Eğitiminde Bir Temel Olarak İslami Değerler," *Değerler ve Eğitimi- II Sempozyum Bildiri Kitabı*, Çev.: Hatice Kübra Kula, DEM Yayınları, İstanbul. 2012.

Hökekleli, Hayati, "Enaniyet" *DİA*, İstanbul 1995.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Esmâü'l-Hüsnâ*, Trc., Mehmet Ali Kara, Hanifi Akın, Muhittin Korkmaz, Polen Yayınları, İstanbul 2007.

İbn Kesir, Ebu'l-Feda İsmail b. Ömer ed-Dimeşki (H. 700-774), *Tefsiru'l Kur'an'il-Azim*, Dar Tıbbiye, Riyad 1999.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "hık" md, Beyrut 2010.

İsfahani, Rağıb, *Müfredat*, (Trc. Abdalbaki Güneş vd.), Çıra Yay., İstanbul 2012.

Karagöz, İsmail, *Dini Terimler Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara 2010,

Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'an'a Psikolojik Yöneliş*, Çıra Akademi, İstanbul 2016.

Keskin, Sevgi Coşkun, "Değer Eğitimde Özdeşim Kurma: Hz. Muhammed (sav) Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt 17, No. 37,175-218, Haziran 2019.

Köknel, Özcan, *Kişilik*, Öz Dizgi Matbaası, İstanbul 1986.

Kutub, Seyyit, *fi Zilal-il Kur'an*, Dünya Yay., İstanbul 1989.

Levis Ma'luf, *el- Muncid*, Daru'l-Maşrik, Beyrut 1973.

Merter, Mustafa, *Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2014.

Murtaza, Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, (Çev. İsmail Bendiderya), Kevser Yay., İstanbul 1999.

Okçu, Abdulmecit *Kur'an'a Göre Evrenin İnsana Musahhar Kılınışı*, Salkımsöğüt Yay., Erzurum 2009.

Pazarbaşı, Erdoğan *Kur'an ve Medeniyet*, Pınar Yay., İstanbul 1996.

Tatlı, Adem vd., *Etik ve İnsanî Değerler*, Hilal Ofset Matbaası, Antalya 2019.

Turşak, Musa, *Kur'an'da Yenilenme Sorumluluğu: Özeleştirisi*, Atatürk üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü yayınlamamış doktora tezi, 2017.

Yaman, Ertuğrul, *Değerler Eğitimi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2014.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Akçağ Yay., Ankara 2013.

Web Siteleri

<https://kuranihayat.com/kuranin-toplumsal-hayati-insa-siyaseti/>
(Erişim Tarihi: 31.10.2019)

**BİRLİKTE YAŞAMA İMKÂNI ÜZERİNDE ETKİLERİ
BAKIMINDAN İYİ VE KÖTÜNÜN ONTOLOJİSİ ÜZERİNE BİR
ANALİZ**

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ERDEM

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
omferdem@hotmail.com

***An Analysis on the Ontology of Good and Evil in Terms of their
Effects on the Possibility of Coexistence***

Abstract

According to many thinkers, the main purpose of the soul-body unity is the progression of the human being through the capabilities retrieved through the body. However, the human being, which has both a spiritual and a material aspect, has to struggle with the problems that will arise from the material aspect of the body. As a matter of fact, according to many philosophers, matter is not fully capable of accepting excellence and these deficiencies are the main reason for the emergence of evil. In this existence story of human, the main purpose is to correctly manage the spirit-body unity. The effort to preserve the nature of the soul without disturbing the desires of the body can be defined as morality. Mankind has been held responsible for preserving this nature and progressing towards excellence during this existence process.

Where will the human being take the knowledge of morality, which is also one of the fundamental issues of philosophy, and therefore the knowledge of good and the evil? What is good and evil? Are good and evil relative? Are they created in person? What are their sources? If they were created, what can one do against them, especially against evil? Why does the absolute good God allow the emergence of evil? All these questions encompass both the self and everything that is in relationship with it. Today, although the relations with the others are mainly regulated by law, it is observed that legal arrangements cannot be as effective as the moral feelings of the people. In this context, the character of good and evil should be analyzed and the injustice that has a catalyst effect on the emergence of evil should be prevented. As Socrates says, does man do evil because of his ignorance, or is evil an innate trait? Does goodness have the power to spread? Can organized goodness have the effect of living together? This paper deals with the ontologies of good and evil in the

light of these questions and their effect on the coexistence of human beings and all other beings.

Keywords: *Good, Evil, Ethic, Spirit, Philosophy, Coexistence*

Giriş: İnsanın Ontolojisi, Ruh ve Beden İlişkisi

Âlemdaki varlıklara baktığımızda öncelikle canlı ve cansız varlıklar kategorisinin bulunduğunu ayırt ederiz. Bu iki kategorinin ortak yönü ise âlemde yer kaplamaları ve maddi bir nitelik taşımalarıdır. Bu kategorilerden canlılar kategorisinde bulunan insanın diğer canlılardan ayrılan yönü ise değer dünyasıyla ilişkili olan ruh, irade ve akıl sahibi olmasıdır. Tüm bu özelliklere bakıldığında insanı tüm varlıklardan ayıran hem fizik hem de metafizik bir yapı görülmektedir. Konumuz olan iyi ve kötü nedir? Sorusunu soran da yine insandır. Bu sebeple iyi ve kötünün ontolojisini anlamak için insanın ontolojisini de anlamamız gerekmektedir.

Bir insanı tanımlarken onun bedensel özellikleriyle beraber kişisel özellikleri olan ahlaki yapısı, huyu, zaafı ve faziletleriyle birlikte tanımlarız. Bu tanımlama biçimi ne sorusundan çok kim sorusunun bir cevabıdır. Doğada bir canlı gördüğümüzde ne sorusunu sorarken, insan gördüğümüzde kim sorusunu sorarız. Bu anlamda insan denildiğinde bahsettiğimiz varlık kimlik sahibi özel bir yapıya da sahiptir. İnsanı diğer insanlardan ayıran bu kimlik ancak maddî, ruhî ve iradî bir yapının bir araya gelmesiyle mümkün olmaktadır. İradeyi de ruhun bir özelliği olarak ele alırsak ortada maddi yönü beden, metafizik yönü de ruh olan bir varlıktan söz ediyoruz demektir. Bu anlamda insanı metafizik ve fizik dünya arasında bir ara varlık olarak görebiliriz. Acaba insanın kimliğini oluşturan bu ruh-beden ilişkisi, dolayısıyla insanın ontolojisi düşünce tarihinde hangi fikirlerle açıklanmaya çalışılmıştır?

Ruh beden ilişkisine dair İbn-i Sina, ruhun kendi zatını mükemmelleştirmek için bedene ihtiyaç duyduğunu düşünmektedir. Ona göre ruh bedeninin kemali, beden ise ruhun aletidir. Ruha kavuşan beden kâmil bir şekilde ruhun emrine amadedir. Ruh beden yoluyla duyuları elde eder ve bu sayede kavramlara ulaşır. Elde ettiği bu kavramlar ise ruhun yeni sonuçlara ulaşabilmesinin kapısını aralar. Önce sebeplilik ilkesine dayalı deneyin bilgisine sahip olurken ardından da bu bilgiler sayesinde inanç ve imana kavuşur. Ona göre bedeninin görevi bu noktaya kadar devam eder. Çünkü ruh artık faal akıl ile temas kurabilecek ve oradan bilgi alabilecek aşamaya gelmiştir. Hatta ilerleyen yaşlarda beden birçok fonksiyonunu yerine getiremeye de ruh kemal yolunda ilerlemeye devam eder. Hatta bir aşamadan sonra kişi için bir yük bile olmaya başlar (Erdem, 2010). İbn-i

Sina'ya göre anladığımız kadarıyla bedenın ruh için temel görevi faal akılla irtibat kurulabilmesi için gerekli olan bilginin kazanılmasında lazım olan duyuşal verileri sağlamaktır. Südürcu anlayışa sahip düşünürlere bakıldığında faal aklın aynı zamanda vahyin de taşıyıcısı olduğu bilinmektedir. O halde insan faal akılla irtibata geçtiğinde ilahi bir hakikatin bilgisine ulaşacak, bir bakıma iyi ve kötüyü ayırt edecek bilgiye da kavuşacaktır. Ruh bu sayede kemal yolunda ilerlemeye devam edecektir.

Yine önemli düşünürlerimizden Farabi'nin ruh beden ilişkisine dair düşüncesine baktığımızda bedenın ruha kişilik kazandırmak için gerekli olduğu görülecektir. Ona göre beden ruhun varlığı için şarttır, ancak ilk etapta lazım olan bu beden ebediyen ruh için gerekli değildir. Belirli aşamadan sonra ruh yoluna bedensiz de devam edebilir. Ruh güçlerini kullanabilmek için bedene ihtiyaç duymaktadır (Erdem, 2010). Nitekim ruhun madde âleminde bir bedeni olmadığını farz edersek iradesinin de eylemlerinin de bir etkisi olamayacaktır. Farabi'ye göre beden ruhun varlığı açısından şart olsa da kemali için şart değildir. Beden bilgi elde etme ve eylemde bulunabilmenin aracıdır. Ayrıca Farabi'nin beden-ruh ilişkisinde dikkate değer bir diğer düşüncesi de ölümsüzlüğün herkes için geçerli olmadığı ve ölümsüzlüğün kazanılması gereken bir şey olduğu, cahil ruhların ölümsüz olamayacağı düşüncesidir. Bu anlamda ölümsüz olmak için aklın belirli kemale ulaşmış olması gereklidir. Bir anlamda ona göre akli belirli aşamaya gelememiş insanlar kişi olma özelliğine sahip olamamış ve ölümsüzlüğü de hak etmemişlerdir. Yani insan olmanın gereği olan bir bilgi aşaması vardır.

Gazali de ruh beden ilişkisinin dünyadaki görevine dair filozoflardan pek farklı düşünmemektedir. Ona göre insan dünyaya gelirken bilgisiz ve âlemden habersiz bir haldedir. Bu âlemi tanımamasının yoluşsa algılardan geçer. Duyular vasıtasıyla duyulur dünyayı algılayan insanda ise ayırt edicilik kuvveti gelişir. Bu güç sayesinde insan duyularla elde ettiği şeyler dışındaki şeyleri de kavrayabilir. Bunların sonucu olarak önce zekâ, sonra da kalp gözü açılır(Erdem, 2010). Görüldüğü üzere Gazali de sezgi kapısının açılmasına kadarki süreçte bedenın gereğinden bahşeder ve onun için de beden bir bilgi alma vasıtası olarak kullanılır.

Son olarak da İslam düşüncesine ciddi etkileri olmuş olan Platon'a bakılabilir. O, idealar ve dünya arasında yer alan ruhun, hayatın ilkesi olarak bedene mahkûm edildiğini düşünür. Bir kader sonucunda asli vatanından ayrılan ruh dünyada beden elbisesine hapsedilmiştir. Doğası ve özü gereği bedenden tamamen farklı ve müstakil bir cevherdir. Ruh bu dünyada bir hapis hayatı içerisinde ve asli vatanına özlem duymaktadır. Özlemini ise

ancak düşünmek sayesinde dindirebilmektedir (Erdem, 2010). Platon'un özlemini gidermek adına ıstırabını dindiren bir ilaç olarak gördüğü düşünme idealına yönelerek orayı hatırlamayı ve hakikatin bilgisi olarak tanımladığı epistemeyi unutmamayı amaçlayan bir düşünme olarak görülebilir. Ruh bu bilgilere daha önceden sahipti ama bunlardan uzakta olmak, beden hapisanesine alışmak ve onun için yaşamaya başlamak bu bilgilerin soluklaşarak küllenmesine ve unutulmasına sebep olabilirdi.

Düşünürlerimizin ruh beden ilişkisinde ortak noktasına baktığımızda görürüz ki, ruhlar âleminden gelen insan oradan gelmesine rağmen yine oraya sıçramanın, oradan bilgi almanın çabası içerisindedir. İnsan kavramının etimolojisi de bu düşünceyle değerlendirildiğinde çok manidardır. Gündelik hayatta sıkça duyduğumuz, "insan nisyan ile malüldür" sözündeki unutmak ve insan kelimesinin "unutmak" anlamında "nesiye" fiiliyle ilişkili olduğu düşünülürse insanın neyi unuttuğu sözü de akla gelmektedir. Bu anlamda ruhun bedene girmesiyle kişi haline dönüşen insan kemale yürümek adına ilahi bilgi katına tekrar tekrar yükselip unuttuğu şeyleri hatırlamaya çalışır.

İlahi bilgiye muhatap olabilme çabasındaki bu insan, bir anlamda değerlerin de taşıyıcısı durumundadır. Yani değerlerin bilgisini yeryüzüne taşıyarak ideal âlemin değerlerini reel âleme aktarmanın aracılığını da yapmaktadır. Bu anlamda insan için kullanılan bir başka kelime ise "adam" veya "adem"dir. Burada cinsiyetle ilgili bir şeyden ziyade değerle ilgili bir ilişki göze çarpmalıdır. Birisine adam ol, insan ol dediğimizde aslında o anda biyolojisini değiştirmesini değil taşıması gereken değerleri taşıması gerektiğini söylüyoruz anlamına gelir. Nitekim bu bağlamda değerler ve insan olma ilişkisi değerlerin kaynağı hakkında ne dersek diyelim sıkı sıkıya bağlıdır. Kısacası insan bir değer varlığıdır.

Biz bir şeye iyi veya kötü dediğimizde ahlaki bir yargıda bulunuyoruz demektir. Bu anlamda ahlaki bir yargıda bulunurken bahsettiğimiz bu iyi ve kötü nedir? İyi ve kötüyü belirleyen kimdir? Bunlar sadece birer kavram mıdır? Yoksa bir gerçeklikleri de var mıdır?

1.Ahlak'ın Ontolojisi

"Ahlâkı Aristoteles akılla, Moore ve Bergson sezgi ile, Epiküros ve Kireneler hazla, Hume tutku ile J. S. Mill de fayda ile temellendirmeye çalışırken batı dünyasında Kant ve Kantçı gelenekten gelen Rashdall, Newman, Taylor ve Sorley gibi felsefeciler, J. Calvin, Gordon Clark ve Paul Tillich gibi teologlar ve İslam felsefe ve kelam geleneğinde de Gazzali ve

Eş'arî gibi kelamcı-filozoflar genelde din, özelde ise Tanrı düşüncesi ile temellendirme yoluna gitmişlerdir." (Akdemir, 2009, 35).

Var olan birçok tanımlamaya bakılırsa ahlakın belirleyicisinin bir başka ifadeyle iyi ve kötünün belirleyicisinin tanrı veya insan olduğu konusunda iki genel ayırım yapılmaktadır. Bu aynı zamanda ahlakın kaynağının ne olduğu ile ilgili bir meseledir. Acaba iyi ve kötünün kaynağı nedir? Din yani tanrı mı yoksa insan mıdır? Bu mesele iyi ve kötünün epistemolojik tarafı ve ontolojik tarafı olmak üzere iki yönüyle değerlendirilebilir. Nitekim epistemolojik tarafı iyi ve kötünün bilgisinin nasıl sağlandığı, ontolojik tarafı ise iyi ve kötünün kimden kaynaklandığı soruna bizi götürecektir.

Ahlakın kaynağının insan olduğuna dair görüşlerin bir kısmı ateist düşünürlerce bir kısmı ise inançlı düşünürlerce ileri sürülmeye çalışılmıştır. Ahlakı iyi ve kötünün bilgisi, bir ayırt etme ve insanın bunu bir bilgi olarak elde etmesi olarak düşünürsek konu epistemolojik olacaktır. Bilgi anlamında iyi ve kötünün insan veya tanrı kaynaklı olduğu iddiaları kanaatimizce herkesin kendince haklı olabileceği ve felsefi anlamda önemli fakat herhangi bir taraf için tutarsızlık sorunu oluşturmayacak bir meseledir. Tanrı'nın varlığının olduğuna inanmayan bir ateist için elbette ki iyi ve kötünün bilgisi insana ait olacaktır. Yine inanan bir teist de "tanrı ne emrederse iyiyi emretmiştir ben de bunu böylece kabul ederim" diyebilir.

Felsefe tarihinde Platon'un gündeme getirdiği Euthyphron dilemi olarak isimlendirilen mesele bu anlamda önemlidir. Meşhur problem "acaba tanrı emrettiği için mi bir şey kutsaldır yoksa kutsal olduğu için mi tanrı emreder?" sorusunu kapsamaktadır.

Örneğin Hartmann'a göre "ahlak adına, bir özgürlüğün olabilmesi için Tanrı var olmamalıdır. Tanrı'nın varlığı ahlaksal eylemin değerini düşürür, insanı aşağı, oluşmamış bir varlık hâline sokar, özgürlüğünü yok eder. Tanrı'nın bir plana göre yarattığı bir dünya içinde insan ahlaksal bir varlık olarak ortadan kaldırılmıştır" (Çalışlar, 1985, 121, akt. Çelebi, 2014, 90). İyi ve kötünün bilgisinin bir buyruk olarak insana bildirilmiş olması düşüncesine sadece ateistlerden değil tanrıya inanan bazı düşünürlerden de benzer görüşler gelmiştir.

Örneğin Spinoza, önce bir etik ve ahlak ayırımı yapar ve insanın etiğe yönelmesi gerektiğini savunur. Ona göre genel ahlak anlayışında Tanrı'dan gelen buyruklar ahlaki kurallar olarak belirlenir ve bu anlamda insan bunlara uymakla yükümlüdür. Böyle bir yargılama ve yargılayıcı karşısında insanın varoluşu anlamsızlaşmaktadır. Oysaki insanın kendi tabiatına uygun davranması etiği oluşturur ve insan kendi tabiatına dönmeli, ona uygun bir

şekilde yaşmalıdır (Güngör, 2015). Ona göre “şeylerin doğasına ilişkin nedensel bilginin kavranması aynı zamanda en büyük sayıda insanın barış içinde yaşamasının olanağını” sağlar (Güngör, 2015, 136). Bu anlamda etik toplumsal ve bireysel olarak akli kendine rehber edinmiş insanlar için “en yüksek iyi”yi bulmanın yegâne yoludur. Bu bakış açısıyla iyi ve kötü de bu yolu açan veya engelleyen şeydir. Ona göre iyi insanı huzura götüren ve kendi varlığının devamı için teşvik eden şeylerdir. Kötü ise onu mutsuz kılan, zayıflatan ve en yüksek iyiye ulaşma yolunda engelleyen şeydir. Bu sebeple iyi ve kötü herhangi bir nesneye ait olmayıp bir tür düşünme tarzıdır. Bir şey tabiatımızla uyduğu, yaşam gücümüzü arttırdığı oranda iyidir (Güngör, 2015). Spinoza’nın bu konuyu epistemolojik düzlemde ele aldığı görülmektedir nitekim insanın kendi tabiatına dönüp tabiatının bilgisine ulaşıp buna göre yaşaması gerekmektedir.

Ahlaki bilginin kaynağı ile ilgili olarak teist görüşün temsilcilerinden İmam-ı Eşarî “Yalan, sadece Allah kötü kıldığı için kötüdür. Allah yalanı iyi kılsaydı, şüphesiz iyi olurdu; eğer yalan konuşmayı emretseydi, O’na hiçbir itiraz olmazdı” ifadesini kullanırken Yine Protestan teolojinin kurucusu J. Calvin, “Tanrı’nın dilediği şey iyidir, sırf O dilediği için iyidir” (Akdemir, 2009, 39) diyerek aslında nesnel anlamda bir iyi olmadığını bunun bir bilgi olarak tanrı tarafından belirlendiğini ifade etmektedir. Elbette inanan açısından böyle bir iddia anlaşılabilir. Ancak böyle bir iddia farklı tartışmalara da sebep olabilmektedir. Örneğin bir şeyi iyi ya da kötü yapan şey sadece tanrının emretmesiyle böyle bir durumda Tanrı’nın buyruklarının tamamen keyfi olması söz konusu olacaktır. Bu da tanrı, iyiyi öyle değil de neden böyle takdir etmektedir? Sorusunun sorulmasına sebep olacaktır. “Yapılması gerektiği için tanrı öyle emretmiştir” şeklinde verilecek bir cevap ise “neden öyle emretmiştir” sorusunu getirir ki yine ‘Tanrı tarafından emredildiği için Tanrı onu emreder’ cevabıyla karşı karşıya kalınır. İyi veya kötü Tanrı’nın buyruklarından başka bir şey ifade etmediği takdirde, Tanrı’nın bir şeyi belirli bir biçimde emretmesi için hiçbir sebep olmaz ve tamamıyla keyfi bir durum söz konusu olur ki (Akdemir, 2009) bu da bizi Nietzsche’nin tanrı tanımına götürür.

Richard Swinburne ise bir ara yol arayışındadır. O, ‘zorunlu ahlâkî doğru’ ve ‘olumsal ahlâkî doğru’ şeklinde bir ayrımı gitmektedir. Bu bağlamda olumsal ahlâkî doğrunun doğruluğu insan akli tarafından bilinebilirken, “zorunlu ahlâkî doğru dünyanın diğer olumsal özelliklerinden bağımsız olan, doğruluğu değişmeyen ve ancak tanrısal esin yoluyla bilinebilen doğrudur. Yani Swinburne’e göre, zorunlu ahlâkî doğrular analitik doğrular olup olumsuzlanması tutarsızlıkla, çelişkiyle sonuçlanan doğrulardır ve bunların

doğruluğu Tanrı'nın iradesinin dışında olabilir. Çünkü Tanrı'nın analitik bir doğruyu değiştir[e]memesi O'nun kudret sıfatı için bir sorun oluşturmaz." (Akdemir, 2009, 47). Bu bağlamda, "iyi"nin Tanrı'nın iradesi tarafından belirlendiği değilse de, Tanrı tarafından emredilen şeylerin iyi olduğu ve tanrısal iradenin ahlâkta tamamlayıcı ve teşvik edici bir unsur olarak işlev gördüğü en azından kuramsal ölçekte iddia edilebilir (Akdemir, 2009).

Kant'a geldiğimizde ise o, ahlak adına Tanrı'yı bir postüla olarak görmekte otonom bir ahlakı savunmaktadır ve teolojik bir ahlak yerine ahlaki bir teolojiyi savunur. Bir anlamda ahlak dinden gelmeyip din ahlaktan gelmektedir. Ancak bu otonom ahlak anlayışı bizi bir başka meseleye doğru götürür ki bu da ahlakın ontolojisi meselesidir. Rashdall, otonom ahlaki ideallerin peşine düşer ve bu ideallerin tam olarak nerede olduğunu sorgular. Ona göre mutlak ahlaki ideal maddi şeyler içinde bulunamaz. Ahlaki ideal ancak kendisinden bütün realitenin çıktığı bir zihinde var olabilir. Ahlaki ideal tanrı düşüncesinde ezelden beri var olagelen bir idealin ortaya çıkışı olarak görüldüğü takdirde objektif geçerliliğe sahip olma hakkını elde edebilir (Aydın, 2001). İyi ve kötüyü bir bilgi olarak düşündüğümüzde inançlı tarafı da inançsız tarafı da doğrudan etkileyen bir durum ortaya çıkmazken ontolojik olarak düşündüğümüzde sorun başka bir mecraya taşınmış olur.

Nitekim burada mutlak anlamda iyi olan bir yaratıcıya inananlara karşı âlemde ortaya çıkan kötülüklerin kaynağının ne olduğu sorusu gündeme gelecektir. Şayet tanrı her şeyin kaynağı ise tanık olduğumuz kötülükler nereden gelmektedir? İnananlar şayet tanrının var olduğunu kabul edip kötü olabileceğini kabul etselerdi böyle bir soruyla karşılaşılmazdı ancak teist anlayışın tanrısı mutlak iyi ve mutlak kudret sahibi olandır. Böyle bir durumda var olan kötülükler nereden ortaya çıkmaktadır? Yine tanrı mutlak iyi ise bu kötülükler neden müdahale etmemektedir?

2. İyi ve Kötünün Ontolojisi

J.Mackie kötülüğe dair şu üçlü önermeler dizisini ortaya koyar.

1. Tanrının mutlak gücü vardır.
2. Tanrı bütünüyle iyidir.
3. Kötülük vardır.

Benzer önermeleri Hume ve Platon'da da Epikür'e atıfla görmekteyiz. İddia bu üçlü önermeden herhangi ikisini doğru varsaydığımızda diğer bir önermenin yanlış olacağı yönündedir. Ona göre bir teolog her üç önermeye de bağlı kalmalıdır ancak bunu bir tutarlılık içerisinde yapamaz (Yasa, 2014).

Epikuros'a göre, eğer tanrılar müdahale etseydi kötülükler gerçekleşmeyecekti. Bu sebeple insanoğlu tanrıdan uzak durmalı, onları rahatsız etmeden hayatına devam etmelidir. Ona göre tanrıların ölümsüz olma dışında herhangi bir fonksiyonları bulunmamakla beraber hayatımız üzerinde de etkileri yoktur (Topaloğlu, 2018). Tanrı yok sayıldığında veya deist anlayışla bu âleme müdahale etmediği düşünüldüğünde ortada pek sorun yok gibi görünmektedir. Fakat bir teist için ciddiyetle çözüm bulunması gereken bir problemidir.

"Pek çok düşünürün kötülükleri doğal ve ahlaki olarak ikiye ayırdıklarını söyleyebiliriz." (Topaloğlu, 2018, 237). Doğal kötülüklerle ilgi çözüm konusunda genel itibarıyla kolay anlaşılabilir görüşler ortaya konulabilmiştir. Birçok düşünür âlemdeki kötülüğün maddenin kemali kabul etmemesinden kaynaklandığını veya doğal kötülüğün göreceli ve arızı olarak ortaya çıktığını söyler.

Platon, kötülüğü âlemdeki düzensiz hareketlere bağlarken bunun sebebinin de kötü ruhlar olduğunu ifade etmektedir. Farabi'ye göre ise âlem tek bir bütünlüktür ve onun belirli bir gaye yolunda faaliyetini devam ettirmesi ancak bu bütünlük sayesinde mümkün olmaktadır. İşte böyle bir âlemde ise müdebbirin ortaya koyduğu nizamda adalet kozmik bir düzende tecelli etmektedir. Bu bakımdan da maddeden oluşan bu âlem ilahi nizamı maddi yapısı sebebiyle tam olarak yansıtabilecek bir yetenekte değildir. Bu eksiklikler ise kötü olarak algılanmakta ancak asıl olanın hayır ve nizam olduğu görülmektedir. Kötülüğün zuhuru veya şeylere duhulü arızidir (Aydın, 2001).

İbn-i Sina da üstadı Farabi gibi düşünür ve kötülüğü gül ağacındaki diken gibi görür ve kemalin eksikliğine bağlar (Aydın, 2001). "O, ay üstü âlemi yetkinliğin ve iyiliğin tam olarak gerçekleştiği, dolayısıyla kötülüğün söz konusu olmadığı bir alan olarak tasavvur ederken kötülüğü ana malzemesi unsurlardan oluşan ve ay üstü âleme göre her şeyin noksan olduğu ay altı âlemde gündeme getirmektedir" (Ovacık, 2018, 354). Anlaşılacağı üzere İbn-i Sina'ya göre de kötülük maddeyle ilintili bir noksanlıktan kaynaklanmaktadır. O, iyiliğin bir varlık olduğunu ve bilfiil halde bulunduğunu söylerken, kötülüğü yokluk ve bilkuvve durumda bulunan kabul edicinin kemalinin yokluğu olarak açıklamaktadır. Ona göre "Kötülüğün, bir zatı yoktur. Bilakis kötülük, ya cevherin yokluğudur veya cevherin bir haline ait iyiliğin yokluğudur." (Ovacık, 2018, 347). Bu anlamda iyilik arzulan bir şeydir ve her şeyin arzulanığı şey ise varlıktır. Yokluk ise arzulanmayan bir şeydir ve kötüdür (Ovacık, 2018).

İbn-i Sînâ, suyu örnek vererek varlıklardaki iyiliğin su olmadan ortaya çıkamayacağını; ancak suyun bazen insan için öldürücü olabileceğini söyler. Yine ateşin çok sayıda faydası olmasına rağmen bir yangın sonucu yok edici olabileceği ortadadır. Yani ona göre bazı iyilikler için doğada duruma göre kötülük olarak algılanabilecek durumlar görülebilir (Ovacık, 2018). Öğle güneşinin altında çölde yürüyen biri için o güneş bir felaket anlamına gelebilirken, kutupta donmak üzere olan biri için iyidir. Burada güneşin doğrudan bir kötülüğü yoktur ve güneş tüm dünyaya sıcaklık veren bu nitelikleri taşımasaydı güneş olmaktan çıkardı (Ovacık, 2018). Okyanuslardaki rüzgârların gemiler için tehlikeli olduğu söylenebilirse de deniz altındaki yaşam için vazgeçilmez olduğu bilinmektedir. Yine insanlar zaman zaman düşüyor ve bedenleri zarar görüyor diye yer çekimi suçlanamaz. Yer çekiminin olmadığı bir hayat düşünülemez, bu insanın varoluşu için hassasça ayarlanmış bir dengedir (Topaloğlu, 2018). Tabii kötülükler bakıldığında filozoflara hak vermemek elde değildir. İnsan su yatağına ev yapmazsa sel ona zarar vermez ve yine sağlam yapılar kurarsa deprem zarar vermez. İnsanoğlu doğal kötülüğü kendi aklıyla zararsız hale getirebilir.

İbn-i Sina kötülüklerin arızı iyiliğin asli olduğunu ifade eder. Fakat acaba arızı de olsa kötü var mıdır diye de sorabiliriz? Konu hakkında bir düşünürsek ontolojik kötülüğün varlığıyla ilgili olarak bir iddia ortaya atalım. Ekmeğin üzerindeki küf o ekmeğin varlığı için gerekli sağlıklı koşulların ortadan kalkması sebebiyle oluşur ve bu küfün var olduğu inkâr edilemez. Buradaki kötülük maddenin dengesiz durumunda ontolojik olarak da var olmuştur. Fırıncı her ne kadar küfü ekmeğe koymayıp güzel bir ekmek yapsa da küf ortaya çıkmıştır ve ontolojik olarak kötüdür. Bu düşünce ilk bakışta akla yatkın gelse de oradaki küfün varlığı aslında adalet durumunun ilahi nizamda gerçekleştiğini göstermektedir. Yani o küf oluşmasa veya o bakteriler olmasa dünyadaki bütün atıklar kaybolmamak üzere varlıklarını devam ettirecek ve dünya çöplerden yürünemez bir hale gelecektir. Bu sebeple o kötü görünen varlık bile ilahi nizam açısından iyidir ve değerlidir. Böyle düşündüğümüz takdirde tabiata bakıldığında kötünün ontolojik bir yapısından bahsedemeyiz. Her şey yaratıcı tarafından en hassas biçimde ayarlanmış durumdadır.

Peki, insanların kötülüklerine müdahale etmeyen tanrının iyi olduğundan bahsedilebilir mi? Burada konumuz artık ahlaki kötülüğün ontolojisine gelir. Bir şeyin kaynağının bulunması için en saf haline bakmak gerekmektedir. İnsan örneğini ele alırsak en saf hali bebeklik dönemidir. Peki, bebekler kötüyeye eğilimli olarak mı doğmaktadır? Kukla deneyleri gibi

bebekler üzerinde yapılmış pek çok deney göstermektedir ki, insan bebeklik döneminde iyiye yönelmektedir (Çifçi, 2015). Buradan ortaya çıkan sonuç ise kaynağın temiz olduğudur. Peki, daha sonra insanın işlediği kötülükler neden vardır? Tanrı bunları neden engellememektedir?

Bu bağlamda ahlaki kötülüğü de bir yokluk durumu olarak değerlendirenler olmuştur. Örneğin cesaretin olmadığı yerde korkunun ortaya çıkması, cömertliğin olmadığı yerde cimriliğin belirmesi, bilgeliğin olmadığı yerde de cehaletin görünür hale gelmesi gibi (Topaloğlu, 2018).

Bir diğer düşünce biçiminde ise yine Spinoza'ya dönersek kötülük, insanın kendi tabiatını bilmemesinden kaynaklanmaktadır (Güngör, 2015). Spinoza etikten bahsederken klasik ahlak anlayışlarının dışında bir kavram olan "conatus" düşüncesini ortaya koymaya çalışır. Bu anlayışta insanın özü, duyguları, varlığını devam ettirme arzusu dikkate alınarak insanın kendini gerçekleştirme çabası en yüksek iyiye ulaşma amaçlı bir çaba olarak etiğin temelidir. Conatusun gerçekleşmesi ise ancak insanın eylemleri ve duygularına dair nedenlerin bilinmesiyle mümkün olabilir. İnsan arzuları veya tutkularına yol açan nedenleri bilmeden onlar üzerinde tahakküm kuramaz (Güngör, 2015). Yani Spinoza'ya göre kötülüğün sebebi cehalettir. Benzer bir düşünceyi Sokrates'te de görmekteyiz. Ona göre bilgi fazilettir ve kimse bilerek kötülük işlemez. Bu bağlamda kötülük ise cehaletten kaynaklanır ve insan saadeti başka yerde araması sebebiyle kötülük işler. Kötülük yapmak hakiki değerlerin yerine sahte, yalan yanlış değerleri koymanın bir sonucudur. Bu anlamda insanın faziletli olmasının yolu aklını doğru kullanmasından geçer (Erdem, 2016).

Ahlaka dair anlatılan bir hikâyede hükümdarın misafirlere kahve ikram eden bir kedisi varmış ve herkes de bu kediyi çok merak edermiş. Bir gün misafirlerden biri kedi kahve ikram ederken cebinden bir fare çıkarıp bırakmış. Kedi elindeki tepsiyi atarak farenin peşinden koşmuş. Burada görülmektedir ki, o kediyi özel yapan, saraydaki bol yiyeceklere ulaşmasını sağlayan şey kahve ikram edebilen bir kedi olmasıyken, o bütün bunları kavramaktan uzak bir cehalet içinde farenin peşine koşmuş ve kendisi için iyi olan yerine nefsinin arzularının peşinden koşarak daha değerli olan bir şeyin yerine sahte bir şeyi koymuştur.

Ahlaki kötülüğe dair bir başka açıklama ise özgürlük bağlamında yapılan açıklama biçimidir. Allah meleklerden daha üstün olabilecek kabiliyete sahip bir varlık olarak insanı yaratmış ve bu üstünlüğü sağlayabilmesini ise iradesine bağlamıştır. Yaratan şüphesiz ki dilediği her şeyi itiraz etmeksizin yapacak robot gibi varlıklar yaratabilirdi. Ancak bundan daha üstünü ise kendi iradesiyle yaratanın iradesine boyun eğen varlıklar olacaktır.

Günümüzde de kendi açımızdan örnek verirse doğrudan denilenleri uygulayan bilgisayar programları yerine yapay zekâ ile tercihlerde bulunabilen robotları ve yazılımları daha üstün görüyoruz. Bu her ne kadar bizim için bir risk içerse de klasik robotları üretmekten daha üst bir akli kabiliyeti gerektirmektedir.

Kant ise özgürlüğün olmaması halinde ahlak kanununun bir değer ifade etmeyeceği görüşündedir. “Bu anlamda ahlak kanunu olduğuna göre özgür olmamız gerekmektedir. ‘Tanrı’ ve ‘Ölümsüzlük’ inancı olmadan ‘en yüksek iyi’ gerçekleştirilemeyeceği gibi özgürlük olmadan da ahlaktan söz edilemeyecektir” (Sekman, 2017, 58-61). Yaratıcı bu özgürlüğü vermekle insanın kötülük yapmasına da bir anlamda izin vermiş görünmektedir. O ilahi metinlerle insanları bu kötülükleri yapmamaları gerektiği konusunda uyarmakta fakat yarattığı varlığın bu iradeyi nasıl kullandığını da görmek istemektedir.

İmam-ı Maturîdî bu konuda Allah’ın insanın kaderine hükmeden despot bir kral ve egemenliği altındaki salt güç sebebiyle boyun eğilerek tapılan bir varlık olmadığını ifade eder (Şekeroğlu, 2013). Böyle bir durumda Allah’ın insana iyi ve kötüyü işleyebilme imkânı için özgürlük verdiği ve insanın da bunlardan bir anlamda imtihan içinde olduğu anlaşılmaktadır. Aksi halde özgürlük vermeyip imtihan etmenin veya kötüyü tercih edemeyeceği bir dünyayı yaratıp da imtihan etmenin bir anlamı yoktur. Yani ahlaki kötülüğün sebebi insanın özgürlüğü olarak görülür.

Ahlaki kötülüğe dair bir başka çözümleme biçimi ise Allah’ın daha üst bir iyiliği sağlamak için insana bu dünyada özgürlük verdiği düşüncesidir. Ireneaus’a göre tanrı iki sebepten dolayı kötülöklere izin vermektedir. Bunlardan ilki Tanrının insanların ruhsal olgunluğa erişebilmeleri adına kötülöklere imkân tanımasıdır. İkincisi ise insanların özgür oldukları bilincinin farkına varabilmeleri içindir (Yasa, 2014). Bu düşünceye göre insan yeryüzüne mükemmel bir biçimde gelmemiştir. Tıpkı ruh beden ilişkisinde bahsettiğimiz gibi ruhun olgunlaşabilmesi için bazı sıkıntılarla yüz yüze gelmesi gerekmektedir. Kötülük olarak görülen şeyler bu nevidendir.

Geçtiğimiz yıllarda bir öğrencimiz şöyle bir soruyu yöneltmişti: “Hocam Allah bizi yaratırken bize bir şey sormadı ama bunun sonucunda bizi cehenneme atmakla tehdit ediyor, bu sizce adil mi?” Bu durum karşısında aklımıza gelen ilk şeylerden biri Irenius’un bu düşüncesi idi. Belki de Allah var olmak isteyip istemediğimizi bize bu dünyada soruyordur. Eğer cevabımız evet ise onun iyi dediklerinin, hayır ise kötü dediklerinin peşinden gidilebilir. Yukarı Farabi’den de bahsettiğimizde her ruhun

ölümsüz olmayacağı görüşüne sahip olduğunu belirtmiştik. Bu düzlemde kötülükler karşısında alacağımız tavır bizim ebedileşme yolundaki ilerlediğimiz bir süreç olabilir.

3. İnsanın Kötünün Ortadan Kaldırılmasındaki Rolü

İnsanın iyi ve kötü karşısındaki durumu nedir? Birlikte yaşayan insanlar bu değerlere karşı nasıl bir tavır ortaya koymalıdır?

Hartmann, insanın bedensel ve duyuşsal yönü ile reel varlık alanında olduğunu ancak değerlerinse ideal varlık alanında bulunduğunu ifade ederken, bu iki farklı varlık alanındaki insan ve değer ilişkisinin nasıl kurulacağı problemi ortaya çıkmaktadır. Ona göre "İnsan değer duygusu ile değer alanına yükselmekte ve değerleri ideal varlık alanından reel varlık alanına taşımaktadır. Bu anlamda insan reel dünyada değerlerin yürütücüsü, taşıyıcısı olmaktadır." (Çelebi, 2014, 86). Tüm buraya kadar getirdiğimiz noktaları birleştirmeye çalışırsak kötü karşısında insanın iyiyi nasıl hâkim kılabileceğini de ortaya koymak mümkün olabilir.

Öncelikle şunu kabul etmemiz gerekir ki Allah mutlak iyidir ve ondan gelen her şey de iyi olacaktır. O bir şeyi emrettiği için iyidir demekten ziyade o mutlak iyi olduğu için onun her buyruğu da iyidir. Mesela dörtgen dört kenarı olduğu için mi dörtgendir veya dörtgen olduğu için mi dört kenarı vardır gibi bir soru sorulmaz. Benzer şekilde adalet için de aynı durum söz konusudur. Adalet adına olan her şey iyidir. Bir şey iyi olduğu için mi adildir? Veya adil olduğu için mi iyidir? Diyemeyiz. Adam öldürmek normal şartlarda kötü bir şey iken kasten ve planlayarak adam öldürmenin cezası olarak adaletin tecellisidir ve iyidir. Benzer şekilde bazı durumlarda Allah'ın müdahale etmemesi sanki bir kötülüğe göz yummak gibi algılanabilecekken insana vermiş olduğu özgürlük durumu sebebiyle adaletin gereğidir.

Allah doğal dünyanın dengesini ve adaletini kendi sağlarken insanların durumunu kendilerine bırakmış ve yeryüzünün imarı konusunda insanın görevli olduğunu "O, sizi yeryüzünden (toprakten) yarattı ve sizden yeryüzünü imar etmenizi istedi." (el-Hud/61) ayetiyle ifade etmektedir. Allah tarafından erdemlerle donatılan insanoğlu, düşünme özelliğinin yanında ahlaki bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır. İnsanın doğası iyiyi ortaya çıkarabilecek kötünden uzak kalabilecek niteliktedir. Ufak bir çabayla etrafını güzelleştirebileceği gibi bir yıkımın da sebebi olabilir (Topaloğlu, 2018). Bu anlamda dünyanın adaletini de insana bırakmıştır.

"Spinoza "İnsan insan için bir Tanrı'dır" diyerek En Yüksek İyi'ye ancak bir toplum içinde ulaşabileceğini vurgular. İnsanlar her ne olursa olsun tek başlarına yaşayamazlar, toplumsal hayvan terimine uygun yaşarlar. Spinoza,

işte bu noktaya çok önem vermektedir; toplum hayatından uzak bir hayat benimseyip bunu tavsiye edenlere ağır eleştiriler getirir; insanların birbirlerine yardım ettiği ve kuvvetlerini birleştirdiği bir hayatı önceler. Buna rağmen insanların nadiren akıl düsturuna göre yaşadıklarını, birbirlerine hasetlikle zarar verdiklerini ifade eder. Tüm bu kötülüklerin sebebi de akıl düsturuna göre yaşamamaları, olayların ya da duyguların ardındaki nedenselliği kavrayamamalarıdır.” (Güngör, 2015, 135). Spinoza’dan anladığımıza göre insanlar birlikte yaşamayı becermeden en yüksek iyiye ulaşamayacaklardır. Bu anlamda öncelikle yapılması gereken şey insanların akıllarını kullanabilmelerini ve özlere dönmeye dair bilgiyi elde edebilmelerini temin etmektir.

Birlikte yaşamaya dair iyinin ortaya konulabilmesi açısından en önemli kavram ise adalettir. Toplum içerisinde ortaya çıkan adaletsizlik durumu bir dengesizlik durumudur. Bu arızanın giderilmesi ise ancak adalet durumuna tekrar dönülmesiyle mümkün olabilecektir. Aksi halde iyileri temsil iddiasındakilerin aşırılıklarla kötüyü yok etme çabası adaletin sağlanmasına değil daha büyük bir bozulma ve organize kötülük durumunun ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Bu anlamda kötülük karşısında kalan insanın yapması gereken ilk şey hastanın normal hayati fonksiyonlarına tekrar dönmesini sağlayarak adaleti tesis etmek olduğu takdirde kötülük kendiliğinden gerilemeye başlayacaktır. Ancak güçsüz adalet acziyete, adaletsiz güç ise zulme sebep olur. Bu sebeple adaletin sağlanması konusunda birlikte varoluş mücadelesi ortaya konulmalıdır. Aksi halde organize kötülük gücünün aşılması mümkün olmayacaktır. Bu yüzden Allah haksızlık karşısında herkesin elinden geleni yapmasını emretmiştir.

İyilik ilaç olarak ancak adaleti kullanabilir. Nitekim iyinin ontolojisi adaletle tedavi edilebilecek bir yapıya sahipken kötünün metotlarını ilaç olarak gördüğü takdirde bu ilaç tedavi yerine hastalığın daha da derinleşmesine neden olacaktır. Bir topluluğa olan kininiz sizi adaletsizliğe sevk etmesin, haksızlık karşısında susan dilsiz şeytandır, bir haksızlık gördüğünüzde elinizle, dilinizle, engelleyin veya hiçbir şey yapamıyorsanız kalbinizle buğzedin ifadeleri sadece dini bir emir değil iyinin ontolojisine dair önemli ipuçları ve ilahi bir sosyolojik kanundan gelmektedir. Kötülük ancak aktif bir durumda yayılabilir ve ancak organize olduğu takdirde devamlılığını sürdürebilir. Dikkat edilirse iyiler zaten olmaları gerektiği gibi olduklarından varlıklarının devamı için organize olma ihtiyacını hissetmezler, zira tabiatın doğal halidirler. Kötüler ise kolay organize olabilirler. Bu sebeple kötülüğün yayılmasının engellenmesi de yine iyilerin elindedir ve bu da ancak organize ve aktif bir iyilikle mümkün olabilecektir.

KAYNAKÇA

Akdemir, Ferhat. "Ahlâki Normların Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bağlamında Din/Tanrı-Ahlâk İlişkisi". *Muhafazakâr Düşünce* 19-20 (Kış-Bahar 2009), 35-53.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 9.Baskı 2001.

Çelebi, Vedat. "Nicolai Hartmann'ın Yeni Ontolojisinde Varlık ve Değer İlişkisi". *ETHOS:Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 7/2 (Temmuz 2014), 74-97.

Çifçi, Osman Zahid. "Naturalist Verilerin Teistik Sonuçları (Fıtrat Kavramı Özelinde Bir Yorum Denemesi)". *Ekev Akademi Dergisi* 19/63 (Yaz 2015),345-356.

Erdem, Hüsameddin. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Konya:Hü-Er Yayınları, 9.Baskı, Konya, 2016.

Erdem, Hüsameddin. *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*. Konya:Hü-Er Yayınları, 4.Baskı, 2010.

Güngör, Feyza Şule. "Spinoza'da İyi ve Kötünün Conatus (En İyi Şekilde Varlıkta Kalmakta Israr) Bağlamında" Değerlendirilmesi". *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 20 (Güz 2015), 131-142.

Ovacık, Zübeyir. "İbn Sînâ'da 'İyi'liğin ve Kötülüğün Ontolojisi". *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/10 (Aralık 2018), 343-361.

Sekman, Aziz. "Kant'ın Ahlak Delili". *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi* 3/2 (2017), 58-61.

Şekeroğlu, Sami. "İnsanın Ahlaki Ontolojisine Matüridi Bir Bakış". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Temmuz-Aralık 2013), 129-138.

Topaloğlu, Aydın. "Kötülük Problemi" *Din Felsefesi*. ed. Latif Tokat. 233-249. Ankara:Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.

Yasa, Metin. "Kötülük Sorunu". *Din Felsefesi El Kitabı*, ed. Recep Kılıç&M.Sait Reçber. 193-214. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

**TOPLUMSAL BARIŞI TESİS ETME STRATEJİSİ OLARAK
THOMAS HOBBS'UN KİTAB-I MUKADDES ELEŞTİRİSİ**

Doç. Dr. Ramazan ADIBELLİ¹

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi A.B.D.

adibelli@erciyes.edu.tr

**THOMAS HOBBS' BİBLE CRİTİCİSM AS A STRATEGY FOR
ESTABLİŐHİNG SOCIAL PEACE**

ABSTRACT

Until the modern era, religion was the most important factor determining the identity of individuals who form a "society", which is defined as a group of people who share a common culture, settled in a certain piece of land and see themselves as a unified and unique entity. This was also the case for the peoples of Europe. After the fall of the Western Roman Empire in the 5th century, the Church filled the gap of authority during the Middle Ages. In this process, when the Roman Empire became a Christian Empire, the people, who were citizens of Rome, became Christian subjects. The spiritual authority of the Pope, who took its legitimacy from the Bible and claimed the right to read and interpret the sacred scriptures and claimed both religious and secular power, continued until the 16th century. The divisions that emerged as a result of Protestantism, which objected both to the Pope's his spiritual authority, and his claim to authority on worldly matters, and to his monopolistic understanding of the Bible interpretation, led Europe to the "Religious Wars" that continued for decades. In the face of the chaotic environment created by religious wars, thinkers tried to find a solution. One of them is the English philosopher Thomas Hobbes (1588-1679). The solution found by Hobbes was that it must be a ruler of absolute authority at the head of both the State and the Church. To establish such an authority meant to invalidate the authority of the Pope, who was the head of the Church, the sole authority for the interpretation of the Bible for centuries, and the claims of the Church's sovereignty. In his book Leviathan, Hobbes argues that both Christian theology and the legitimacy and authority attributed to the Pope and, more broadly, to the

¹ Bu çalışma, Erciyes Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi'nce 8170 no'lu proje çerçevesinde desteklenmiştir.

Church stem from misinterpreting the Bible. Hobbes reinterprets the holy books of Christianity in a manner never seen before within the framework of the Reformation sola scriptura understanding.

According to the Catholic belief, all believers who accept Jesus as the Christ are regarded as forming the "body of Jesus". Hobbes' basic thesis is based on the idea that wars in Europe stem from the divisions between groups that are subordinate to local rulers and religious communities, especially those subject to the Pope. Commitments to different authorities lead to conflicts and conflicts lead to wars. The aim of Hobbes' political project for the solution of the problem, which he sees as rooted in religion, is to eliminate the dichotomy of religious-secular authority and to unite people in a single ruler and to create a peaceful environment. The essence of this project is based on a deconstruction of all the dogmas of the Church headed by the Pope, who presided over a universal community of faith with the claim of being Jesus's vicar. Hobbes argues that the Pope is not the vicar of Jesus but the heir to the pontifex maximus of the Romans and that many errors in doctrine stem from this. In his critique of the Bible, which is the method of Hobbes' political project, he interprets fundamental dogmas such as Paradise, Hell and even the Trinity completely differently from Church's traditional interpretation. Hobbes thus wanted to show that the Church was wrong, and therefore was not competent in matters of religion. According to Hobbes, the established Bible conception, which was the law of the Christian community, led society to war as it was constituted by the Church, and thus proved its inability to ensure social peace. Therefore, the Bible should be subject to a new interpretation and the authority of the Church should be taken from the Pope and handed over to the ruler. Thus, both religious and worldly power would have gained a national identity and violence would come to an end. Hobbes' system, prescribes that everyone should be connected to the head of state with absolute obedience and that the interpersonal relations should be determined by social contract. After discussing Hobbes' project, this study tackles the possibility of such a project and its problems in terms of inter-human relations.

Key Words: *Thomas Hobbes, Bible criticism, religious wars, social peace.*

Giriş

Roma İmparatorluğunun yıkılışından sonra parçalanan Avrupa'da ortaya çıkan devletlerin ortak paydası Hıristiyanlıktı. Ortaçağ boyunca Papa'nın liderliği altında toplanan Hıristiyanlar dini bakımdan bir bütünlük arz ediyordu. Kilise bu nedenle oldukça önemli bir nüfuza sahipti. Anglikan

rahip ve tarihçi John Neville Figgis'in ifadesiyle "Ortaçağda Kilise, bir Devlet değil, Devletin ta kendisiydi; Devlet veya daha ziyade sivil otorite (zira ayrı bir toplum kabul edilmiyordu) yalnızca Kilise'nin bir karakolundan ibaretti."²

Kilise, Roma İmparatorluğundan yüksek otoritenin mutlak ve evrensel yetki anlayışını devralmış ve onu Papa'nın *plenitudo potestatis* yani hem dünyevi hem de manevi iktidarı kendinde birleştirme doktrinine dönüştürmüştür. Papa VII. Gregorius (ö. 1085) yazdığı bir mektupta Papanın, ilahi iradenin temsilcisi, Kilise egemenliğinin temeli/belkemiği olduğunu vurgulayarak şu hatırlatmayı yapar: "Cennetin kapılarını açıp kapama gücüne sahip olan (Kilise), nasıl olur da yeryüzünü yargılayamaz?"³ Bu düşünceye göre Roma Kilisesi Tanrı tarafından kurulmuştu. Papa, hükümdarların ayaklarını öptüğü tek insan olarak bütün hükümdarlardan üstündü. Papa, imparatorları tahtından indirebilirdi. Onu kimse yargılayamaz, onun kararlarına kimse itiraz edemezken o, herkesin kararını sorgulayabilirdi.⁴

13. yüzyılda bu doktrin daha da geliştirilerek Hıristiyanların, başı Papa olan tek bir bedende birleştikleri şeklini almıştır. Papa VIII. Boniface (1294–1303), 1302 yılında verdiği *Unam Sanctam* başlıklı fetvada Hıristiyan topluluğunda dünyevi ve manevi olmak üzere iki kılıç olduğunu belirttikten hemen sonra kılıçlardan birinin diğerinin altında olması gerektiğini ve dolayısıyla da dünyevi olanın manevi olana tabi olması lazım geldiğini ifade etmektedir. Papa'ya göre manevi iktidar, dünyevi iktidarı tayin etme ve doğru hareket edememesi durumunda onun yerine hüküm verme yetkisine sahip olduğu için hem dünyevi hem de manevi kılıcın nihai gücü Mesih'in vekilinin elinde bulunmalıdır.⁵

Papa'nın bu mutlak ve evrensel otorite iddialarına 1378–1417 yılları arasında yaşanan bölünme büyük bir darbe vurmuştur. Roma Katolik Kilisesi tarihinde, *Büyük Bölünme* ya da *Büyük Batı Bölünmesi* olarak da adlandırılan Batı Bölünmesi, 1378'den 1417'ye kadar olan dönemde, her biri kendisinin gerçek papa olduğunu savunarak diğerini aforoz ettiği ve her birinin kendi kardinaller topluluğu ve kendine has idari makamı olan iki ve

² John Neville Figgis, *Political thought from Gerson to Grotius, 1414–1625: Seven Studies* (New York: Harper Torchbook, 1960), 5.

³ VII. Gregorius, "Papa VII. Gregory'nin, IV. Henry Nezdinde Papalık Politikasını Savunmak Üzere Metzli Hermann'a Yazdığı Mektup", *Batı'ya Yön Veren Metinler*, der. Alev Alatlı (İstanbul: Melisa Matbaacılık, 2010), 1:317z

⁴ Gérard Mairet, "Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e laik devletin doğuşu", *Devlet Kuramı*, der. Cemal Bâli Akal, 3. Baskı (Ankara: Dost, 2011), 217.

⁵ Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought, Volume One: The Renaissance*, 20. Baskı (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 14–15.

daha sonra da üç papanın aynı anda ortaya çıktığı dönemdir. Biri Fransa'nın Avignon şehrinde diğeri ise Roma'da bulunan papanın her birinin farklı krallıklar tarafından desteklenmesi Avrupa'da aynı zamanda bir diplomatik krize yol açmıştır. Nihayetinde bir konsilin toplanmasıyla sona erdirilen bu papalık kavgaları tek bir papanın tekrar tahta oturmasıyla sonuçlanmış olsa da bu kurumun muazzam bir prestij kaybına neden olmuştur.

Papa'nın otoritesi en büyük darbeyi 1054 yılında Hıristiyanlığın Doğ-Batı ya da diğeri bir isimlendirmeye Katolik-Ortodoks şeklinde ikiye bölünmesinden sonra Batı Hıristiyanlığının 16. Yüzyılda Protestanlık hareketi sonucunda bir keza daha bölünmüş olmasıyla yaşamıştır. Protestanlık hareketinin önderlerinden Martin Luther, Papa'nın ve emrindeki din adamlarının papalık kurumunu "Babil fahişesi"ne çevirdiğini ve Hıristiyanlığın bütün sıkıntılarının bu "Deccal"den kaynaklandığını dile getirmiştir. Papa'nın Hıristiyan halktan elde ettiği gelirleri özellikle de endüljansları bir tür "soygunculuk" ve gasp olarak değerlendiren Luther'e göre Papa'nın bu türden dolandırıcılıklara engel olmadığı için halkın maddi refahı ve Mesih'in onuru zarar görmüştür. "Hıristiyanlığın korkunç derecede itibardan düşürülmesi"nin son derece vahim bir boyuta ulaştığını düşünen Luther'e göre "yeryüzünde seküler otoriteden başka bir umut kalmamıştır".⁶

Reformasyon hareketinden sonra Avrupa'daki hükümdarlarla Katolik Kilisesi arasında artan çatışmalara üç konu etrafında dönüyordu. (1) Piskoposların atanması konusu: Piskoposları atama yetkisi Kiliseye mi yoksa yere idari otoriteye mi aitti? (2) Toprak sahipliği meselesi: Bir bölgedeki araziler dini tarikatlara ya da yerel Kiliseye mi yoksa devlete mi aitti? (3) Gelirler konusu: Toplanan vergiler Roma'ya gönderilmeli mi ya da devlet yöneticilerine mi gitmeliydi? Görüldüğü gibi dinde reform talep edenlerin istekleri sadece dini konularla sınırlı değildi. Bunlar aynı zamanda siyasi ve ekonomik konuları da içeriyordu. Kilisenin kurmuş olduğu düzen dolayısıyla yüzyıllardır milli gelirler ülke dışını çıkıyordu. Örneğin Reformasyondan sonra Roma'ya nakledilen ve devlet tarafından zorla tasfiye edilerek mal varlıklarına el konulan manastır toplulukları için tahsis edilen paranın devletin kasasına yönlendirilmesi sonucunda İngiltere'deki kraliyet geliri iki kattan daha fazla artmıştır.⁷

Reformasyon hareketinin önemli sonuçlarından biri, dini bölünmelerin yol açtığı savaşlardır. Bazı araştırmacıların modern devletin "doğum

⁶ James M. Estes, *Peace, Order And the Glory of God: Secular Authority and the Church in The Thought of Luther and Melancthon, 1518–1559* (Leiden: Brill, 2005), 13–14.

⁷ Jeffrey L. Morrow, *Three Sceptics and the Bible: La Peyrère, Hobbes, Spinoza, and the Reception of Modern Biblical Criticism* (Eugene: Pickwick Publications, 2016), 4.

sancıları” olarak nitelendirdikleri din savaşları, Avrupa’da o güne dek görülmemiş kanlı kavgalara sahne olmuştur. 16. yüzyılda başlayıp 17. yüzyılın ortasında sonlanan Din Savaşlarına ilişkin trajik manzarayı Michael Allen Gillespie şöyle betimlemektedir:

[...] Din Savaşları, kendi zamanlarımıza kadar bir daha görülmeyen acımasız ve vahşi bir biçimde gerçekleştirildi. Gerçekten de, savaşçıların vahşeti bizimkini bile aştı, çünkü ölümlerin neredeyse tamamı yakın semtlerde, çoğu zaman vücut vücuda yapılan mücadelelerde ve böylece modern teknolojilerin mümkün kıldığı duygusal olarak yalıtıcı mesafeler olmadan gerçekleşti... 1520’lerdeki Köylü İsyanı sırasında, yüz binden fazla Alman köylü ve yoksul kasaba halkı katledildi, birçoğu ağır silahlı birliklere karşı savaşa koştuklarında, liderleri Thomas Müntzer tarafından gerçek müminlerin tüfek kurşunlarına karşı korunmuş olduklarına ikna edilmişlerdi. 1572 yılında, Aziz Bartholomew Günü Katliamı’nda yetmiş bin Fransız Huguenot katledildi. Heretik öldürmenin kurtuluşun en kesin yolu olduğunu vaaz eden Fransisken rahipler memnun olmuşlardı. Ancak görünen o ki bunlar, katledilen Huguenot lideri Coligny’nin başı kendisine bir kutu içerisinde geldiğinde sevincinden bu olay anısına bir madalya bastıran XIII. Gregory kadar memnun olamamışlardır. Sonuçta, barbarlığın tek taraf olduğunu hayal edebilecek birinin, Cromwell’in örnek ordusu, 1649’da İrlanda’daki Drogheda kasabasını yağmalayarak neredeyse herkesi öldürdü. St. Mary Katedrali’ne sığınanların hepsini diri diri yaktılar, altındaki mahzene saklanan kadınları katlettiler, İrlandalı çocukları insan kalkanı olarak kullandılar, rahiplerin hepsinin peşine düştüler, yakaladıklarını öldürdüler ve hayatta kalan otuz savunucuyu köle olarak sattılar. Cromwell, en küçük bir ironi duygusu olmadan, kendisine bu kadar barbar heretiği/sapkını yok etme fırsatı verdiği için Tanrı’ya şükretti. Bu hadiseler şok edici olmakla birlikte bize beş nesilden fazla bir süre boyunca Avrupa’yı kırıp geçiren savaşların dehşetine ilişkin sadece bir ipucu veriyor. Mutedil tahminlere göre, savaşlar İngiltere’deki nüfusun yüzde 10’unun, Fransa’da yüzde 15’inin, Almanya’da yüzde 30’unun ve Bohemya’da yüzde 50’sinin hayatına mal olmuştur. Buna karşılık, II. Dünya Savaşı’nda Avrupa’da ölenleri sayısı sadece Almanya ve SSCB’deki nüfusun yüzde 10’unu aşmıştır.⁸

Gillespie, din savaşlarının Avrupa’da yol açtığı katliamlar hakkındaki bu korkunç manzarayı aktardıktan sonra bu savaşların “Din Savaşları” diye adlandırılmasından hareketle bu katliamdan yalnızca dinin sorumlu

⁸ Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago – London: The University of Chicago Press, 2008), 129–130.

olduğunu varsaymanın bir hata olduğu tembihinde bulunur. Zira din faktörü yanında bu savaflara teşvik eden, devamını sağlayan ve şiddetlenmesine yol açan siyasi ve ulusal etmenler de önemli bir rol oynamıştır.

Avrupa'da hâkim olan savaflar, fikirsel planda da önemli sonuçlar doğurmuştur. Hem Hobbes'un felsefesinin hem de daha genel anlamda Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin ortaya çıkış ortamını teşkil eden bu tarihsel şartların dikkate alınması elzemdir. Levenson'un belirttiği gibi Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin öncülerinden Hobbes, Spinoza ve Richard Simon gibi isimlerin Otuz Yıl Savaşı (1618-1648) sonrasında yaşamış olması bir tesadüf değildir. Savaşı sona erdiren Westphalia Antlaşması (1648) meşhur "cuius regio, eius religio" formülü çerçevesinde tebaanın hükümdarın dinine tabi olması gerektiği ilkesi benimseyerek devletin dine üstünlüğünü sağlanmış ve bu anlayışı destekleyecek bir teori için uygun zemin hazırlamıştır.⁹

İngiltere'deki Şiddet Ortamı

Avrupa kıtasında din ve toprak meseleleri yüzünden çıkan yıkıcı Otuz Yıl Savaşına İngiltere'nin müdahil olması ülke sathında ikinci bir iç savaşa yol açmıştır. Savaşan taraflar arasındaki ihtilafların nedeni dini ve siyasi olduğu kadar ekonomik ve sosyal nitelikteydi. Ana muhalefet partileri, bir yandan İngiliz Parlamentosu (özellikle alt şubesi olan Avam Kamarası) ve diğer yandan hükümdar Kral I. Charles idi. Bu iki taraf, barışçıl bir şekilde çözülemeyen üç konuda mücadele ettiler. İlk meselede, yani dini özgürlük meselesinde, bir tarafta İngiltere'nin Anglikan Kilisesi ve başı, Kral I. Charles, diğer tarafta ise Avam Kamarasındaki çoğunluk tarafından desteklenen Kongregasyonistler ve Presbiteryenler gibi bağımsız Protestan mezhepleri vardı. Bunlar, devlet dini olan Anglikan Kilisesi'ni örgütlenme ve ayın bakımından Roma Katolikliği'ne çok yakın olmakla eleştirdiler. Bunlar ayrıca, I. Charles'in ilahi bir hakla veya Tanrı'dan doğrudan gelen bir otoriteyle yönettiği iddiasını da reddettiler. İlahi hak, tüm İngilizler için resmi dini belirleme yetkisini içeriyor ve insanların bireysel tercihleri doğrultusunda özgürce ibadet etme haklarını ellerinden alıyordu.

Siyasi nitelikli olan ikinci konu, yazılı olmayan İngiliz Anayasasını içeriyordu. İki büyük devlet kurumu ortaçağ deneyiminden türemiştii: hükümdar başkanlığındaki bir yürütücü ve yasama organı olan Parlamento. Mesele, bir hükümlranlık meselesiydi: Dini özgürlük gibi kritik soruların kararlaştırılmasında nihai siyasi otorite krala mı yoksa parlamentoya mı aitti?

⁹ Jon D. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993), 117.

Üçüncü mesele de sosyal ve ekonomik konular birbiriyle ilişkiliydi. Büyüyen bir orta sınıf, kökleri kral ve vassal arasındaki ortaçağ ilişkilerinde yer alan feodal toprak aristokrasisinin egemen olduğu bir hükümetten dışlandı. Orta sınıf, sınıflar arasında vergilerin nasıl paylaşılacağı gibi temel konulara karar verilen Parlamentoda daha fazla siyasi temsil istedi. Orta sınıfın mensupları, Protestan muhalifler ve Parlamenter (Avam Kamarası) partisinin destekçileri arasında çok fazla örtüşen nokta vardı. Diğer taraftan, monarşinin üst sınıf Anglikan taraftarları birleşme eğilimindeydi. Muhalefet partileri farklılıklarını barışçıl bir şekilde çözemeyince iç savaş patlak verdi.

İngiliz İç Savaşı, Hobbes'un *Leviathan* adlı eserinde anlatılan tabiat durumu hakkındaki açıklamasında açıkça ortaya konan şiddet ve can ve mal türleriyle işaretlendi. Sonunda Parlamento tarafı muzaffer oldu ve Kral I. Charles 1649 yılında idam edildi. Kazanan ordu, generali Oliver Cromwell'in altında dini, Puriten diktatörlüğü kurdu. Ancak, bu diktatörlük uzun sürmedi. Cromwell'in ölümünden kısa bir süre sonra, İngilizler, idam edilen hükümdarın oğlu II. Charles'i yeniden tahta oturarak monarşi düzenini yeniden yürürlüğe koydular. Tannenbaum'um tabiriyle "ürkek" Hobbes, tüm bu kargaşayı yaşadı ve doksan bir yaşındayken yatağında huzur içinde öldü.¹⁰

Hobbes'un Çare Arayışı

1640 yılında yayımlanan *The Elements of Law, Natural and Politic* adlı eserinde Hobbes, kralı savunan görüşlere yer vermiştir. Kral karşıtı taraf iktidarı ele geçirince başına gelebilecek tehlikeyi hisseden Hobbes, Paris'e kaçmıştır. Fransa'daki sürgünlük hayatı on bir yıl devam etmiştir. 1642 yılında Latince yayımlanan *De Cive* adlı eserinde Hobbes, siyaset felsefesini ortaya koyarak İngiltere'yi sarsmakta olan iç savaşlara yönelik çözümün din gücünü iktidarın bir işlevi yapmaktan geçtiğini savunur. Hobbes'un insanın tabiatına ilişkin karamsar görüşünü özetler mahiyette olan meşhur sözü bu eserde yer alır: "İnsan, insanın Tanrısızdır ve insan, insanın kurdudur" (*Homo homini Deus, & Homo homini Lupus*).¹¹

Hobbes'un siyaset felsefesinin ve bu bağlamda Kitab-ı Mukaddes yorumunun en geniş ve gelişmiş hâli 1651 yılında yayımlanan *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil* adlı eserinde yer alır. Kitabın sonuç bölümünde Hobbes, eserin yazılış

¹⁰ Donald G. Tannenbaum, *Inventors of Ideas: Introduction to Western Political Philosophy*, 3. Baskı (Boston: Wadsworth, 2012), 153–154.

¹¹ Thomas Hobbes, *Elementa philosophica de cive* (Amsterdam: Elsevier, 1647); Thomas Hobbes, *De cive: The English Version* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 24.

*nedeninin içinde bulunduğu çağdaki kargaşalardan ileri geldiğini net bir şekilde ifade eder.*¹²

Otuz Yıl Savaşı ve İngiliz İç Savaşları ortamında düşüncelerini kaleme alan Hobbes, korku ve cehalet durumundan meydana gelen dinin ortadan kaldırılamayacak kadar derin köklere sahip olduğuna inanıyordu. Fakat din, şiddet dolu yıkıcı bir siyasi güç hâline gelmişti. Descartes'te olduğu gibi Hobbes, Hıristiyanlıkla doğrudan bir yüzleşmeden kaçınmadı. Bunun yerine o, Hıristiyanlığın devlete tam olarak tabi olmasını öngören ve dolayısıyla yıkıcı görünen dini tartışmaları sonlandıran tamamen yeni bir Kitab-ı Mukaddes Kitap yorumu vasıtasıyla bu dini yeniden kurgulamaya çalıştı.¹³

Hobbes'un Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin temel düşüncesi, asırlardan beri Hıristiyanların ve özellikle de Katolik Kilisesinin iddia ettiği gibi bütün Hıristiyanların itaat etmekle yükümlü oldukları evrensel bir Kilise yoktur. Zira yeryüzünde bütün toplulukların tabi oldukları bir iktidar yoktur. Hıristiyanlar farklı ülkelerde farklı hükümdarların tebaası olarak yaşamaktadırlar. Dolayısıyla Kilise ile Hıristiyanlardan oluşan bir devlet aynı şeydir.¹⁴ Bu noktada Hobbes, "dünyevi" ve "manevi/ruhani" hükümet ayrımının insanların meşru hükümdarlarını görmelerine engel olmak için icat edilmiş bir şaşırtmaca olduğuna dikkat çekerek bu dikotomik iktidar anlayışını reddeder.

Bu hayatta hem devletin hem de dinin dünyevi yönetimden başka bir yönetimi yoktur; hem devletin hem de dinin yöneticisinin tebaaya öğretilmesini yasakladığı herhangi bir doktrinin öğretilmesi de meşru değildir. Bu yönetici tek olmalıdır aksi takdirde toplum içerisinde *Kilise* ile *Devlet*, *maneviyatçılar* ile *dünyacılar*, *adaletin kılıcı* ile *iman kalkını* ve dahası her Hıristiyanın kendi kalbinde *Hıristiyan* ile *insan* arasında bölünmelerin ve iç savaşın meydana gelmesi kaçınılmaz olur. Kilise bilginleri çobanlar [pastors] diye adlandırılır; sivil hükümdarlar da böyledir. Fakat eğer tek bir baş çoban olacak şekilde birbirlerine tabi olmazlarsa insanlara zıt doktrinler öğretilecektir; bunların her ikisi de yanlış olabileceği gibi [en azından] biri yanlış olmak zorundadır. Bu baş çobanın doğa yasasına göre kim olduğu yani sivil hükümdar olduğu ve ona bu görevi Kitab-ı Mukaddes'in tevdi ettiği daha önce gösterildi.¹⁵

¹² Thomas Hobbes, *Leviathan* (New York: Oxford University Press, 1998), 475.

¹³ Scott W. Hahn - Benjamin Wiker, *Politicizing the Bible: The Roots of Historical Criticism and the Secularization of Scripture 1300–1700* (New York: Herder & Herder Books, 2017), 286.

¹⁴ Hobbes, *Leviathan*, 311.

¹⁵ Hobbes, *Leviathan*, 312.

Leviathan'ın iç kapak resminde Hobbes'un bu kitaba adını veren Leviathan, hem dini hem de siyasi iktidara ya da diğer bir ifadeyle hem maddi/dünyevi hem de manevi/ruhani kılıcı ellerinde tutan hükümdar figürü yer almaktadır. Leviathan'da geliştirilen düşüncelerin nüvesi, ondan yaklaşık on yıl önce yayımlanmış olan *De cive* adlı eserinde bulunmaktadır. Örneğin Leviathan'da daha ayrıntılı bir biçimde ele alınan meşhur *bellum omnium contra omnes* (cümlesi *De cive*'de yer almaktadır. Libertas (Hürriyet), Imperium (İmparatorluk) ve Religio (Din) olmak üzere Üç bölümden oluşan bu eserin ilk bölümünde doğa yasaları karşısında insanın doğal durumu tasvir edilir. İkinci bölümde istikrarlı bir hükümetin tesis edilmesinin gerekliliği üzerinde durulur. Üçüncü bölüm ise dinin rolünün incelenmesine tahsis edilir. Kitabın kapak resminde (Resim 1) sayfanın üst yarısında din, alt yarının sol tarafında başında taç, sol elinde yukarı doğru tutulan bir kılıç, sağ elinde ise iki kefeli bir terazi tutan kadın, İmparatorluğu temsil ederken sağ taraftaki kadın bir elinde ok, diğerinde mızrak tutan yarı çıplak, suratından korku ifadesi yansıyan ilkel kadın, hürriyeti temsil etmektedir. Bu iki kadın figürü arasında amfora şeklindeki bezin üzerinde Süleyman'ın Meselleri'ndeki (8:15) şu cümle yer alır: "Benim vasıtamla krallar egemenlik sürerler ve hükümdarlar adil kurallar koyarlar."

Çözüm ya da Ortak bir Güç Olarak Leviathan

De cive'nin önsözünde Hobbes, insanların sivil toplum olmadan yaşadıkları hâlde yani doğal hâlde "herkesin herkese karşı savaşı"nın söz konusunu olduğunu ifade eder.¹⁶ *Leviathan*'da aynı düşünce şu şekilde ifade edilir: "insanların hepsini birden korku altında tutacak ortak bir güç olmadan yaşadıkları vakit onlar, savaş denilen o durumun içindedirler ve bu savaş, herkesin herkese karşı savaşıdır."¹⁷ Cebir ve hilenin başlıca iki erdem olduğu öyle bir savaşta hiçbir şeyin adalete aykırı olmadığını düşünen Hobbes, bunun kaynağını ortak bir gücün var olmaması durumuna bağlar. Ortak bir gücün olmadığı yerde yasa olmaz; yasa olmayan yerde de adaletsizlikten söz edilemez. Hobbes'a göre adalet kavramı insanlarda var olan fitri bir özelliğe, doğuştan gelen bir melekeye tekabül etmez. Adalet anlayışının gelişmesi, insanların toplumsallaşmasının bir sonucudur.¹⁸ Adalet, hakkaniyet, tevazu, merhamet gibi ilkeler insanı tarafgirliğe, kibre, intikama ve benzer şeylere sürükleyen doğal tutkularla çatıştığı için bunları yaşatabilmek için insanları korku içinde tutacak ve onları ceza tehdidiyle ahitlerine riayet etmeye zorlayacak belirgin bir güce ihtiyaç vardır. Zira

¹⁶ Hobbes, *De cive*, 34.

¹⁷ Hobbes, *Leviathan*, 84.

¹⁸ Hobbes, *Leviathan*, 85.

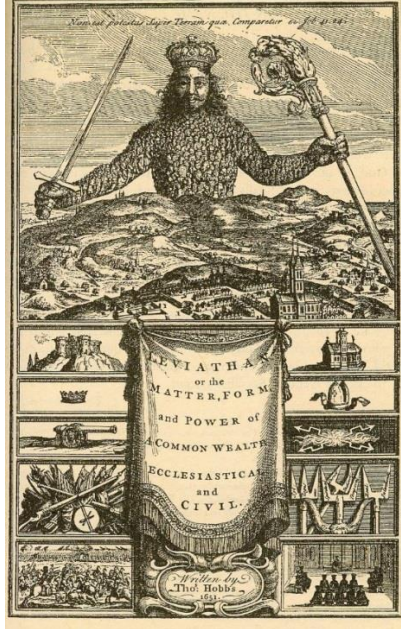
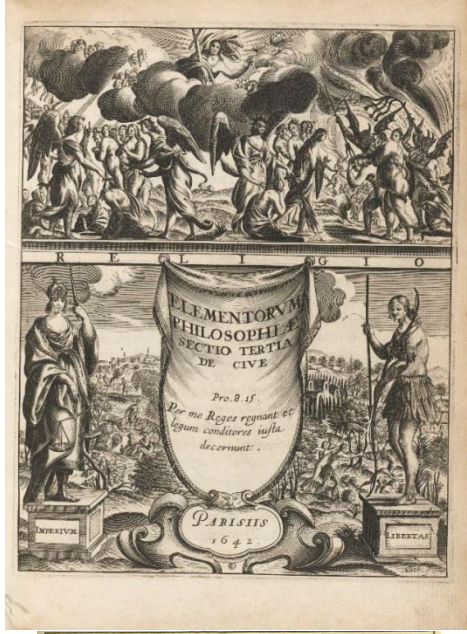
“kılıcın gücü olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez.”¹⁹

Leviathan'ın giriş bölümünde Hobbes, “Leviathan” adını verdiği ve Latincesi “Civitas” olan Devleti, yapay bir insana benzetmektedir.²⁰ Toplum, barış içinde yaşamasına ve savaşlardan korunmasını bu “ölümlü tanrıya” borçludur. Bu Leviathan ya da diğer bir deyimle bu “Ölümlü Tanrı” (Mortal God) ya da diğer bir ifadeyle Devlet, toplumdaki fertleri yabancıların istilalarından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek ve böylece kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacaktır.²¹ Devlet olmadıkça herkesin herkese karşı savaş hâlinde olacağı öncülünü temel alan *Leviathan*'ın iç kapak kısmındaki resim Hobbes'ün sözünü ettiği bu “ölümlü tanrı” ya da namı diğer Devlete ilişkin düşüncesinin adeta bir özeti niteliğindedir (Bkz. Resim 2).

¹⁹ Hobbes, *Leviathan*, 111.

²⁰ Hobbes, *Leviathan*, 7.

²¹ Hobbes, *Leviathan*, 114.



Resim 1 - *De cive*'nin iç kapak resmi (1642)

Resim 2 - *Leviathan*'ın iç kapak resmi (1651)

Leviathan, iç kapak sayfasının üst yarısında şehrin ufkundan adeta bir güneş gibi yükselen bir dev gibi görünmektedir. Sağ elinde kılıç, sol elinde piskopos asası ve başında bir kral tacı bulunan bu devin gövdesi, yüzleri Leviathan'ın yüzüne dönük yüzlerce insan figüründen ibarettir. Resmin en üstünde Eyub kitabında deniz canavarı, "korkusuz yaratık" Leviathan betimlenirken kullanılan şu ifade yer alır: "Yeryüzünde bir eşi daha yoktur."²² Bu resimde betimlenen Hobbes'un Leviathan'ının tıpkı Kitab-ı Mukaddes'te geçen o canavar gibi mecazi ya da sembolik bir varlık olduğu aşıkardır. Tıpkı bir mıknaşın metal parçalarını üzerine çektiği gibi Leviathan da bütün halkı kendi bünyesinde birleştirmiştir. Çocukluk içinde birliği temsil eden hükümdarın bu birliği, temsil edilenlerin farklılığına mani değildir.²³

Tıpkı bir bedende iki baş olamayacağı gibi Hobbes'a göre bir devlette de iki hükümlanlık kaynağı olamaz. Dolayısıyla biri ruhani diğer dünyevi iki hükümlanlık olursa halkın itaat etmesi gereken iki efendisi olmuş olacaktır. Bunların her biri kendi kanunlarına sahip oldukları için aynı anda her ikisine itaat etmek imkânsız hâle gelecektir. Bu durumda meselenin çözümü, ya ruhani/dini iktidarın dünyevi/sivil iktidara ya da dünyevi iktidarın dini iktidara tabi olmasıdır. Bu noktadan sonra Hobbes, Avrupa'daki ve özellikle de kendi ülkesi İngiltere'de yerel idarecilerle dini grupların savaşlarını göz önünde bulundurarak dini ve dünyevi gücün karşı karşıya gelmelerinin toplumu büyük bir iç savaş ve dağılma tehlikesine sürükleyeceğine dikkat çeker. Hobbes, toplumsal barışın bir şartı olarak "karanlık ve hortlak korkusu diğer korkulardan daha büyük olduğu için" bu korkuları besleyen dini otoritenin "daha çok göze görünür olan ve doğal aklın daha açık ışığında duran" sivil otoriteye tabi olması gerektiğini düşünür.²⁴ Fakat daha önce belirtildiği üzere yüzyıllar boyunca Avrupa halkları ve hatta bütün Hıristiyanlar üzerinde tek otorite olma iddiasına Papalar sarılmış ve hem dini hem de dünyevi kılıcın kendi ellerinde olduğunu savunmuşlardır. Bu iddialarını da Kitab-ı Mukaddes'i referans göstererek meşrulaştırmışlardır. *Leviathan*'ın kırk dördüncü bölümü, Kitab-ı Mukaddes'in yanlış yorumlanmasından gelen "manevi karanlık" üzerinedir. Hobbes, Kitab-ı Mukaddes'te geçen bir kavram olan "karanlık krallığı"nı şöyle tarif eder: "Bu dünyada insanlar üzerinde hâkimiyet elde etmek için karanlık ve hatalı fikirlerle onlarda hem doğanın hem de incilin ışığını söndürmeye ve onları

²² *Kitabı Mukaddes Şirketi, Kutsal Kitap (Seoul: Korean Bible Society, 2011), 570.*

²³ *Hobbes, Leviathan, 109.*

²⁴ *Hobbes, Leviathan, 217-218.*

gelecek olan Tanrının krallığı için hazırlıksız bırakmaya çalışan bir sahtekârlar guruhundan başka bir şey değildir.”²⁵

Hobbes, Kilisenin sadece dini değil aynı zamanda dünyevi ve özellikle de siyasi konulardaki aşırı gücünden ve bütün bunları soteriolojinin bir parçası hâline getirmiş olmasından ötürü duyduğu rahatsızlığı dile getirir. Roma Kilisesi tarafından ruhun kurtuluşu için gerekli olduğu ilan edilen çok sayıda şart vardı. Bir piskopos tarafından kendisine taç giydirilmedikçe kralın yetkisini İsa’dan almadığına inanılıyordu. Eğer bir kral aynı zamanda rahipse evlenemeyeceğine karar verilmişti. Roma mahkemesi, kralın bir sapkın olduğuna karar verirse tebaanın ona tabi oluşunun sona ereceğine, bir kralın bir papa tarafından hiçbir neden olmadan görevden alınıp krallığa tabi herhangi bir kişiye verilebileceğine, din adamları sınıfı ile rahiplerin hangi ülke olursa olsun cezai davalarda kendi krallarının yargı yetkisinden muaf olduğuna inanılıyordu.²⁶ Din adamları ve özellikle de Papa, bütün bu yetkilerin kendilerine Kitab-ı Mukaddes tarafından verildiğini ifade ediyorlardı.

Hobbes’un bütün stratejisi, Kitab-ı Mukaddes’i yeniden yorumlayarak Katolik Kilisesinin iddialarını ve özellikle de dünyevi krallık konusundaki öğretisini çürütmeye ve dolayısıyla da dini otoriteyi sivil otoritenin emrine amade hâle getirmeye dayanmaktadır.

Katolik Kilisesinin, Protestanların görüşlerine karşı kendi konumunu netleştirmek üzere 1546 tarihinde toplanan Trent konsilinin dördüncü oturumunda Kitab-ı Mukaddes külliyatını oluşturan hem Kitab-ı Mukaddes’in hem de yazılı olmayan geleneklerin/rivayetlerin birer gerçeklik kaynağı olduğu, Kitab-ı Mukaddes’i yorumlama yetkisinin sadece Katolik Kilisesi’ne ait olduğu ve Kitab-ı Mukaddes’in Jerome tarafından 390–405 yılları arasında yapılan Latince tercümesi olan *Vulgate*’in geçerli tek otorite olduğu karara bağlanmıştır. Konsil, Katolik Kilisesi’nin esas aldığı bu versiyonu tek otorite kabul ederken aynı zamanda kutsal yazıları yorumlama konusunda da tek yetkili merci olarak kendisinden başkasını kabul etmemektedir:

Dahası, terbiye edilmemiş zihinleri zapt etmek için konsil, Hıristiyan doktrin yapısına etki eden inanç ve ahlak konularında hiç kimsenin kendi yargısına güvenerek kendi anlamlarına uymaması için Kutsal Yazıyı Kutsal Ana Kilisenin geçmişte benimsemiş olduğu ve şu an benimsemeye devam ettiği anlama zıt düşecek şekilde çarpıtmaması gerektiğine hükmetti. Zira

²⁵ Hobbes, *Leviathan*, 403.

²⁶ Hobbes, *Leviathan*, 81.

Kutsal Yazının gerçek anlamına ve yorumuna karar vermek bu Makama aittir. Hiç kimse Kutsal Yazıyı, Babaların oybirliği ile kabul ettikleri şeylere aykırı bir biçimde yorumlamaya –bu yorumlar yayımlanmasa bile- cesaret etmemelidir.²⁷

Hobbes'un Kitab-ı Mukaddes eleştirisi, Protestanlıktaki *sola scriptura* anlayışına dayanmaktadır. Bu yaklaşım, Kitab-ı Mukaddes yorumunda Geleneğin de bir ilham kaynağı olarak dikkate alınması gerektiğini savunan Katoliklik anlayışa karşı geliştirilmiştir. Nitekim Hobbes da Roma Kilisesindeki din bilginlerinin cehenneme ve arafa, şeytan çıkarmaya ve başka birçok inanca ilişkin aktardıkları ve ne akıl ne de Kitab-ı Mukaddesle bağdaşan hikâyelerin ve Tanrının yazılı olmayan rivayetleri (traditions) dedikleri şeylerin kocakarı masallarından başka bir şey olmadığını dile getirir.²⁸ Katoliklerin “gelenek” ya da sözlü rivayetler olarak kabul ettikleri şeylerin reddine dayanan *sola scriptura* ilkesi sayesinde Protestanlık, Kitab-ı Mukaddes tefsiri tarihinde bir dönüm noktası oluşturmuştur. Bu anlayışa göre artık din konusunda Kilise geleneği değil, sadece kutsal kitap söz sahibi olmalıydı. Hıristiyan öğretinin temeli ve kaynağı olarak Kitab-ı Mukaddes'in anlaşılması ve yorumlanması için o, tek başına yeterliydi. Kitab-ı Mukaddes herhangi başka bir otoriteye ihtiyaç duymadan kendi kendini yorumlayabilirdi (*scriptura sui ipsius interpretes*).²⁹

Katolik Kilisesinin vahiy olarak (kanonik) kabul ettiği Kitab-ı Mukaddes külliyatı konusunda tartışmak bile kişinin Hıristiyanlıktan atılmasıyla sonuçlanabilirdi. Katolik Kilisesinin bu konudaki kararı şu şekildeydi: “Kim ki Katolik Kilisesi'nde okunmaya alışlageldikleri ve eski Latin Vulgate versiyonunda yer aldıkları şekliyle zikredilen kitapların tamamını bütün içerikleriyle beraber kutsal ve kanonik kabul etmez, söz konusu gelenekleri bilerek ve kasıtlı olarak reddederse aforoz olsun.”³⁰

Hobbes, Katolik Kilisesinin geleneği esas alarak Kitab-ı Mukaddes yorumu konusundaki yanılığını göstermek üzere Musa'nın Kitab-ı Mukaddes'in ilk beş kitabı olan Pentatök ya da Yahudilerin ifadesiyle Torah'ın tamamını yazmadığını ileri sürmüştür.³¹ O, delil olarak Kitab-ı

²⁷ *Dogmatic Canons and Decrees* (New York: The Devin-Adair Company, 1912), 11.

²⁸ Hobbes, *Leviathan*, 502.

²⁹ Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method*, 2. Baskı (Philadelphia: Fortress Press, 1977), 8.

³⁰ *Dogmatic Canons and Decrees*, 9–10.

³¹ Hobbes, *Leviathan*, 252. Musa'nın Pentatök'ün yazarı olduğu görüşünün önemi, Kitab-ı Mukaddes metninin hakikatini gösterdiği inancına dayanmaktadır. Önde gelen İngiliz Protestanların 1658 yılında yayımladıkları *Westminster İman İtirafı*'na göre Tanrı, mesajını Musa'ya nakletmiş ve daha sonraki nakillerde de Musa'nın yazdığı metni mükemmel bir şekilde korumuştur. Hem Katolik Kilisesinin hem de Ortodoks Yahudiliğin de benimsediği bu inanca göre İbranice Pentatök, doğrudan Tanrı tarafından Musa'ya verilmiştir. Dolayısıyla bu inancı benimseyenler

Mukaddes'ten üç tane pasajı gösterir. Tesniye kitabının 34. babında Musa'nın Moav ülkesinde öldükten sonra orada gömüldüğünden ve Moavlıların kendisi için otuz gün yas tuttuklarından ve mezarını bugüne kadar hiç kimsenin bilmediğinden bahsedilir. Hobbes doğal olarak bu sözlerin Musa'nın gömülmesinden sonra yazıldığı sonucunu çıkarır. Değilse bir insan kendi yazdığı bir kitapta kendi ölümünden bahsedebilir mi? Tekvin kitabında ise (12:6) "Avram ülke boyunca Şekem'deki More meşesine kadar ilerledi. O günlerde orada Kenanlılar yaşıyordu" şeklinde bir cümle yer almaktadır. "O günlerde" ifadesine odaklanan Hobbes'a göre bu sözler, Kenanlılar ülkede değilken yazmış birine ait olmalı. Dolayısıyla bunlar o bölgeye gelmeden önce ölmüş olan Musa'nın sözleri olamazlar. Pentatök'ün tamamıyla Musa tarafından yazılmadığına son örnek olarak Hobbes, Sayılar kitabında (21:14) Musa'nın Kızıldeniz'de ve Arnon çayında yaptıklarının yazılmış olduğu *Rabbin Cenklere Kitabı* başlıklı daha eski bir kitabın zikredildiğine dikkat çeker. Sonuç olarak Hobbes, Pentatök'ün ne kadar sonra olduğu belli olmasa da Musa'dan sonra yazıldığını açık olduğunu belirtir.³² Martinich'in verdiği bilgiye göre³³ Musa'nın Pentatök'ü yazmadığını ilk yazan kişi olan Hobbes'un bu hamlesi dolayısıyla o, Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin ve özellikle de Kitab-ı Mukaddes kitaplarının mevsukiyeti konusundaki tartışmaların öncülerinden biri olarak kabul edilmiştir.

Kitab-ı Mukaddes'i geleneğe dayanarak doğru yorumladığını ve hatta yorumlama yetkisinin sadece kendinde bulunduğunu iddia eden Katolik Kilisesinin yorum konusundaki yanılığını bu şekilde ortaya koymak Hobbes'un yeni yorumlarına bir gerekçe oluşturmuştur. Katolik Kilisesinin Kitab-ı Mukaddes yorumu konusunda yetkin olmadığını böylece ortaya koyan Hobbes, birçok konudaki yanlış yorumlamaları düzeltme işine girer. Kilise'nin dünyevi iktidarı açısından oldukça önemli olan, yeryüzü krallığı, cennet ve cehennem gibi konular, Hobbes'un yeniden yorumladığı konular arasındadır.

açısından Kitab-ı Mukaddes'in ilk beş kitabını oluşturan Pentatök'ün yüzyıllar boyunca başka insanlar tarafından revize edilerek yazılmaya devam ettiğini savunmak bir sapkınlıktır (Richard H. Popkin, "Spinoza and Bible Scholarship", The Books of Nature and Scripture: Recent Essays on Natural Philosophy, Theology and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza's Time and the British Isles of Newton's Time, eds. James E. Force - Richard H. Popkin, (Dordrecht: Kluwer, 1994), 5.

³² Hobbes, *Leviathan*, 253.

³³ A. P. Martinich, *Hobbes: A Biography* (New York: Cambridge University Press, 1999), 247.

Tanrı'nın Krallığı

Tanrının krallığını genellikle bu hayattan sonra en yüksek cennetteki ebedi mutluluk olarak anlayıp onu “saadet diyarı” olarak da adlandıran din adamlarının bu mecazi yorumunun aksine Hobbes, “Tanrının krallığı” ifadesinin Kitab-ı Mukaddes’in pek çok yerinde İsrailoğullarının oylarıyla kurulmuş tarihi bir krallık olarak gerçek yani literal anlamda kullanıldığını düşünür. Tanrının kendilerine Kenan diyarını ülke olarak verme vaadi üzerine yaptıkları ahitle İsrailoğulları Tanrıyı kral olarak seçmiştir. Mecazi anlamda kullanıldığı yerlerde yani Yeni Ahit’te bu kavramla “günah üzerinde hâkimiyet” anlamı kastedilmektedir.³⁴ İbrahim’in Tanrı ile yaptığı ahit, İshak ve daha sonra da Yakup ile yenilenmiş ama İsrailoğulları Mısır’dan kaçıp Sina Dağı’nın eteğine ulaşıncaya kadar yenilenmemiştir. Ahit Sina Dağı’nın eteğinde Tanrı’nın Musa’ya seslenmesiyle bir kez daha yenilenmiştir. Çıkış kitabında bu hadiseyi anlatan pasajları yorumlayan Hobbes’a göre Tanrının krallığı, onun özel bir kavim üzerinde sözleşmeye dayanan egemenliğidir. Bu krallık, ona tabi olacakların rızasıyla kurulmuş bir devlet, Tanrının kral ve yüksek rahibin, Musa’nın ölümünden sonra onun tek vekili olduğu tam bir krallıktır.³⁵

Tanrının krallığı, sivil bir krallıktı. İsrailoğullarına Musa’nın Sina Dağı’ndan getirdiği ve daha sonra yüksek rahip tarafından Meleklerin önündeki Sanctum Sanctorum’dan aldıktan sonra kendilerine aktardıkları yasalara itaat etmelerine dayanmaktaydı. İsrailoğullarından müteşekkil Tanrının has krallığı olan bu krallıkta Tanrının vekili Musa idi. Bu makam, Musa’dan sonra kardeşi Harun’a ve daha sonra da onun haleflerine geçti. Bu krallık Saul’un kral seçilmesiyle sona ermiş olup Mesih tarafından ihya edilecektir.³⁶

Hobbes’a göre Tanrının krallığıyla ilgili olarak Kitab-ı Mukaddes’in yanlış yorumlanması, en büyük istismarlardan biridir.

Kitab-ı Mukaddes konusundaki en büyük ve başlıca istismar, ki bütün istismarlar ya onun bir sonucudur ya da ona tabidir, Kitab-ı Mukaddes’te sık sık söz edilen Tanrının krallığının şu anki Kilise olduğunu veya hâlen yaşamakta olan veya ölü olmakla birlikte son günde kıyam edecek olan Hıristiyanlar çoğunluğu olduğunu ispat etmek için Kitab-ı Mukaddes’in eğilip bükülmesidir. Oysa Tanrının krallığı, ilk olarak Tanrının has kavmi denilen Yahudiler üzerinde Musa’nın eliyle kuruldu ve daha sonra Yahudiler artık Tanrı tarafından yönetilmeyi reddedip diğer milletler tarzında bir kral

³⁴ Hobbes, *Leviathan*, 271.

³⁵ Hobbes, *Leviathan*, 272–273, 313.

³⁶ Hobbes, *Leviathan*, 275, 313–314.

talep ettiklerinde Saul'ün seçimiyle son erdi... Ondan sonra, sözleşmeyle veya başka bir şekilde yeryüzünde başka bir Tanrı krallığı olmamıştır... Ancak Tanrı, bütün insanların günahlarının kefaretiyle ölümüyle ödemek ve onları, öğretisiyle ikinci gelişinde onu kabul etmeye hazırlamak üzere Oğlunu dünyaya göndermeyi vaat etmiştir. Bu ikinci geliş henüz olmadığı için Tanrının krallığı da henüz gelmemiştir ve biz, kendi sivil hükümdarlarımız dışında sözleşmeyle hiçbir kralın sultası altında değiliz.³⁷

Mesih'in krallığının bu dünyadan olmadığını Hobbes, Yuhanna İncili'ndeki şu cümleden çıkarır: "Benim krallığım bu dünyadan değildir" (18:36). Bu açık ifadesi yanında İsa, insan olarak, ölmeye önce yani yeryüzünde bedenen var olduğu sırada kurtardıklarının kralı da değildi. Mesih krallığı bu dünyadan değilse neredendi? Yine Kitab-ı Mukaddes verilerinden hareket eden Hobbes, birisi şimdi var olan ve yargı gününe kadar devam edecek olan diğeri ise yargı gününden sonra olmak üzere iki dünyadan bahsedildiğine göre "Mesih'in krallığı genel yargı gününden önce başlamayacaktır"³⁸ ikazında bulunur. Bir krallık kurmayacak yani dünyevi bir iktidara sahip olmayacak idiyse İsa'nın dünyaya geliş amacı ne idi? Hobbes'a göre Mesih'in ilk gelişinin amacı, eski ahit ile Tanrıya ait olan, fakat Saul'ün seçilmesiyle kesintiye uğramış olan krallığı yeni bir ahit ile Tanrıya iade etmektir.³⁹ Böylece Mesih'in krallığının kıyamete kadar başlamayacağını bir başka delili de Matta İncili'nde yer almaktadır: "İnsanoğlu, Babasının izzeti içinde melekleriyle gelecek ve herkese, yaptıklarının karşılığını verecektir" (16:27). Kitab-ı Mukaddes'teki verilerden İsa'nın krallığının bu dünyada olacağını reddettiğine, dünyayı yargılamaya değil kurtarmaya geldiğini söylediğine vurgu yaptıktan sonra Hobbes, şu sonuca varır: "O, bizi, devletin yasalarından başka bir yasaya tabi kılmamıştır."⁴⁰

Papanın Ruhani İktidarı

Mesih'in krallığı bu dünyadan değilse ve onun vekilleri de kral olmadıkça onun adına itaat talep edemeyecekler ise Papanın ruhani iktidar iddiasında bulunmasının nedeni nedir? Böyle bir iddia meşru mudur? Döneminin en büyük din bilginlerinden İtalyan kardinal Roberto Bellarmino'nun (1542–1621) Hıristiyan kralların Papaya bağlı olması gerektiği tartışması üzerinden bu konuyu ele alan Hobbes, Papa'nın iktidarına ilişkin öne sürülen Papa'nın İsa'nın vekili olan Petrus'un halefi olduğu yönündeki

³⁷ Hobbes, *Leviathan*, 404–405. Türkçe çeviriyle krş. Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, 15. Baskı (İstanbul: YKY, 2010), 446–447.

³⁸ Hobbes, *Leviathan*, 322–323.

³⁹ Hobbes, *Leviathan*, 323.

⁴⁰ Hobbes, *Leviathan*, 348.

argümanı ele alır. Konuyla ilgili Kitab-ı Mukaddes pasajı Matta İncil’inde şu şekilde geçmektedir: “Sen Petrus’sun ve ben Kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım... Göklerin Egemenliğinin anahtarlarını sana vereceğim. Yeryüzünde bağlayacağın her şey göklerde de bağlanmış olacak; yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde de çözülmüş olacak” (16:18-19). Geleneksel Katolik öğretisine göre Petrus, Roma piskoposu olarak orada ölmüştür ve daha sonra gelen Roma piskoposları onun halefi olarak İsa’dan gelen yetkiyi üstlenmişlerdir. Öncelikle Hobbes, yukarıdaki pasajın yanlış yorumlandığını düşünür. Hobbes’a göre Kilise inancının temelini oluşturan iki temel akide vardır: “İsa, Mesih’tir” ve “Tanrının krallığı yakındır”.⁴¹ İncil’deki pasajı öncesiyle birlikte yeniden yorumlayan Hobbes, “Kilisemi bu kaya üzerine kuracağım” sözünün İsa’nın “Siz benim kim olduğumu söylersiniz?” sorusu üzerine yanındaki havarilerin “Sen, Mesih’sin!” cevabından sonra söylendiğini hatırlatarak Kilisenin temel kayası ile kastedilen şeyin, Hıristiyan inancının temel akidesi olduğunu belirtir. Yukarıda geçen pasajdan Petrus’un ön plana çıkarılmasının tarihi durumla da bağdaşmadığını hatırlatan Hobbes, tarihteki uygulamanın bu şekilde olmadığına dikkat çekerek bunun sonradan inşa edilen bir inanç olduğunu gösterir. Roma piskoposu sözüyle Kilisenin başı ya da en üst rütbeli papaz kastedilirse bunun, 314–335 yılları arasında görev yapmış olan I. Sylvester değil, ilk Hıristiyan imparator olan Konstantinus olması gerekir. Konstantinus gibi bütün diğer Hıristiyan imparatorlar da Roma İmparatorluğu’nun en yüce piskoposuydular. Bunlar sadece kendi imparatorlukları içerisinde bu yetkiye sahiptiler. Diğer Hıristiyan hükümdarlar da kendi münferit topraklarında, egemenliklerine bağlı bir makam olarak aynı hakka sahiptiler.⁴²

Hobbes’a göre Kilisenin ruhani iktidarı, öğretme yetkisinden ibarettir. İsa’nın vekillerinin işi, onun müjdesini yaymak yani onun Mesihliğini ilan etmek, Mesih’e inandırmak, iman ettirmek ve ikinci gelişi için inananları hazırlamaktır. Zira Tanrı’nın krallığı, Mesih aracılığıyla kıyametten sonra seçilmişlerle başlayacaktır. İman zorlama veya emretme yoluyla elde edilmediği için bu dünyada Mesih’in vekilleri, söyledikleri şeye inanmadığı veya onu reddettiği için bir insanı din adına cezalandırma yetkisine sahip değillerdir. Çünkü onların öğretileri yasa niteliğinde olmayıp öğüt

⁴¹ Hobbes’a göre kurtuluş için gerekli olan yegâne iman esası (unum necessarium) İsa’nın Mesih olduğunu kabul etmektir (Hobbes, *Leviathan*, 394).

⁴² Hobbes, *Leviathan*, 369.

mahiyetindedir. Mesih'in krallığı bu dünyadan olmadığı için de onun vekilleri kralı olmadıkça onun adına itaat talep edemezler.⁴³

İsa'nın bütün ruhani yargı yetkisini Romalı Papa'ya verdiği için Roma piskoposunun kralların kralı olduğu düşüncesinden hareketle Bellarmino gibi Katolik din adamları, bütün Hıristiyanların mutlak monarkı olarak gördükleri Papa'nın imana ve davranışlara ilişkin bütün konularda en üstün yargıç olduğunu, yargılarında yanılmaz olduğunu, yasalar yapabileceğini ve bunlara uymayanlara ceza verebileceğini savunmuşlardır.⁴⁴ Hobbes'a göre Kitab-ı Mukaddes'te hiçbir temeli olmayan bu kanaatler iki yanılığdan kaynaklanmaktadır. "Benim krallığım bu dünyadan değildir" demesine rağmen İsa'nın krallığının bu dünyadan olduğu yanılığsı ve Roma Piskoposunun sadece kendine bağlı olanlar üzerinde değil, dünyadaki bütün Hıristiyanlar üzerinde İsa'nın vekili olduğuna inanmasıdır.⁴⁵ Oysa İsa ve havarileri insanları bu dünyada bağlayacak yeni yasalar değil, sadece onları gelecek dünya için hazırlayacak yeni bir öğretiyi bırakmışlardır. Bu öğretiyi ihtiva eden Yeni Ahit kitapları Tanrı'nın yeryüzünde yasa koyma yetkisi vermiş olduğu kişiler tarafından kendilerine itaat emredilene kadar mücbir yasalar değil, sadece kurtuluş yolunda günahkârların yönlendirilmesi için tavsiyelerdi. Yeni Ahit'te İsa'nın dünyevi iktidar konusundaki tutum ve öğretisinin nelerden ibaret olduğunu gösterdikten sonra Hobbes, zaman içerisinde Roma Piskoposunun kutsal metinleri tevil ederek ya da daha doğrusu asıl anlamından saptırarak nasıl bir dünyevi iktidar inşa ettiğini şöyle ifade etmektedir:

Kurtarıcımız Mesih'in havarilerine ve tilmizlerine verdiği yetki, hâldeki değil istikbaldeki krallığını ilan etmek ve bütün milletleri eğitmek ve inananları vaftiz etmek ve onları kabul edenlerin evlerine girmek ve kabul edilmedikleri takdirde ayaklarının tozunu onların karşısında silmek; fakat onları yok etmek için gökten ateş çağdırmamak veya kılıç zoruyla onları itaate icbar etmemek idi. Bütün bunlarda iktidar değil ikna vardır. O, onları uyrukların krallar gibi değil, kurtlara koyunlar gibi göndermiştir. Onların yetkisinde yasalar yapmak değil, yapılmış yasalara itaat etmek ve onlara itaat edilmesini telkin etmek vardı ve bu nedenler egemen cismani iktidarın yardımı olmaksızın yazdıklarını mecburi kanonlar hâline getiremezlerdi. Dolayısıyla Yeni Ahit, meşru sivil iktidarın onu yasa kıldırdığı yerde yasadır sadece.⁴⁶

⁴³ Hobbes, *Leviathan*, 330–331, 415–416.

⁴⁴ Hobbes, *Leviathan*, 371.

⁴⁵ Hobbes, *Leviathan*, 342.

⁴⁶ Hobbes, *Leviathan*, 349.

Kitab-ı Mukaddes'ten aldığı argümanlarla Kilisenin görevini tebliğ ve telkinle sınırlı görerek elindeki dünyevi kılıcı alarak onu siyasi konularda tamamen pasif bir konuma getiren Hobbes, son hamlede elindeki ruhani kılıcı da alarak hükümdarın eline verir. Hobbes'a göre Hıristiyan krallar sivil iktidarlarını doğrudan Tanrıdan alırlar. En üst yöneticinin meşru iktidarı doğrudan, onun astları olarak görev yapanları ise dolaylı olarak Tanrıdan gelmektedir.⁴⁷ Sonuç itibarıyla Hobbes'un *De cive*'de dile getirip *Leviathan*'da da detaylı şekilde geliştirdiği şu düşünceye sahip olduğu görülür: Manevi olduğu kadar maddi konuların hepsinde hükümdara itaat etmek gerekir.⁴⁸ Zira "kurtuluş için elzem olan şey, Mesih'e iman ve yasalara itaat olmak üzere iki erdemde saklıdır".⁴⁹

Sonuç

Dinin, insanların ruhlarının, devletin ise bedenlerinin selameti için var olması gerektiği postulatından hareketle Kilisenin hükümdara tabi olmasını zorunlu gören ve bu yönde bir Kitab-ı Mukaddes yorumu geliştiren Thomas Hobbes'un görüşleri her ne kadar kendi zamanındaki entelektüel çevrelerde etkili olmuş olsa ve bugün hâlâ konuşulmaya devam etse de toplumsal barışın sağlanması hedefini gerçekleştirebilir miydi? Geçen zaman Hobbes'un bazı öngörülerinin gerçekleştiğini göstermiştir. Örneğin Vatikan hariç, bütün Avrupa devletleri, dinin devlet üzerindeki doğrudan nüfuzunu bertaraf ederek onu bireysel bir mesele hâline getirmişlerdir. Bu tarihsel perspektiften bakıldığında akla şöyle bir soru gelmektedir: Hobbes'un vaat ettiği gibi dinin devlete tabi olması, toplumsal barışı sağlamış mıdır? Böyle bir düşünce üzerinde bir ülkede toplumsal barış sağlansa bile küresel bir köye dönen dünyaya barış sağlayabilir mi?

Din savaşlarının sonuncusu olan Otuz Yıl Savaşından sonra git gide sekülerleşen Avrupa ülkelerinde savaşlar sona ermediği gibi daha da kanlı ve şiddetle biçimde devam etmiştir. Avrupalı ulus devletlerin birbirleriyle daha sonra yaptıkları savaşlar, önceki savaşları adeta gölgede bırakmıştır. Yirminci yüzyılda Avrupa kıtasında gerçekleşen ve insanlık tarihinin en ölümcül savaşları olan iki dünya savaşıyla kıyaslandığında bütün vahşiliğine rağmen Otuz Yıl Savaşı, ehemmiyetsiz gibi gözünmektedir. Bu elim tabloya, başta SSCB olmak üzere Komünist ülkelerin katlettiği on milyonlarca insan da eklendiğinde, ulus devletlerin barış yerine halkları daha büyük felaketlere sürükledikleri bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

⁴⁷ Hobbes, *Leviathan*, 379.

⁴⁸ Hobbes, *De cive*, 262.

⁴⁹ Hobbes, *Leviathan*, 391.

Hobbes'un, insanların doğal hâli konusunda anlattıkları şeyler, Batı Leviathanlarının kendi şahıslarında tezahür etmiştir. Her bir Leviathan, daha güçlü hâle gelebilmek için hile ve cebir dışında ahlak kuralı tanımadan diğerleriyle savaşmaya devam etmiştir ve etmektedir. Hobbes'un cebre dayalı siyaset teorisi üzerine kurulan bir düzen, yurttan sulhu temin edebilse de cihanda sulhu sağlayabilir mi? Az önce belirtildiği üzere tarih, bu sorunun cevabının olumsuz yönde olduğunu net bir şekilde göstermiştir. Ve tarih şunu göstermiştir ki, Leviathan'ın gücü, küresel barışı tesis etmeye yetmez. O hâlde Leviathanları da dizginleyen bir Leviathan mı gerekir?

Hobbes'un Kitab-ı Mukaddes eleştirisi, bu külliyatta yer alan birçok çelişkiye ve tutarsızlığa dikkat çekerek kendinden sonra gelen Spinoza ya da Richard Simon gibi araştırmacılara bu konuda öncülük etmiştir. Hobbes, Kilisenin yüzyıllar boyunca oluşturduğu yorum geleneğini reddederek bunun üzerine inşa edilen dini inanç ve pratiklerin, Papanın ve din adamlarının dünyevi konulardaki nüfuzunun dini metinlerin aslında olmayıp sonradan inşa edildiğini ortaya koymuştur. Bu eleştiri süreci sonucunda Kitab-ı Mukaddes'in baştan sona Tanrı kelamı olduğu ve anlatılan her şeyin tarihsel birer gerçeklik olduğu yönündeki bakış açısı ciddi ölçüde değişmiştir. Katolik camiada bile Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan şeylerin fiziki gerçeklikten ziyade edebi gerçeklik türünde olduğu görüşü kabul görmektedir. Ancak her ne olursa olsun bu kutsal metinler, birer dini ve ahlaki kılavuz olarak geçerliliğini devam ettirmektedir. Bunlar, insanları dünyevi hapsolünmüşluktan kurtararak dünyevi gerçekliklerin dışındaki başka gerçekliklerle tanıştırmaktadır. En nihayetinde de bunlar, insanın kaderini ve nihai durumunu belirleyecek olanın insan(lar) ya da devletler değil, Tanrı olduğunu hatırlatmaktadır.

Tanrı adına iktidarı ele geçirenleri tahtından indirerek onun yerine başka bir insan(lar)ı oturtmak, mutlak bir barış sağlamıyorsa çözüm ne olabilir? Gerçek Leviathan'ın Tanrı olduğu bir düzende, "öldürmeyeceksin!", "çalmayacaksın!" ya da "komşunun hiçbir şeyine göz dikmeyeceksin!" ilkeleri bu kadar kolay ve yaygın şekilde çığnenebilir miydi?

Kaynakça

Dogmatic Canons and Decrees. New York: The Devin-Adair Company, 1912.

Estes, James M. *Peace, Order And the Glory of God: Secular Authority and the Church in The Thought of Luther and Melancthon, 1518–1559.* Leiden: Brill, 2005.

Figgis, John Neville. *Political thought from Gerson to Grotius, 1414–1625: Seven Studies.* New York: Harper Torchbook, 1960.

Gillespie, Michael Allen. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago – London: The University of Chicago Press, 2008.

Hahn, Scott W. - Benjamin Wiker. *Politicizing the Bible: The Roots of Historical Criticism and the Secularization of Scripture 1300–1700*. New York: Herder & Herder Books, 2017.

Hobbes, Thomas. *De cive: The English Version*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Hobbes, Thomas. *Elementa philosophica de cive*. Amsterdam: Elzevier, 1647.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Çev. Semih Lim. 15. Baskı. İstanbul: YKY, 2010.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. New York: Oxford University Press, 1998.

Kitabı Mukaddes Şirketi. *Kutsal Kitap*. Seoul: Korean Bible Society, 2011.

Krentz, Edgar. *The Historical-Critical Method*. 2. Baskı. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

Levenson, Jon D. *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993.

Mairet, Gérard. “Padovalı Marsilius’dan Louis XIV’e laik devletin doğuşu”. *Devlet Kuramı*. Der. Cemal Bâli Akal. 215–242. 3. Baskı. Ankara: Dost, 2011.

Martinich, A. P. *Hobbes: A Biography*. New York: Cambridge University Press, 1999.

Morrow, Jeffrey L. *Three Sceptics and the Bible: La Peyrère, Hobbes, Spinoza, and the Reception of Modern Biblical Criticism*. Eugene: Pickwick Publications, 2016.

Popkin, Richard H. “Spinoza and Bible Scholarship”. *The Books of Nature and Scripture: Recent Essays on Natural Philosophy, Theology and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza’s Time and the British Isles of Newton’s Time*. Ed. James E. Force - Richard H. Popkin. 1-20. Dordrecht: Kluwer, 1994.

Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought, Volume One: The Renaissance*, 20. Baskı. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Tannenbaum, Donald G. *Inventors of Ideas: Introduction to Western Political Philosophy*. 3. Baskı. Boston: Wadsworth, 2012.

VII. Gregorius. "Papa VII. Gregory'nin, IV. Henry Nezdinde Papalık Politikasını Savunmak Üzere Metzli Hermann'a Yazdığı Mektup". *Batı'ya Yön Veren Metinler*. Der. Alev Alatlı. 1: 316-323. İstanbul: Melisa Matbaacılık, 2010.

DİN EĞİTİMİ VE FARKLILIKLARLA YAŞAMA TECRÜBESİ

Öğr.Gör. Saadet İDER

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Anabilim Dalı

scifktat@erbakan.edu.tr

Religious Education and the Experience of Living with Religios Diversity

Abstract

Religious diversity is mostly discussed in the religious studies by the solutions of religious exclusion, religious inclusion or religious toleration. Based on the religious references, the studies keep the matter active academically. However, they lack of the social reality. It's necessary to discuss the matter in the tangible data and offer solutions for the revealed problems. The aim of this study is to reveal the effect of the religious education on the living with religious diversity. The main problem of the study is that "How does religious education contribute to living together with the other religious beliefs?". It's planned to apply the qualitative research methodology for the research and the purposeful sampling strategy for the selection of the participants and the content analysis method for the data analysis. The higher religious education and the experience of living with religious diversity are appointed as two main criteria of the selection of the participants. The findings of study will reveal the proficiency of the higher religious education in contributing to the experience of living with religious diversity.

Keywords: *Religious education, religious diversity, higher religious education.*

Giriş

20. yüzyılda Hristiyanların diğer din mensuplarının sayısındaki artışla beraber onlarla ilişki kurma yolları üzerine başlattığı tartışmalar üç farklı alanın ortaya çıkması ile sonuçlanmıştır: "dinler teolojisi, karşılaştırmalı teoloji, dinler arası diyalog." İlk olarak kendi teolojisinden çıkıp diğer dinlerin geçerliliğini ve onların kurtuluş imkanını sorgulamaları üzerine dinler teolojisi ortaya çıkmıştır. Alan Race bunu sorgularken Hristiyanların diğer dinlere yaklaşımını üç temel tipoloji ile ortaya koymuştur: "dışlayıcılık

(exclusivism), kapsayıcılık (inclusivism) ve çoğulculuk (pluralism)". Ancak dinler teolojisi diğer dinleri sorgulamanın dini çeşitliliği anlamada yetersiz kalması sebebiyle eleştirilmiş, Hristiyanların öteki ile ilişki kurmasını sağlama amacından uzak kalarak diğer dinlerin doğruluğunu tartışan teorik bir zeminde kalmıştır. Bu sebeple tartışmaların teorik boyutundan çıkarak pratik alana doğru kayması gerektiği düşüncesiyle karşılaştırmalı teoloji ortaya çıkmıştır. Dini çeşitliliği kendi dininin bakış açısıyla anlamlandırma çabası dinler teolojisi ile karşılaştırmalı teolojinin ortak noktası olsa da, karşılaştırmalı teoloji ötekenden öğrenmeye önem vermiştir. Diğer dinleri kendi dininin çerçevesinden sunmak yerine, onları öğrenmek için kendi kaynaklarına başvurmuştur. Bunların yanısıra dini çeşitliliğe üçüncü bir yaklaşım olarak dinler arası dialog baş göstermiştir. Ekümenik kiliselerle başlayan diyalog faaliyetleri diğer din mensupları tarafından da bireysel ya da kurumsal açıdan desteklenmiş, diyalog taraflarının aynı ortamda birbirini kabullenme, birbirinden öğrenme gayreti ile kendini göstermiştir.¹

Alan Race'in dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk şeklinde isimlendirilen üçlü tipolojisi² Hristiyanların öteki ile ilişkisi üzerine ortaya çıkmış olsa da, dini çeşitlilik olgusuna yönelik genel bir yaklaşım halini almıştır. "Dışlayıcı anlayışa göre inanılan din en doğrusudur, kapsayıcı anlayışta ise inanılan din kadar olmasa da diğer dinler de doğruyu öğretmektedir. Dini tolerans ise dinlerin birbirine müdahale etmeden ve ilişki kurmadan varlığını sürdürmesi anlamına gelmektedir."³ Tipolojide dışlayıcılık ve kapsayıcılık, çoğulculuktan iki hususta ayrılmaktadır: "dini inançların nasıl anlaşılacağı ve dini inançları değerlendirme yetkisi". Dinlerin doğruluğu değerlendirilirken neye dayandırılacaktır? Kapsayıcı ve dışlayıcı anlayışta bunun kararını verme yetkisi belli bir dinin elindedir. Tanrı'nın ne olduğu, onunla nasıl ilişki kurulacağı belirli bir din tarafından öğretilir. Bir dine inanmak, onun Tanrı hakkında söylediklerini kabul etmeyi gerektirir. Çoğulcu anlayışta ise, Tanrı'nın bilgisi tek bir din tarafından verilemez, böyle olması durumunda tek bir din doğrudur ve bu kabul çoğulcu anlayışa sığdırılmaz. Bu sebeple dışlayıcı ve kapsayıcı anlayışı tek bir dinin yetkisine dayandırmak mümkün iken, dini çeşitlilik meselesinde çoğulcu anlayışı savunurken bu yetkinin ne olacağı sorusu cevapsız kalmaktadır.⁴ Her ne kadar dinler ötekine kucak açan ya da dokunmayan bir tavır sergileme gayretine girse de, esasında her birinde dışlayıcı tavrı görmek mümkündür. İslam anlayışında sadece Müslüman olanların cennete gireceği düşüncesi, Yahudilerde diğer dinlerin Hak dinin yayılmasına hizmet eden ara dinler olduğu inancı, Hristiyanlarda ise "kilise

¹ Esra Akay Dağ, "Dini Ötekine Yeni Bir Yaklaşım Olarak Karşılaştırmalı Teoloji", *Journal of Sakarya University Faculty of Theology* XX/38 (2018): 88-90.

² Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (Maryknoll: Orbis Books, 1983).

³ Paul J. Griffiths, *Problems of Religious Diversity* (USA: Blackwell, 2001), I.

⁴ Rahim Acar, "Dini Çeşitliliği Değerlendirme Yetkisi: Frithjof Schuon Örneği", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2013): 101.

dışında kurtuluş yoktur” anlayışı dinlerdeki dışlayıcı tutumu açıkça ortaya koymaktadır.⁵

1. Farklılıklarla Yaşama

Din insanları bir arada tutan, bir amaç etrafında birleştiren, sosyal bütünleşmeyi sağlayan bir olgudur, ancak dinin bu işlevini her zaman koruyabildiğini söylemek mümkün değildir. Dini farklılıklar kimi zaman sosyal bütünleşmeyi sağlamak bir yana, bütünleşmeyi engelleyen birer unsur olarak kabul edilebilmekte, bazen aynı dinin bazen ise ayrı dinlerin içerisindeki farklılıklar çatışma sebebine dönüşebilmektedir. Dini çatışmaların çözümü ise dini gerçekleri görmezden gelerek değil, dinin birleştirici öğretilerini bireylere göstermekle mümkün hale gelmektedir.⁶

İslam dini farklılıklarla bir arada yaşamaya imkan veren ahlaki ve hukuki ilkeleri içinde barındıran yegane dindir. İslam anlayışında farklılıklar Allah'ın ayetleridir ve ilahi hikmetin bir parçasıdır. Bu sebeple İslamda farklılıkların birer kimlik olarak kabul edilerek bir arada yaşaması esastır.⁷ İslamın farklılıklara yaklaşımı tahammül ya da sabır şeklinde değil, hoşgörü ve saygı üzeredir. İslam adına ötekilere karşı gerçekleştirilen her bir saldırı Kuran-ı Kerim'in birlikte yaşama ilkeleri ve Hz.Peygamber'in örneğine ters düşmektedir. Çünkü farklılıklar Allah'ın kudretini ve hikmetini ispat eden ilahi gönderilerdir ve farklılıkların birlikteliği tevhid anlayışının toplumsal hayata bir yansımasıdır.⁸

Farklılıklarla birlikte yaşama bireyin kendi inancından taviz vermesini, farklılıkların yanlışlarını kabul ve taklit etmesini gerektirmemektedir. İnanan kişi her zaman Yaraticının gözetiminde olduğunu bilerek ölçülü yaşamaya gayret eden kişidir. İman sahibi olan kimse “etkilenen değil, etkileyen; pasif olan değil, aktif olandır.”⁹ Bu sebeple birlikte yaşama hususunda tüm insanlığın özellikle de Müslümanların gayret içinde olması, İslam'ın ötekine yaklaşımının ortaya konması ihtiyacı kendini göstermekte, tarihsel gerçeklik göz önünde bulundurularak bugün İslamın birlikte yaşama ahlaki ve hukukuna dair evrensel bir farkındalık oluşturulması gerekmektedir.¹⁰ Bu amaçla din eğitimi üzerine düşen sorumluluğu yerine

⁵ Tülay Demir, “Dini Çoğulculuk”, *Liberal Düşünce*, 18 (2013): 46-48.

⁶ İbrahim Aşlamacı, “Din Hizmetleri ve Din Eğitimi Politikalarının Birlikte Yaşama Kültürüne Etkisi: Türkiye ve Pakistan Örneği Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme”, *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016)*, 2-3.

⁷ Mehmet Görmez, “Birlikte Yaşama Ahlakı ve Hukuku”, *Balkanlarda İslam (Ankara: Karınca Yayınları, 2016)*, 175.

⁸ Abdullah Özbek, “Birlikte Yaşamın Şartları”, *Farklı İnanç ve Kültürlerle Bir Arada Yaşama Ahlakı (Konya: Konya İl Müftülüğü Kültür Yayınları, 2015)*, 41.

⁹ Ali Akınar, “Birlikte Yaşamın Nebvi Örnekleri”, *Farklı İnanç ve Kültürlerle Bir Arada Yaşama İmkânı (Konya: Konya İl Müftülüğü Kültür Yayınları, 2015)*, 17.

¹⁰ Görmez, “Birlikte Yaşama Ahlakı ve Hukuku”, 181.

getirmeli, öncelikle İslam dini mensuplarına daha sonra diğerlerine İslam'ın birlikte yaşama ahlakını tanıtmalı ve kazandırmalıdır.

2. Yöntem

Araştırma nitel araştırma yöntemlerinden odak grup görüşmesi ile gerçekleştirilmiştir. “Odak grup mülakatı, küçük bir grup katılımcı ile belirli bir konu üzerine yapılan mülakattır. Gruplar genellikle benzer tecrübelere sahip 6 ile 10 kişiden oluşur.”¹¹ 6 kişi ile gerçekleştirilen görüşmede katılımcılar ölçüt örnekleme yöntemiyle seçilmiş, yüksek din öğrenimi görmüş ve farklı din mensupları ile birlikte yaşama tecrübesine sahip olmaları ölçüt olarak belirlenmiştir. Görüşmede elde edilen veri seti içerik analizi ile değerlendirilmiş ve temalar belirlenmiştir. İçerik analizinde “verilerin önce kavramsallaştırılması, daha sonra ortaya çıkan kavramlara göre mantıklı bir biçimde düzenlenmesi ve buna göre veriyi açıklayan temaların saptanması gerekmektedir.”¹²

Çalışmanın deseni durum çalışmasıdır. Durum çalışması, “güncel bir olayı derinlemesine ve bütünsel olarak gerçekçi dünya perspektifinden incelemeyi gerektirir. ...Güncel olay, gerçek dünya bağlamı ve derinlemesine inceleme kavramları durum çalışmalarının temel yapıtaşları olarak öne çıkmaktadır.”¹³ Araştırma kapsamında katılımcıların aldığı din eğitiminin onların gerçek yaşamına katkı durumu incelenmiştir.

Tablo 1. Katılımcıların özellikleri

Kod	Yaşadığı ülke	Birlikte Yaşadığı Farklı Din/İnanç Mensupları
K1	Avusturya	Hristiyan
K2	Danimarka	Hristiyan, Hindu, Yehova şahitleri
K3	Fransa	Hristiyan, Yahudi, Yehova şahitleri
K4	Almanya	Hristiyan, Budist, Yahudi
E1	Almanya	Hristiyan, Ateist
E2	Almanya	Mecusi, Yahudi, Hristiyan, Budist

¹¹ Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, 3. Baskı (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 385.

¹² Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 11. Bs (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 242.

¹³ Ahmet Saban - Ali Ersoy, *Eğitimde Nitel Araştırma Desenleri*, 2. Baskı (Ankara: Anı Yayıncılık, 2017), 141.

Görüşme grubu Almanya, Fransa, Avusturya ve Danimarka'da yaşayan dört kadın ve iki erkek katılımcıdan oluşmaktadır. Katılımcıların birlikte yaşadığı diğer din/inanç mensupları arasında Hristiyanlar, Yahudiler, Yehova Şahitleri, Budistler, Ateistler ve Mecusiler yer almaktadır.

3. Bulgular

3.1. Katılımcıların diğer din mensupları ile birlikte yaşama tecrübesine ilişkin bulgular

Katılımcıların diğer din mensupları ile birlikte yaşama tecrübesine ilişkin bulgular “diğer din mensuplarının İslama yönelik eleştirileri” ve “diğer din mensuplarıyla ilişki kurma yolları” alt temaları altında değerlendirilmiştir.

3.1.1. Farklı din mensuplarının İslama yönelik eleştirileri

Farklı din mensuplarının İslama yönelik eleştirileri “Hz.Muhammed, Müslümanların cehaleti, İslamda kadının değersizliği ve İslami terör” olarak kodlanmıştır.

Tablo 2. Farklı din mensuplarının İslama yönelik eleştirileri

Hz.Muhammed 2
Müslümanların cehaleti 1
İslamda kadının değersizliği 1
İslami terör 2

Ortaokuldaki din dersinde hoca tüm dinlerden gayet güzel bahsediyordu. İslamdan bahsederken Peygamber efendimize hakaret ederek konuşuyordu. Kendisi Hristiyandı. Biz ona tepki gösterdiğimiz zaman bizi saldırgan olarak görüyorlardı. “Siz müslümanlar hemen savunmaya geçiyorsunuz” diyorlardı. Mesela onların peygamberi 570 yılında doğdu deyince biz düzelttiğimiz an “düzeltmenize gerek yok, ben zaten anlatıyorum” diyordu. Ya da aşağılayarak konuşuyordu. “Sizin peygamberiniz çölde arkasını taşla temizliyordu” diyordu. K2

...Çalıştığım fabrikada bir adam var, çok samimi birisi. Ama işin içine din girdiği zaman değişiyor. ... Ona İlahiyat okuduğumu söyledim. “Hemen bırakman lazım o okulu” dedi. Kendisi atesit. Bana “kardeşim de Hristiyan, ona da kızıyorum, bunlar boş şeyler, hepsi güç için. Muhammed de gelmiş, güç kudret sağlamak için” diyor...E2

Almanya'da Hristiyan bir kadınla sohbet ettik... Türkiye'de İlahiyat okuyorum dedim. “Siz İslam hakkında ne düşünüyorsunuz” diye sordum. “Siz kadın haklarına değer göstermiyorsunuz” dedi. ...Çünkü dışarıda Türk erkekler önde, kadınlar arkada yürüyor. Çantaları erkek değil, kadın taşıyor.

Kadın Türklükle İslamı karıştırıyor... Yurt dışında İslamda kadının ezildiğine dair bir algı var. Türkler orada kendini maço göstermeye çalışıyor. Nerdeyse her Türk de Müslüman olduğu için zannediyorlar ki her Müslüman böyle yapıyor. Ama İslam ve Türkler aslında çok farklı. Bunu onlar anlayamıyor. K4

Mesela Almanca dersime giren bir hoca vardı, bu adam her ders İslam hakkında kötü bir şey söylerdi. Diyordu ki “Hepimiz kardeşiz diyorsunuz, hepiniz Kabe’de kardeşsiniz, ama dünyanın her yerinde birbirinizle savaşıyorsunuz”.... E2

Danimarka’da istasyonda bir arkadaşımın örtüsünü adamın biri gelip çekti. “Herşey sizin yüzünüzden oluyor, burayı da kendi ülkenize çevirdiniz” dedi. Biz öylece kaldık... K2

3.1.2. Katılımcıların diğer din mensuplarıyla ilişki kurma yolları

Katılımcıların diğer din mensupları ile ilişki kurma yolları ılımlı yaklaşım, arkadaşlık kurma ve onların sosyal/dini etkinliklerine katılım olarak belirlenmiştir.

Tablo 3. Katılımcıların diğer din mensuplarıyla ilişki kurma yolları

İlmlil/hosgörölü yaklaşım 2
Arkadaşlık kurma 2
Diğer din mensuplarının dini ve sosyal etkinliklerine katılma 2

İslamı sürekli tebliğ eden bir arkadaş onlar (diğer din mensupları) nereye gittiyse onlarla birlikte gitti. Diskoya bile gitti ve sonunda onları camiye çekti. ... Çünkü bir amacı var. Sen onun peşinden gitmezsen kendi peşinden nasıl getireceksin? Adamın bir niyeti vardı, hedefine ulaştı. E2

İlahiyat okumadan önce biz diğerleriyle (diğer din mensupları) oturup kalkardık, sohbet muhabbet ederdik. Ama bu ilişki saygı ve tahammül arasındaydı. Mesela benim kutsalım var, kutsalıma dokunmadığı sürece ben de ona dokunmazdım veya tartışmaya da girmezdim. “Hadi gel bir İslamı anlatayım” demeden önce bir arkadaşlık kurmaya çalışırdık... E1

...Küçükken bizi okul kiliseye götürürdü. Annem hiçbir şey demezdi. Sonra baktım Arap arkadaşlar gitmemeye başladı. Sonra Türkler de gitmiyordu, bir ben kalıyordum. Anneme gidip “sen niye beni oraya gönderiyorsun” dedim. Annem “sen oraya gidince bir şey mi yapıyorsun, mum mu yakıyorsun, dua mı ediyorsun, onların dinine mi geçiyorsun?” dedi. “Sen onlara katıl ki onlar da bizimkine katılsın” dedi. K2

Ben biraz köy gibi bir ortamdan geldim. Biz Hristiyanlarla daha yakındık, ırkçılık bizde çok yoktu. Mesela sınıf toplantılarına veliler gelir, arkadaş olurlardı. Annemin Alman arkadaşları vardı. Özellikle Türk mutfağını sevdikleri için tarif alma sebebiyle daha çok yakınlaşıyorlardı. O şekilde dostluk kurabiliyorlardı. K4

3.2. Din eğitiminin farklı din mensupları ile birlikte yaşama tecrübesi üzerindeki etkilerine dair bulgular

Din eğitiminin farklı din mensupları ile birlikte yaşama tecrübesine olan etkisinin bilgi, tutum ve davranış boyutunda olduğu ortaya konulmuştur.

Tablo 4. Din eğitiminin farklı din mensupları ile birlikte yaşama tecrübesi üzerindeki etkileri

Yaklaşım 9
Bilgi 8
Davranış 2

İlahiyat okumadan önce Yahudilere karşı baya önyargım vardı. Bunun sebebi medya diyebilirim. Çünkü Yahudiler Müslümanları öldürüyorlar, İsrail Filistin’le savaşıyor. Hep bu şekilde görüyorduk ve yalanlayamıyoruz da. Bu şekilde büyüdüğümüz için önyargıdan öte düşmanlığa varan bir duygu oluşuyor. Fakat sonrasında (okul dönemi) Yahudi tarihini okuduğum zaman anlıyorum ki tarih boyunca sürgün edilmişler, acı çekmişler. Onlar “bunlar bize söz verilmiş şeylerdi, fakat şu anda başkaları var, onların bize ait olması gerekir” düşüncesiyle yaptıkları için en azından empati kurmaya başladığımı söyleyebilirim. K3

Ben Yahudilere sempati duyuyordum. Biz kitaplarda Hitlerin Yahudileri öldürdüğünü, ne kadar zor bir hayat yaşadığını okuyorduk. Ve onlara acıyordum “neden böyle zulme uğramışlar” diye. Ama buraya geldikten sonra aslında Yahudilerin Müslümanlara zarar verdiğini ve kötü olduklarını öğrendim. K4

İlahiyata gelmeden önce bence bir çekingenlik vardı. Almanlar tarafından İslam hakkında konuşulduğu zaman (genellikle Hristiyanlar oluyor zaten bunlar) cevap veremiyordum. Mesela Almanca dersime giren bir hoca vardı, bu adam her ders İslam hakkında kötü bir şey söylerdi. Diyordu ki “Hepimiz kardeşiz diyorsunuz, hepiniz Kabe’de kardeşsiniz, ama dünyanın her yerinde birbirinizle savaşıyorsunuz”. Ben hocaya hiçbir şekilde cevap veremiyordum. Çünkü bir bilgim yoktu. Yakın zamanda bu hocayla karşılaştım. Bu kez cevap

verebildim, artık çekinme meselesi gitti. Korkmadan, tereddüt etmeden hocayla konuşabildim. Bu açıdan bir katkı sağladı. E2

Ben Yahudilere sempati duyuyordum. Biz kitaplarda Hitlerin Yahudileri öldürdüğünü, ne kadar zor bir hayat yaşadığını okuyorduk. Ve onlara acıyordum “neden böyle zulme uğramışlar” diye. Ama buraya geldikten sonra aslında Yahudilerin Müslümanlara zarar verdiğini ve kötü olduklarını öğrendim. K4

Almanya’da “keşke Müslüman olsa” diyeceğin birçok insan var, ahlaklı, edepli. Hatta bazen diyorum “İslam dininin bunlara gelmesi gerekirdi” diye. Çalıştığım fabrikada bir adam var, çok samimi birisi. Ama işin içine din girdiği zaman değişiyor. ... Ona İlahiyat okuduğumu söyledim. “Hemen bırakman lazım o okulu” dedi. Kendisi atesit. Bana “kardeşim de Hristiyan, ona da kızıyorum, bunlar boş şeyler, hepsi güç için. Muhammed de gelmiş, güç kudret sağlamak için” diyor. Ben ona peygamberimizin “bir elime ayı, bir elime güneşi verseniz davamdan vazgeçmem” sözünü söyledim. Adam öylece kaldı. Adam cevap veremeyecek duruma geliyor ama hiçbir şekilde inanmıyor. E2

3.3. Katılımcıların yüksek din öğretimine ilişkin görüşlerine dair bulgular

Katılımcıların yüksek din öğretimine ilişkin görüşlerine ait bulgulara “yüksek din öğretiminde farklı din mensupları ile birlikte yaşama tecrübesine katkı sağlayan unsurlar” ve yüksek din öğretimine ilişkin eleştiriler” alt temaları altında yer verilmiştir.

3.3.1. Farklı din mensupları ile birlikte yaşama tecrübesine Yüksek din öğretiminde katkı sağlayan unsurlar

Yüksek din öğretiminde, farklı din mensupları ile birlikte yaşama tecrübesine katkı sağlayan unsurlar “Dinler tarihi dersi, Din eğitimi dersi, kişisel okumalar ve ders dışı okumalar” olarak belirlenmiştir.

Tablo 5. Farklı din mensupları ile birlikte yaşama tecrübesine Yüksek din eğitimi sürecinde katkı sağlayan unsurlar

Dinler Tarihi dersi 2
Din Eğitimi dersi 1
Kişisel okumalar 3
Hocalarla yapılan ders dışı okumalar 3

İlahiyattan bize bir şey geldiyse, o da ders dışındaki okumalardan gelmiştir. Bu derslerde onlarla (diğer din mensupları) nasıl oturup kalkacağını, onların nasıl bir düşünceye sahip olduğunu öğreniyorsun... E1

Biz İlahiyatta diğer dinleri öğrenmeye 4. Sınıfta başladık. Bunu bir eksik olarak görüyorum. Birinci sınıftan beri öğretilmeliydi bence. Derslerde zaten diğer dinler çok geçmiyor. 4. Sınıfa kadar sadece İslamı öğretiler bize. Bu anlamda sadece dinler tarihi dersinin, biraz da din eğitimi dersinin faydası oldu diyebilirim. K2

Sadece İlahiyat okuyarak İslamı anlatman, savunman mümkün değil. Kendi okumalarını, araştırmalarını yapman gerekiyor. Ancak o şekilde işin içinden belki çıkabilirsin. E2

3.3.2. Yüksek Din Öğretimine İlişkin Eleştiriler

Katılımcıların eğitim sürecine ilişkin eleştirileri onların diğer din mensupları ile birlikte yaşama tecrübesine katkı sağlayacak derslerin sayı ve içerik bakımından yetersizliği, eğitim sürecine hakim olan ezberci anlayış, İslam literatürüne ait kavramların yabancı dillerde karşılığının bulunmaması, hocaların diğer dinlerin öğretiminde objektif olmaması ve hocaların yabancı ülkelerden gelen öğrencilere karşı olumsuz tavırları olarak belirlenmiştir.

3.3.3. Tablo 6. Katılımcıların Yüksek Din Öğretimine Dair Eleştirileri

Ders sayısının ya da içeriğinin yetersizliği 7
Ezberci anlayış 6
Dini kavramların yabancı dilde karşılığının bulunmaması 2
Hocaların diğer dinlere karşı objektif olmaması 6
Hocaların yabancı öğrencilere karşı olumsuz tutumu 3

İlahiyattaki eğitimi şöyle tanımlayabilirim. Birinci grup tamamen batı dinlerine, batı tefekkürüne karşı. Bunları tamamen sloganik. İkinci eziklik psikolojisine sahip grup. "Batı şöyle yapıyor, Avrupa böyle uçuyor, kalkıyor. Siz ne yapıyorsunuz?..." Üçüncüsü de çok az kişiden oluşan bir orta yol grubu. Bunların içerisinde en büyük grup ilk grup, yani batıya karşı olanlar. İkinci grup çok az bir kesim, üçüncü gruptan da en çok üç beş hoca çıkar. E1

Şu anda bizim yapabileceğimiz ya da yapabileceğimizi zannettiğimiz tek şey İslamı savunmak. Biz sadece o raddeye gelebildik. Ama neye karşı savunacağız, eleştiremiyoruz, İncil’de geçen ifadeleri bilmiyoruz, Tevrat’ı bilmiyoruz. Hiçbirini bilmiyorsun ve hoca “daha detaylı bilgi veremem” diyor. Hoca da haklı, müfredat ona göre hazırlanmış. “Daha fazla bilgi edinmek istiyorsanız yüksek lisansa gelmeniz gerekiyor” diyorlar... K2

İlahiyat okumadan önce de bende tebliğ isteği vardı. Konuştuğumuz zaman birini etkileyeyim, sorduğunda daha fazla konuşayım düşüncesi vardı. Bende çok değişmedi. Çünkü okulda ona yönelik bilgi almıyoruz. Birçok üniversitede bir alanda lisans ya da yüksek lisans okuduğunda o alana hakimsindir. Bizde ise uzmanlaşmak için okul dışında bir şeyler yapman gerekiyor. K2

Dersler çoğunlukla ezbere, dersi geçmeye yönelik anlatılıyordu. Bir şey öğrenmiyorsun, ezberliyorsun. Sadece tartışılan meseleler kalıcı oldu. Onlar da zaten ders dışı tartışmalardı... Şunu söylemem gerekiyor. Mesela Hadis dersinde 240 hadis ezberlememiz gerekiyordu. Ama bunları sınava yönelik ezberlediğimiz için unutulup gidiyor. Şimdi bana beş tanesini söyle deseniz çok zor söylerim. E2

Şu anda gayrimüslim birine kusursuz bir biçimde İslamı anlatırım diyemem. Herşeyden önce dini kavramların o dilde bir karşılığı yok. Kavramları öğreniyoruz ama ben o kavramların Fransızca karşılığını bilmediğim için bu bende eksiklik oluyor. Bu sebeple kavramların hem Türkçe hem de Fransızcasını bilmem gerekiyor. K3

İlahiyat okumadan önce de Hristiyanlar hakkında bir şeyler biliyorduk. Ama Hristiyanların bakış açısından biliyorduk. Objektif sayılmasa da şu anda İslami açıdan Hristiyanlara bir bakış açısı kazanmış durumdayız... K3

Biz İlahiyatta diğer dinleri öğrenmeye 4. Sınıfta başladık. Bunu bir eksik olarak görüyorum. Birinci sınıftan beri öğretilmeliydi bence. Derslerde zaten diğer dinler çok geçmiyor. 4. Sınıfa kadar sadece İslamı öğretiler bize. Bu anlamda sadece dinler tarihi dersinin, biraz da din eğitimi dersinin faydası oldu diyebilirim. K2

Hadis derslerinde kısa bir şerh yapılıyordu o kadar. Hadisin ince boyutu, hikmeti çoğunda anlatılmıyordu. Hocaların bir kısmında vardı. Ama çoğu hoca ya bizde potansiyel görmüyordu ya da kendilerinde potansiyel yoktu. E1

4. Sonuç

Din eğitimi, bireyin yaşamın gerçekliklerine dini öğretilerin gerektirdiği şekilde uyum sağlamasını amaçlayan, bu sebeple gerçek yaşamdan kopuk ya da uzak kalmayıp aksine gerçeklikler üzerine çözüm üreten bir süreç

olmalıdır. Dinler arası farklılıkların, dinler arası çatışmaya dönüşümü tarihsel gerçekliği ile önümüzde durmakta, din adına din dışı yargılarla şekillenen algılar siyasi, toplumsal hatta kişisel çekişmelere kadar uzanmaktadır. Bu sebeple din eğitimi dini çeşitlilik gerçeğini güncel sorunları çözecek ve bireylerin birlikte yaşamasına imkan verecek şekilde planlanmalıdır. Bu anlamda ülkemizde sunulan yüksek din öğretimi araştırmaya konu edilmiş, bireylerin birlikte yaşama tecrübesine katkı durumu değerlendirilmiştir.

Din eğitiminin farklılıklarla yaşama tecrübesi üzerindeki etkisini anlamayı amaçladığımız çalışmanın bulguları, katılımcıların aldığı din eğitiminin dini çeşitliliğin hakim olduğu ülkelerdeki yaşama tecrübesine katkı sağladığı ve yetersiz kaldığı alanları ortaya koymuştur. Din eğitiminin bireylerin diğer dinlerle birlikte yaşama tecrübesi üzerindeki katkısının çoğunlukla bilgi ve tutum yönünde olduğu, davranış boyutunda ise yetersiz kaldığı sonucuna ulaşılmıştır. Katılımcıların diğer dinlere yönelik yaklaşımları din eğitimi ile beraber değişiklik göstermiş, ancak katılımcıların aynı din mensuplarına yönelik birbirinin tam aksi yönde tutum değişikliği yaşadığı tespit edilmiştir. Buna göre her öğrencinin ders aldığı hocanın tutumundan etkilendiğini söylemek mümkündür. Bu durum hocaların diğer dinlere yaklaşım konusunda birbirinden farklılaştığına ilişkin diğer bulgularla doğrulanmaktadır.

Araştırmanın bulgularına göre İslam mensuplarının diğer din mensuplarının eleştirilerine maruz kaldığı konular Hz. Muhammed, İslamda kadın, İslami terör ve Müslümanların cehaletidir. Bu durum İslamın diğer dinler tarafından tanınmadığını ve İslamofobinin yansımaları açıkça ortaya koymaktadır. Katılımcıların din eğitimi ile birlikte diğer dinlerle ilişki ve iletişim kurma yollarında bir değişiklik bulunmadığı, tebliğ/davet faaliyetlerinde hala geleneksel yöntemleri kullandığı sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca eğitim sürecinde diğer dinler hakkında yeterli bilgi edinemediklerini, diğer dinlerin öğretiminin İslam dininin gölgesinde kaldığını ifade etmişlerdir. Yüksek din öğrenimi gören bireyler ancak diğer dinlerin İslama yönelik eleştirilerine cevap verebilecek düzeyde bilgi sahibi olmakta ve diğer dinleri değerlendiremeyecek kadar bilgisiz kalmaktadırlar. Bu durumu ilgili derslerin sayı ve içerik yetersizliği ile açıklayan katılımcıların diğer dinler hakkındaki bilgi yetersizliği, eğitim yöneticilerinin yüksek din öğretiminde din bilimlerini geri planda bırakma çabasını sorgulamayı gerektirmektedir.

Yüksek din öğretimindeki ezberci anlayış katılımcılar tarafından eleştirilmektedir. Eğitim sürecinin tamamında ezberciliğin hakim olduğu, özellikle ezber gerektiren Hadis derslerinde hadislerin manadan öte lafzi yönünün öne çıkarıldığı ifade edilmektedir. Katılımcılar ezberin kalıcı olmaması sebebiyle gereksizliğini vurgulamaktadır. Yüksek din öğretiminde ders hocalarının diğer din mensuplarına karşı olumsuz tutumu katılımcıların eleştirileri arasında yer almaktadır. Katılımcılar diğer dinlerin bilimsel ve objektif bir dille öğretilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Katılımcıların eleştirdiği bir diğer husus ders hocalarının yabancı ülkelerden gelen öğrencilere karşı ön yargılı olmasıdır. Katılımcılar ders hocalarının sınıf ortamında onları suçlayıcı söylemlerine maruz kaldıklarını ifade etmektedirler. Oysa ki birlikte yaşama imkanına sahip İslam dini mensupları din eğitimi için birer fırsat olarak değerlendirilmeli ve onların eğitimi özenli bir biçimde planlanmalıdır. Bu sebeple yüksek din öğretiminde yabancı ülkelerden gelen öğrenciler için ayrı bir program ve ayrı bir öğretim planı oluşturulması, Yabancı Ülkelerde Din Eğitimi, Dini İletişim, Din Eğitimi Yaklaşımları, Birlikte Yaşama Kültürü, Karşılaştırmalı Dinler vb. derslerin lisans programında yer alması, programda mevcut olan Dinler Tarihi, Din Eğitimi, Özel Öğretim Yöntemleri vb. derslerde nicelik ve nitelik yönünden artış sağlanması önerilmektedir.

Kaynakça

Acar, Rahim. "Dinî Çeşitliliği Değerlendirme Yetkisi: Frithjof Schuon Örneği". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2013): 99-122.

Akpınar, Ali. "Birlikte Yaşamının Nebevi Örnekleri". *Farklı İnanç ve Kültürlerle Bir Arada Yaşama İmkânı*. 11-18. Konya: Konya İl Müftülüğü Kültür Yayınları, 2015.

Aşlamacı, İbrahim. "Din Hizmetleri ve Din Eğitimi Politikalarının Birlikte Yaşama Kültürüne Etkisi: Türkiye ve Pakistan Örneği Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme". *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku*. 467-482. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

Dağ, Esra Akay. "Dini Ötekine Yeni Bir Yaklaşım Olarak Karşılaştırmalı Teoloji". *Journal of Sakarya University Faculty of Theology* XX/38 (2018).

Demir, Tülay. "Dini Çoğulculuk". *Liberal Düşünce*. 18 (2013): 41-64.

Görmez, Mehmet. "Birlikte Yaşama Ahlakı ve Hukuku". *Balkanlarda İslam*. 175-190. Ankara: Karınca Yayınları, 2016.

Griffiths, Paul J. *Problems of Religious Diversity*. USA: Blackwell, 2001.

Özbek, Abdullah. "Birlikte Yaşamının Şartları". *Farklı İnanç ve Kültürlerle Bir Arada Yaşama Ahlakı*. 33-48. Konya: Konya İl Müftülüğü Kültür Yayınları, 2015.

Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. 3. Baskı. Ankara: Pegem Akademi, 2014.

Race, Alan. *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*. Maryknoll: Orbis Books, 1983.

Saban, Ahmet - Ersoy, Ali. *Eğitimde Nitel Araştırma Desenleri*. 2. Baskı. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 11. Bs. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.

