بسم الله الرحمن الرحيم

MEDENİYET VE
BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜ

TİMAV
TÜRKİYE İMAM HATİPLİLER VAKFI

TÜRKİYE İMAM HATİPLİLER VAKFI YAYINLARI

Yayın No: 12

Kongre / Sempozyum / Toplantı: 3

DİNİ ARAŞTIRMALAR VE KÜRESEL BARIŞ-3

ISBN : 978-605-67126-6-1

Editörler:

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

Prof. Dr. Ertan Özensel

Sayfa düzeni/kapak:
Kapak: Yasin Tan / markalog
İç düzen: Esra Doğan

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 2018

MEDENİYET
VE
BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜ

Editörler

Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR

Prof. Dr. Ertan ÖZENSEL

TİMAV
TÜRKİYE İMAM HATİPLİLER VAKFI

İÇİNDEKİLER

THE ANDALUSIAN CULTURE, A WORLD CULTURAL HERITAGE..... 15
MHAMMAD BENABOUD

CULTURE, COEXISTENCE AND DIVERSITY IN AL-ANDALUS: THE SPIRIT OF CÓRDOBA..... 26
JUAN MARTOS QUESADA

CONVERSİON TO ISLAM AND SECULARİSM İN BRİTAİN..... 32
ROSEANNA LEYLA LOOKER

ISLAM, DEMOCRACY AND SECULARISM 45
PROF. DR. ANTONIO ROMERO ROMÁN

PAST AND PRESENT OF AL-HARAKA AL-ISLAMIYYA IN SPAIN..... 51
RAFAEL ORTEGA RODRİGO

MARRUECOS Y ESPAÑA HISTORIA Y PRESENTE DEL ESTATUTO JURIDICO DE LOS CREYENTES DE LAS RELIGIONES MINORITARIAS..... 65
ÁNGEL REİNA AGUILAR

İSLAM FELSEFESİNDE BİREYSEL AHLAKİ VE SİVİL BİR TUTUMUN TOPLUMSAL BARIŞA KATKISI 81
-İBN BACCE'NIN KITÂBÜ TEDBÎRI'L-MÜTEVAHHID BAĞLAMINDA BIR OKUMA-
PROF. DR. MEVLÜT UYANIK

"FAYSALÜ'T-TEFRİKA BEYNE'L-İSLAM VE'Z-ZENDEKA" ADLI RİSÂLESİ BAĞLAMINDA
GAZZÂLÎ'NİN BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜNE KATKISI 104
ARŞ. GÖR. AHMET MEKİN KANDEMİR

İBN RÜŞD' ÜN PLATON' UN "DEVLETİ" NE YAPTIĞI ŞERH BAĞLAMINDA EVRENSEL FELSEFİ MİRASTA İSLAM FELSEFESİNİN YERİ.....119
ARŞ. GÖR. FATİH İPEK

CEMİL MERİÇ'E GÖRE ULUS DEVLET- MİLLİYETÇİLİK VE BİRLİKTE YAŞAM 136
YRD. DOÇ. DR. KÜBRA KÜÇÜKŞEN

ENDÜLÜS İSLAM MEDENİYETİNDE TIP KÜLTÜRÜ 146
DR. MEHMET SILAY

ENDÜLÜS MEDENİYETİNDE BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİNİN MİMARÎYE YANSIMASI: 151
İŞBÎLİYE EL-KASRI (SEVİLLA ALKAZARI)
ARŞ. GÖR. FATMA ŞEYMA BOYDAK

BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜ VE SELÇUKLULARIN KONYA YAPILARINDAKİ İZLERİ 172
YRD. DOÇ. DR. ALİ FUAT BAYSAL

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK ALGILARININ İNCELENMESİ: KONYA ÖRNEĞİ.....179
ARŞ. GÖR. İRFAN ERDOĞAN

ÇOK KÜLTÜRLÜ TOPLUMLARDA SOSYAL DAVRANIŞ EĞİTİMİ.....187
YRD. DOÇ.DR. SÜMEYRA BİLECİK

EXPLAINING PEACEFUL COEXISTENCE AND CONFLICT IN ISLAMIC SCRIPTURE IN THE LIGHT OF NATURE VS NURTURE DEBATE.....200
PROF ABDİN CHANDE

HOW CAN TURKİSH ACADEMİCS BE IMPORTANT AND RELEVANT FOR REPRESENTATİON OF TURKEY?.....213
BY ASSİSTANT PROFESSOR DR. KEMAL ENZ ARGON

İNSAN NÜFUSUNDAKİ ARTIŞ VE TAŞIMA KAPASİTESİ 222
ARŞ. GÖR. YUSUF ZİYA KARİPEK

İSLAM KÜLTÜRÜNDE MEZHEPLER ÜSTÜ DİN KARDEŞLİĞİ VURGUSU 230
DOÇ. DR. AHMET İSHAK DEMİR

HZ. PEYGAMBER'İN GAYRİMÜSLİMLERE KARŞI HOŞGÖRÜSÜ 242
PROF. DR. YUSUF ZİYA KESKİN

GAYRİ MÜSLİMLERE ŞER'Î HÜKÜMLERİN TATBİKİNDE ENDÜLÜS TECRÜBESİ ÜZERİNE BAZI MÜLAHAZALAR 252
ARŞ. GÖR. MUHAMMET ALİ ACAR

İLK DÖNEM İSLAM TARİHİNDE BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİYLE İLGİLİ MABETLERE DOKUNMAMA ANLAYIŞI.....269
DOÇ. DR. MİTHAT ESER

HRİSTİYAN KÖKENLİ ULUSLARIN AVRUPASI MI, KOZMOPOLİT BİR AVRUPA MI? AVRUPA'DA ÇOKKÜLTÜRLÜLÜĞÜN TARİHİ VE SOSYOLOJİK KÖKENLERİ ÜZERİNE BİR TARTIŞMA.....287
DOÇ. DR. MEHMET BİREKUL

FANATİZMİN BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜNE OLUMSUZ ETKİLERİ VE FANATİZME KARŞI FELSEFİ ÇÖZÜMLER 295
YRD. DOÇ. DR. ÖMER FARUK ERDEM

BİRLİKTE YAŞAMA ENGELİ OLARAK ŞİDDET.....311
YRD. DOÇ. DR. ADEM GÜNEŞ

SOSYAL VE SİYASİ STRATEJİ OLARAK BİRLİKTE YAŞAMANIN ZİHNİ ARKA PLANI 320
DOÇ. DR. MACİD YILMAZ

BİRBİRİMİZE MECBURUZ: KÜRESEL DÜNYADA BİRLİKTE YAŞAMANIN GEREKLİLİĞİ 330
PROF. DR. ALİ AKDOĞAN

İSLAM MEDENİYETİNİN YENİDEN İNŞA SORUNU 344
DOÇ.DR. CELİL ABUZAR

MEDENİYETİN/UYGARLIĞIN AHLAKİ VE HUKUKİ TEMELLERİ.....349
YRD. DOÇ. DR. İSMAİL KILLIOĞLU

BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜNÜN MİMARI ENDÜLÜSLÜ BİR DİLCİ: EBÛ HAYYÂN 403
DOÇ. DR. MUHAMMET VEHBİ DERELİ

ARABÎYİ CEVHER FÂRİSÎYİ ŞEKER TÜRKÎYİ HÜNER BİLMEK.....414
YRD. DOÇ. DR. MURAT AK

KLASİK DÖNEM ARAP EDEBİYATI ESERLERİNDE DOSTLUK VE KARDEŞLİK TEMASI 420
(ET-TEZKİRATU'L-HAMDÛNİYYE ÖRNEĞİ)
YRD. DOÇ. DR. MÜCAHİT KÜÇÜKSARI

İSLAM FELSEFİ DÜŞÜNCESİNİN ENDÜLÜS'TE BİRLİKTE YAŞAMA KATKISI 432
PROF. DR. EYÜP BEKİRYAZICI

KÜRESEL SOSYAL SORUMLULUK VE BİRLİKTE YAŞAM.....450
YRD. DOÇ. DR. KÜBRA KÜÇÜKŞEN
YRD. DOÇ. DR. HATİCE BUDAK

FARKLILIKLARIN BİRLİKTELİĞİNE BİR MODEL OLARAK MEDİNE SÖZLEŞMESİ VE HZ.MUHAMMED.....472
PROF. DR. CELAL ERBAY

İSLAM'DA BIRLIKTE YAŞAMANIN TEMEL REFERANSLARI 479
PROF. DR. HAMDİ GÜNDOĞAR

BİRLİKTE YAŞAMA AHLAKIYLA İLGİLİ HZ. PEYGAMBER'İN HAYATINDAN ÖRNEK KURAL VE DAVRANIŞ ŞEKİLLERİ.....490
YRD. DOÇ. DR. HATİCE DÜLBER

MEDENİYET İNŞASI VE BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜNDE ÖMER B. ABDÜLAZİZ ÖRNEĞİ 508
YRD. DOÇ. DR. ALİ HATALMIŞ

BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜNÜN KENT VE MİMARİYE TESİRLERİ: KONYA ÖRNEĞİ 525
YRD. DOÇ. DR. MUZAFFER YILMAZ
ÖĞR. GÖR. AHMET YAVUZYILMAZ

İLÂHÎ DİNLERDE BİRLİKTE YAŞAMA FORMÜLLERİ 542
PROF. DR. MUSTAFA SAMİ BAYBAL

KÜRESEL HUZURUN İMKÂN VE PRATIKLERI BAĞLAMINDA VAHYÎ DINLER 556
YRD. DOÇ. DR. MUAMMER ULUTÜRK

ESKİ VE MODERN HUKUKLARDA BİRLİKTE YAŞAMANIN TEMELLERİ 573
YRD. DOÇ. DR. ABDURRAHMAN SAVAŞ

TERBİYE-İ İSLÂMİYYE ADLI ESER ÜZERİNDEN II. ABDÜLHAMİT DÖNEMİ AHLAK EĞİTİMİ ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR OKUMA 584
YRD. DOÇ. DR. RECEP UÇAR

KOMŞULUK AHLÂKI BAĞLAMINDA BİRLİKTE YAŞAMANIN DİNÎ TEMELİ 598
SİBEL KANDEMİR

BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜNÜN ÖNÜNDE EN BÜYÜK ENGEL İSLAMOFOBİ 610
PROF. DR. MEHMET BAYYİĞİT

XENOFOBİK BİR OLGU OLARAK 11 EYLÜL SONRASI AMERİKA'DA MÜSLÜMAN KARŞITLIĞININ YÜKSELİŞİ 615
YRD. DOÇ. DR. KENAN SEVİNÇ

INTELLECTUAL AND CULTURAL ASSETS OF CO-EXISTENCE BETWEEN TWO EXPERIMENTS: AL-ANDALUS AND EUROPE 637
AHMED TAHIRI

BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİNİ HAYATA GEÇİREMEME SEBEPLERİ 653
PROF. DR. ALİ AKPINAR

CULTIVATING THE EXCELLENT LIFE: THE TASK OF RELIGIOUS CULTURE AND CIVILIZATION 661
PROF. DAVİD J. GOA

ÖNSÖZ

Türkiye İmam Hatipliler Vakfı (TİMAV) olarak birçok alanda faaliyetler yürütmekteyiz. Faaliyetlerimiz içerisinde sempozyumlar, araştırmalar, çalıştaylar, eğitim seminerleri oluşturmaktadır. Gençlerin bilgi ve birikimine katkıda bulunmak, onları geleceğimizi şekillendirebilecek yeteneklerle donatmak için kurduğumuz İlim ve Hikmet Araştırma Merkezi (İLHAM) gibi eğitim ve araştırma merkezlerinin yürütülmesi de vakfımızın temel faaliyet alanlarındandır. Türkiye İmam Hatipliler Vakfı özelde imam hatipliler, genelde din eğitimi, gençlik ve sosyal politikalar bağlamında bilgi, düşünce ve strateji üretmek üzere var olan bir sivil toplum organizasyonudur.

"Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu" da üç yıldır kurum olarak üzerinde hususiyetle durduğumuz, organizasyonunu hassasiyetle yürüttüğümüz ve özellikle insanlık adına önemsediğimiz en önemli organizasyonlarımız içerisinde yer almaktadır. İlki genel merkezimizin de bulunduğu Konya'da icra edilmiş olup sempozyumların ikincisi Saraybosna'da icra edildi. Sempozyumların üçüncüsünü ise İspanya'da, bizim gönlümüzdeki ifadesiyle Endülüs'te organize ediyor olmaktan dolayı duyduğum mutluluğu, gönül huzurunu ve onuru ifade etmek isterim.

Sempozyumun dini araştırmalar kısmı herkes tarafından benimsenmişken; medeniyet, birlikte yaşama, Endülüs tecrübesi konularına ve bu konuların bir araya getirilmesine açıklık getirmek bu sempozyumun diğer katma değerlerinden. Bu vesile ile duygularımı paylaşmak istiyorum. Bizim önce insan olduğumuzu ve insanlar evrensel kümesinin bir elemanı olduğumuzu kabul etmemiz gerekmektedir. Tüm aidiyetlerimiz o evrensel kümenin içerisinde yer almaktadır. Bu bağlamda baktığımızda yine bizim inancımız, inancımızın kaynağı olan kitabımızın ve peygamberimizin sadece "Ey iman edenler" diye hitap etmediğini aynı zamanda "Ey insanlar" diye hitap ettiğini de hatırlamak gerekir.

Müslümanlar olarak bizim görevimizin sadece içimize ve kendimize seslenmek olmadığını, sadece birbirimizi irşat etmekle görevimizi yerine getiremeyeceğimizi görmemiz gerekmektedir. Bilakis bu minvalde görevimiz, yine Peygamber Efendimizin "Ey insanlar, sözümü iyi dinleyiniz!" hitabının da altını doldurmak ve insanlığa seslenecek organizasyonlar gerçekleştirebilmektir. Bu düşünce tarzı, bizim medeniyetimizin köklerinde ve kodlarında vardır. Aynı zamanda bu, bizim hem İslami hem insani sorumluluğumuzdur.

Diğer taraftan dünyanın küresel ölçekte bir değerlendirmesini yaptığımızda ve dünyaya makro planda baktığımızda ilginç zamanları yaşadığımızı gerek bireysel dünyamızda gerek toplumsal hayatımızın içerisinde bazı kaotik akıl ve düşüncelerin ürünleriyle adeta insanlığın büyük bir imtihandan geçtiğini esefle ifade edebiliriz. Dünyaya baktığımızda dünyada bu kaotik zihin yapısıyla beraber zulümler had safhaya ulaşmış, belli ülkelerde binlerce insan katledilir hale gelmiş ve insanlar vatansızlaştırılmıştır. Maalesef bu durum farklı boyutlarıyla, farklı ölçekleriyle devam etmektedir. Her ne kadar biz bunu şu anda yoğun olarak İslam coğrafyalarında ve İslam topluluklarında görüyor olsak da, dünya tarihinde sadece Müslümanlarda ve Müslüman coğrafyalarda değil dünyanın farklı bölgelerinde benzeri katliamlar, zulümler çokça yaşanmıştır.

Bundan birkaç yıl önce Kamboçya'ya bir ziyaretim olmuştu. Orada yaşanan katliamları da acı duyarak dinledik. Böyle bir ortamda dünyaya söyleyecek sözlerimizin, insanlık için yapacak işlerimizin çok olması gerektiğini düşünmekteyim. Bu sempozyumlar silsilesinin diğer ayağını Endülüs'te düzenledik. Bizim inancımıza göre "Doğu da Allah'ındır, batı da, güney de Allah'ındır kuzey de. Sempozyumumuzun dünyanın farklı bölgelerinde bizim ömrümüzün nihayetinden sonra da düzenlenmeye devam edilmesini, insanlığa ulvi faydalar üretmeye devam etmesini Allah'tan niyaz ediyorum."

İnsan, zaman ve mekân ilişkisi de bizim hayatımızdaki önemli unsurlardan bir tanesidir. Endülüs'te yüzyıllar boyunca birlikte yaşanmış ve dünyanın kadim medeniyetlerinden bir tanesi; inançla, azimle, kararlılıkla, sevgiyle ve muhabbetle inşa edilmiştir. Müzakere ettiğimiz medeniyetler ve birlikte yaşama kültürünü anlayabilmek için mümkün olan en iyi mekânlardan birisi olan Endülüs; bazen medeniyet inşa etmek için, bazen insanlığın iyiliğini murat etmek için ve o iyiliğin tezahürü için gemileri yakmanın ne kadar önemli sonuçlar doğurduğunun da şahididir.

"Önümüzde düşman arkamızda deniz" diyen bir komutanın diyarında yeniden medeniyeti ve birlikte yaşamayı müzakere etmek gerçekten çok manidardır diye düşünüyoruz. Özellikle insanlığın ortak iyiliği adına yine insanlığın, taassupla değil tasavvurla, yeni bir medeniyet tasavvuruyla; geçmişten ibret almaya, bugünü doğru yaşamaya, geleceği inşa için sorumluluklar üstlenmeye ihtiyacı var. Sempozyumumuzda müzakere ettiğimiz başlıkların neticesinin buna hizmet etmesini canı gönülden temenni ediyorum.

“3. Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu”muza katılan, desteklerini esirgemeyen kıymetli hocalarımıza, dostlarımıza, bu sempozyumun ete kemiğe bürünmesinde, elinizdeki kitabın iki kapak arasında hayat bulmasında emeği bulunan organizasyon ekibimize teşekkür ediyorum. Tabii ki en büyük teşekkürü sempozyumumuzda bildiri sunan değerli hocalarımıza ve katılımcılarımıza arz ediyorum. Zira onların bu kıymetli düşünceleri, tebliğleri, değerlendirmeleri ve paylaşımları olmasaydı biz düne göre daha da zenginleşmiş olmayacaktık. Bugün kendimizi insanlık adına, medeniyet tasavvurumuz adına, vakfımız adına ve gelecek organizasyonlar adına dünden daha zengin hissediyoruz.

Elinizdeki eserde Endülüs’te sempozyum esnasında sunulan, müzakere edilen, değerlendirilen birbirinden kıymetli bildirilerin metinlerini bulacaksınız. Bu müzakerelerin, bu değerlendirmelerin ışığında yeni bir medeniyet inşası için, insanlığın mutluluğu ve huzuru için neler yapmamız lazım sorusunun cevaplarını aramamız, bulmamız ve bunların üzerine gitmemiz gerekiyor. Nasıl biz yüzlerce yıl önce inşa edilmiş, ihya edilmiş bir medeniyeti bugün tanımaya, keşfetmeye gayret ediyorsak, aynı zamanda yüzlerce yıl ileriye neyi miras bıraktığımızı idrak etmemiz ve bunun için mücadele etmemiz gerekiyor.

Hem sempozyum, hem de diğer vakıf hizmetlerimizle farklı konularla insanlığa değer ve katkı üretmeyi, bunlar için gayret etmeyi Rabbim bize nasip etsin. Uluslararası çapta böyle büyük ve nitelikli bir organizasyona hadim olmaktan dolayı şeref duyduğumuzu bir kez daha ifade ederek saygı, sevgi ve hürmetle sizleri Allah’a emanet ediyorum.

Ecevit ÖKSÜZ
TİMAV Genel Başkanı

AÇILIŞ PANELİ

THE ANDALUSIAN CULTURE, A WORLD CULTURAL HERITAGE

Mhammad BENABOUD

mbenaboud@hotmail.com

ABSTRACT

The Andalusian culture is a medieval culture. The term cultural heritage is one that has been used recently to designate cultural and archeological monuments by states, national institutions and such international bodies as UNESCO. The purpose of this article is not to define or discuss this term in a technical sense, but to reflect on how it applies so beautifully to the Andalusian culture, including Andalusian history, architecture, culture and arts. As a specialist in the history of Al-Andalus who has carried out research on its political, military, economic, social and cultural history, I would like to share a sort of synthesis of my research and reflections on this theme in this article. At any rate, my own research has convinced me and others that the essence of the Andalusian culture is that of a unique world culture. This universal culture has been transmitted beyond the frontiers of the Iberian Peninsula for the past five centuries.

In the first part, we will talk about how Andalusian culture englobes the arts and sciences of the period as well as the human dimension in a unique manner, because the Andalusian culture was the product of the assimilation of numerous cultures which were integrated in the context of a multi-ethnical society. The capacity of Andalusian society to integrate other cultures and to form a melting pot is clearly reflected in its cultural dimension. Not only did the Andalusian culture thrive throughout the history of Al-Andalus during its periods of political and economic stability and its periods of crisis, it continued to develop on the other side of the Straits of Gibraltar after the end of the political entity of Al-Andalus. In the second part of the article, we examine the foundations of the Andalusian culture. It is a culture which first developed in the Iberian Peninsula, where numerous ethnic groups and different religions coexisted side by side. I argue in the article that Al-Andalus has in my opinion been as important for the Arabic and Islamic Culture as Greece has been for the Western Christian European Culture. Later, we mention the importance of Maliki school in Andalusian culture. In conclusion, we demonstrate how the Andalusian culture has been considered as a world cultural heritage for numerous reasons.

The Andalusian culture is a medieval culture. The term cultural heritage is one that has been used recently to designate cultural and archeological monuments by states, national institutions and such international bodies as UNESCO. The term world cultural heritage also applies to Al-Andalus. We tend to associate the term cultural heritage with the classification of monuments, cities or historical sites by UNESCO. The purpose of my inaugural speech is not to define or discuss this term in a technical sense, but to reflect on how it applies so beautifully to the Andalusian culture, including Andalusian history, architecture, culture and arts. As a specialist in the history of Al-Andalus who has carried out research on its political, military, economic, social and cultural history, I would like to present a sort of synthesis of my research and reflections on this theme.

The focus of my research has been on the period of the Taifa period or the eleventh century.[1] This was a period which had been considered as an intermediary period to that of the previous Omayyad period which ended in the tenth century and the following Almoravid period which started during the second part of the eleventh century and continued during the twelfth century until it was replaced by the Almohad period.[2] It was my position from the very beginning that neither the previous Omeyad period nor the following Almoravid periods cannot be properly understood unless we understand the Taifa period profoundly, and the research which has been carried out during the past forty years in Europe and the Arab world have proven my postulate to be correct. At any rate, my own research has convinced me and others that the essence of the Andalusian culture is that of a unique world culture. This universal culture has been transmitted beyond the frontiers of the Iberian Peninsula for the past five centuries. The time when interest in the history and culture of Al-Andalus was limited to a handful of specialists is gone. It was indeed a universal cultural heritage and this is what I would like to explain in my own way here.

---

[1] See for example my *Mabahith fi At-Tarikh Al-Andalusi wa Masadirihi*, (Rabat, Okad, 1992), which has recently been translated into Spanish by the School of Translation at Toledo; Mhammad Benaboud, *Jawanib mina Al-Waqi' Al-Andalusi fi Al-Qarn Al-Khamis Al-Hijri*, 2nda ed., Tetouan, Manshurat Al-Jum'iya Al-Maghribiya li Adirasat Al-Andalusiya, 1999.

[2] In 1978 when I prepared my Ph.D. thesis on the history of Seville under the Banu 'Abbad at the University of Edinburgh, I observed that research should be diverted to the 11th century given the important primary sources for this period. This would enable us to have a better understanding not only of this period, but of the previous Omayyad period as well. (Mhammad Benaboud, *A Political and Social History of Seville Under the Banu 'Abbad*, Unpublished doctoral dissertation, Edinburgh University, 1978) This work was translated and published in Arabic as *At-Tarikh As-Siyyasi wa Al-Ijtima'iya li Ishbiliyya fi 'Ahdi Bani 'Abbad*, Tetouan, 1983 and was given the Prize of Morocco for the Social and Human Sciences by the Moroccan Ministry of Culture that year .

The Andalusian Culture

The Andalusian culture reflects the global dimension of Andalusian society which developed over a period of eight centuries.[3] It includes the spiritual and material dimensions of society. This is nosrmal since Andalusian society was basically an Islamic society. It also englobes the arts and sciences of the period as well as the human dimension in a unique manner, because the Andalusian culture was the product of the assimilation of numerous cultures which were integrated in the context of a multi-ethnical society. The capacity of Andalusian society to integrate other cultures and to form a melting pot is clearly reflected in its cultural dimension.

Whether we examine Andalusian society and culture from a global perspective over the period covering Al-Andalus's eight centuries of history from the ninth century to the fifteenth century, or whether we study it in a more limited span of time like the eleventh century, we will find that the culture that it produced was unique in many respects. However, the mutations and transformations which this society and its culture underwent explain why it thrived and prospered in Al-Andalus' periods of unity and splendor, especially during the Omeyad period, its periods of political divisions and economic crisis, especially during the period of the Taifa States during the eleventh century, its periods of the incorporation of Al-Andalus into the Moroccan Almoravid and Almohad dynasties from the eleventh to the thirteenth centuries or during its final period of political decline and collapse of the Nasrid dynasty which culminated with the Castilian conquest of Granada in 1492.

Not only did the Andalusian culture thrive throughout the history of Al-Andalus during its periods of political and economic stability and its periods of crisis, it continued to develop on the other side of the Straits of Gibraltar after the end of the political entity of Al-Andalus.[4] The transmission of the

---

[3]Today, our knowledge and understanding of Andalusian society is much more profound, thanks to the works of historians of Al-Andalus in the Moroccan and Spanish universities and in the university circles of many other nations. In Morocco, Ibrahim Al-Qadiri Boutschiche and Ahmed Tahiri have been among those who have published most on the social history of Al-Andalus and Morocco during the period of the Almoravids. Their studies include the social stratification and social evolution of Andalusian society, including the juridical and economic dimensions. Some of my studies on the social history of Al-Andalus include the following:

'Asabiyya and Social Relations in Al-Andalus during the Period of the Taifa States in *Hespéris-Tamuda*, XIX (1980-1981),pp.5-45 ; *The Political and Social Role of the 'Ulama' in Al-Andalus during the Period of the Taifa States*, in *Hespéris-Tamuda*,Vol.XXIII, No.2,(1984) pp.103-141); *Economic and Social Trends in Al-Andalus during the Period of the Taifa States*, in *Islamic Studies*, Vol.26, No.1, (1987), pp.1-30; *Historiography in Al-Andalus during the Period of the Taifa States,(11th century A.D./5th A.H.), Hespéris-Tamuda*, Vol.XXV,(1987), pp.5-32.

[4]During the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth, Reinhart Dozy followed by Evariste Lévi-Provençal considered that the stagnation of Andalus after the Omeyyad period was due to the Maliki rite of law which thrived in Al-Andalus and the Maghrib following the creation of the Almoravid Empire in the eleventh century, following by that of the Almohads. Numerous studies have since illustrated that culture continued to develop and thrive in Al-Andalus and the Maghrib regardless of the political regime which dominated. It reached unprecedented heights from the

Andalusian culture was made possible following the expulsion of the Andalusians (the Moriscos) and the immigration of the Andalusians who settled in the cities and the rural areas of the Maghrib and the Middle East. Some cities like Tetouan in Northern Morocco were reconstructed by the Andalusians in the end of the fifteenth centuries and the beginning of the sixteenth. That is why the Andalusian influence is clear in this city's architecture, music, traditions, traditional arts and even the mentality of its people.[5] Tetouan has been referred to as the daughter of Granada. Other cities like Fez which had flourished as an important urban economic and cultural city before the arrival of the Andalusians, was nonetheless culturally and spiritually enriched by their arrival. The influence of the Andalusian culture is equally strong at Fez, but in a different way. Important Andalusian scholars settled and died in Fez like Lisan Din Ibn Al-Khatib. Other names like Ibn Khaldun are closely associated with Fez and the cultural influence of Al-Andalus is clear in the development of Al-Qarawiyin University, the oldest university in the Maghrib. It is important to stress that the Andalusian cultural influence was equally strong in such important cities in Morocco as Rabat, Salé, Chauen, Marrakech, Meknes and Ksar El-Kebir as well as in the most important cities in Algeria like Tlemsan and in Tunisia, especially in Qairawan.[6]

Many of the cities where the Andalusian culture has been strong have been classified by UNESCO as world cultural heritage cities. These include Fez, Tetouan, the Kasba in the Medina of Algiers, Tunis and Kairouan. In the case of Tetouan, the main argument for its classification as a world cultural heritage city by UNESCO in 1997 was that this is a city where the Andalusian culture has been conserved over the past five centuries and is clearly

---

eleventh to the fifteenth centuries. The edition and publication of hundreds of Arabic Andalusian manuscripts over the past fifty years have stimulated a un unprecedented interest of scholars in the cultural dimension of the Andalusian culture. These include the edition and publication of such fundamental sources as Ibn Bassam's literary anthology, *Kitâb al-Dhakhîra fî mahâsin ahl al-Jazîra*, ed. by Ihsan 'Abbas, (Volumes 1-8, Beirut, 1975-79); Ibn Hazm, *Risala fi Fadli Ahli Al-Andalus*, in Abu Muhammad Ali Ibn Hazm, *Rasa'il Ibn Hazm*, ed. Ihasan 'Abbas, Beirut, Al-Mu'assasa Al-'Arabiyya li Adirasat wa Anashr, 1983 ; Ibn Hayyan, *Al-Muqtabas*, ed. por Mahmud Ali Makki, Riad, Markaz Al-Malik Faysal li-Abhath wa Addirasat, 2003 ;'Abd-Allah Ibn Buluggin's *Kitab At-Tibyan*,Ed. by Amin Tawfiq Tibi, Rabat, Okad,1995; Lisan Din Ibn Al-Khatib's *Al-Ihata fi* Ahmed Al-Maqqari's *Akhbari Gharnata*, Ed. by Muhammad 'Abdallah 'Inan, 4 vols., Cairo, Maktabat Al-Khanji, 1973-1977; Ahmed Al-Maqqari's *Nafh At-Tib fi Ghusni Al-Andalus Ar-Ratib*.Ed. by Ihsan 'Abbas, 8 vols., Beirut, Dar Sadir, 1968.

[5] Publications on the history and culture of the Medina of Tetouan include the following: *Guia de Arquitectura de la Medina de Tetuán*, Ed. por Ramón de Torres, 3rd ed., Sevilla-Tetuán, Junta de Andalucia, 2011 and *Tétouan, Capitale méditerranéenne*, Rabat, Publications of the Tetouan Asmir Association, 2004.

[6] Muhammad Dawud, *'A'ilat Titwan*, Vol.1-3, Ed. by Hasna Dawud, Tetouan, Publications of the Tetouan Asmir Association, 2016.

manifested in the Medina of Tetouan's history, culture, architecture and arts and most especially, in the daily life in the Medina.[7]

Perhaps the most important element which confirms the tremendous impact of the Andalusian culture in many Maghribi Medinas is the consciousness which the inhabitants have of the Andalusian origin of their culture. This is clear in the names of such Maghribi families of Andalusian origin as Al-Andalusi which in Arabic means origianally from Al-Andalus. The author of a twelve volume history of Tetouan, Muhammad Dawud, takes great pride in referring to the Andalusian origin of his family in the his introduction to this monumental work. He also refers to the Andalusian group as a fundamental component of Tetouani society in his three volume encyclopedia of Tetouani families.[8]

This tradition of remembering and taking pride in the cultural origins of numerous Maghribi families goes back to the Andalusian tradition maintaining the awareness of belonging to this unique culture. Several types of publications which were common in both Al-Andalus and many parts of the Maghrib confirm explain how it was perpetuated. These include the Andalusian biographical dictionaries from different historical periods such as Ibn Bashkuwal, Ibn Az-Zubayr's and Al-Marrakushi, each covering the scholars, jurists and literary Andalusian figures from different centuries.

Another tendency of expressing the awareness by Andalusian scholars in a variety of disciplines and fields of specialisation include Andalusian scholars in such fields as historiography, literature, *fiqh*, geography or literary anthologies. Examples from the eleventh century alone include such scholars as Ibn Hazm who wrote a treatise on the sciences of Al-Andalus during his period and Ibn Bassam Ash-Shantarini who explains in the introduction to his monumental eight volume literary anthology *Adh-Dhakhira fi Mahasini Ahl Al-Jazira* that he wrote his work to conserve the knowledge of the Andalusian poetry of his period, adding historical sources by such historians as Ibn Hayyan, the greatest Andalusian historian ever who dedicated his entire life to write his two fundamental histories of Al-Andalus, *Al-Muqtabas* and *Al-Matin.* [9]

The Foundations of the Andalusian Culture

The Andalusian is a universal culture for multiple reasons. It is a culture which first developed in the Iberian Peninsula, where numerous ethnic groups and different religions coexisted side by side. Yet this coexistence was not an ideal or abstract one. Like other societies, Andalusian society was mundane. It was a society where Islam was practiced in accordance with the Makili rite of law. Malikism was the general framework of the

---

[7] Tetouan continues to thrive as a dynamic city which is why this was the main argument for its classification as a world cultural heritage city in 1987(www.whc.unesco.org).

[8] See Muhammad Dawud's introduction to his three volume work on the Tetouani families: Muhammad Dawud, *'A'ilat Titwan*,ed.by Hasna Dawud, Tetouan, Publications of the Tetouan Asmir Association, 2016, pp.30-46).

[9] Ibn Bassam, *Adh-Dhakhira fi Mahasini Ahl Al-Jazira*, vol.1, ed. by Ihsan 'Abbas, Volumes 1-8, Beirut, 1975-79

religious, theological and spiritual aspects of life, but it was also the intellectual and cultural context within which education, research and sciences developed within a material and human context. Ibn Hazm's eleventh century treatise on the classification of knowledge reflects the high level reached by so many sciences in Al-Andalus. His treatise on the achievements of the inhabitants of Al-Andalus is really a bibliography of the religious and literary sciences which flourished in Al-Andalus during that period.[10] Ibn Bashkuwal's bio-bibiographical dictionary, *Kitab As-Sila* covers about two thousand outstanding Andalusian scholars, jurists and literary figures of the eleventh and twelfth centuries. Other Andalusian authors produced similar works for the previous and most importantly, the following periods. Among them were Ibn Az-Zubayr and Al-Marrakushi, but several encyclopaedic works were written much later like Lisan Din Ibn Al-Khatib's fourteenth century *Al-Ihata fi Akhbari Gharnata* or Al-Maqqari's monumental literary encyclopaedia, *Nafh At-Tib fi Ghusni Al-Andalus ar-Ratib.*These works reflect the awareness of the Andalusian scholars of belonging to an Andalusian culture that they strongly identified with as an integral part of their cultural identity.

Personally, I do not consider that the Andalusian scholars exaggerated the magnitude of the Andalusian culture as some mosern scholars think, because the latter was indeed a world cultural heritage. In many cases, those who undermine the Andalusian culture do so because they ignore it. Al-Andalus has in my opinion been as important for the Arabic and Islamic Culture as Greece has been for the Western Christian European Culture. The difference, and some may not agree, is that the perception of the Greek culture which is now widespread in the West was created in the sixteenth century and propagated ever since, while the greatness of the Andalusian culture has not been sufficiently considered and appropriately integrated or claimed in many parts of the Arab and Islamic world. However, just like the Greeks, the Andalusians were not only proud, but fully aware of the real value of their culture.

The spread of the Andalusian culture over numerous centuries has also led to its strong impact and influence in large geographical areas spreading from the Andalusian Peninsula across the Strait of Gibraltar to the Maghrib, the Middle East and beyond. I started working on the political, military, economic, social and cultural history of Al-Andalus during the late seventies of the last century. Then I became interested in the cultural heritage of the Medina of Tetouan which has been classified as a world cultural heritage city by UNESCO in 1997. I have published on the cultural and architectural heritage of the Medina of Tetouan as well as that of other Moroccan Medinas where the Andalusian immigrants settled since their expulsion in the late fifteenth century such Chauen and Salé.

[10]Abu Muhammad Ali Ibn Hazm, *Rasa'il fi Fada'ili Al-Andalusi wa Ahliha*, ed. by Ihsan 'Abbas, Beirut, Al-Mu'assasa Al-'Arabiyya li Adirasat wa Anashr, 1983.

Let us take the example of the impact of the Andalusian culture in the Medina of Tetouan in the Mediterranean coast of Northern Morocco. The Medina of Tetouan has been classified as a world cultural heritage city by UNESCO in 1997 and the main argument to defend this classification was that it is a city where the Andalusian culture has been maintained alive. Tetouan was rebuilt by Ali Al-Mandari, originally from Granada, during the end of the fifteenth century and the beginning of the sixteenth century. It has been described as the daughter of Granada, precisely because of its Andalusian cultural origin.

Some of the most influential families in Tetouan are of Andalusian origin. These include family names that still exist in Spain such as Torres, Paes, Medina, Raghoun, Sordo, Lukash and Dawud. These families have maintained the Andalusian tradition alive in Tetouan, because they are conscious of their Andalusian origin and are proud of their Andalusian identity. For example, Muhammad Dawud, the author of a twelve volume history of Tetouan refers to his Andalusian origin with great pride.[11] This collective consciousness of belonging to Al-Andalus has contributed to maintain the Andalusian traditions alive in Moroccan cities like Tetouan, Chauen, Rabat, Salé or Fez as well as in many of the rural areas in Northern Morocco where the inhabitants are also of Andalusian origin.

The structure of the urban planning and the architectural development of the Medina of Tetouan is Andalusian. The earliest parts of its historical city wall, towers and gates reflect the Nasrid architecture of Granada. Tetouan's school of Andalusian music is among the best in Morocco thanks to such masters of Andalusian music as Abdessadaq Chekara. The structure of the traditional houses in the Medina of Tetouan developed in line with the main characteristics of the Andalusian model with a courtyard in the centre surrounded by the maq'ad or open room with arches overlooking the courtyard, such decorative elements as Tetouani zullayj or tiles, painted wood, engravings on whitewashed limestone walls or wooden doors with the symbol of a pomegranate in the entrance door.[12]

If we take the zullayj or mosaics as an example, we will observe numerous similarities between those in the Alhambra Palace or the Reales Alcacares of Seville on the one hand and the zullayj in the Tetouani houses. The type of clay with which they are fabricated is similar, the mineral colouring is similar, each piece is baked individually in the oven, the Tetouani tiles and the Granadan tiles both shine more, because of their oval form which enables them to reflect light in different directions, the tiny

[11]Muhammad Dawud, *Tarikh Titwan*, vol.1, Tetouan, 1956; On Tetouan's Andalusian families, see Muhammad Dawud, *'A'ilat Titwan*, Ed. by Hasna Dawud, vol.1, Tetouan, Publications of the Tetouan Asmir Association, 2016, pp.30-39.

[12]The large variety of the different types of houses in the Medina is clear in the catalog which professor Bernardino Lindez Vilches and his team of over eighty architects studied over a period of two years. *Tetuán, herencia viva:Reflexiones y trabajos de colaboración de instituciones tetuaníes y la Uniceridad de Granada*, Coordinación: Bernardino Lindez Vilches, Granada, Universidad de Granada, 2012.

pieces are baked individually, then coloured and reintroduced in the oven to be baked again, and each little piece is individually installed. The great variety of the geometrical forms of these zullayj are impressive in both the Alhambra Palace and the private houses and mosques of the Medina of Tetouan. The five or six colours of the Tetouani zullayj are found in both the Alhambra Palace of Granada and the Reales Alcacares of Seville, because they were coloured with the same minerals and the five or six colours which they used are identical due to the similarity of the minerals with which they are made in both cases. It is extremely interesting to observe that the Tetouani zullayj derived its origins from the Andalusian zullayj, but developed. The Tetouani zullayj were used to decorate the walls of the interior of private houses and mosques as had been done in Al-Andalus, but they were also used to decorate pillars, stairs or mural fountains in ways that were not common in Al-Andalus. To conclude, the development of the Andalusian zullayj continued in different ways in Moroccan cities like Tetouan, Fez, Rabat or Marrakech.

The sophisticated underground Skundo water system of the Medina of Tetouan which is of Andalusian origin has been studied in a doctoral dissertation by Dr Khalid Rami.[13] Unlike those in some Andalusian and Moroccan cities like Granada or Fez, it still functions in the Medina of Tetouan. We have compared the detailed elements of some domes in the Alhambra Palace with those in the mausoleums of the Granadan Mujahidin in the historical cemetery of Tetouan and found that both were octagonal domes built on square walls, that the same construction materials namely bricks and limestone were used to build both, that the same construction techniques were used to build the four edges connecting the square walls with the octagonal domes and that even the interior decorative elements of these connecting points are identical. One could even add the similarities of the pathological elements which result from the penetration of water causing damage inside the domes.

One of the most interesting characteristics of the Andalusian influence in the houses of the Moroccan Medinas is that these houses stand out for their great variety for numerous reasons. For example, they differ from one place to another so that the houses in Fez are different from those in Salé which are different from those in Chauen or Tetouan in Northern Morocco. These houses also differ from one period to another so that the seventeenth century houses in the Medina of Tetouan are completely different from the eighteenth, nineteenth or twentieth century houses in the same city. Further, houses in the same city and the same period also differ, because the architects and the craftsmen were always creative and developed new styles, building methods and decorative elements.

[13] Khalid Rami, *Al-Nizam Al-Asil li Tawzi' Al-Ma' bi Madinat Titwan min 1862 Ila 1913*, Tetouan, Publications of the Tetouan Asmir Associatio, 2008.

Other areas where the influence of Al-Andalus is strong in Tetouan is embroidery, the culinary arts or jewelry.[14]

Most interesting is the fact that this Andalusian influence in the Maghrib and the Middle East has developed in new ways. In other words, it has been five centuries since the Andalusians were forcefully converted to Christianity or expelled from the Iberian Peninsula, but their cultural heritage has continued to develop across the Strait of Gibraltar and it has done so in new and innovative ways in accordance with the places where the immigrants settled and the nature of they integrated.

The idea of religious tolerance which flourished in Al-Andalus was fundamental for the continuity of the Andalusian culture in the Maghrib. Americo Castro coined the term *convivencia* which in Spanish means peaceful coexistence to describe Andalusian society. This model applies to Morocco and other countries in the Maghrib area. Religious tolerance must not be interpreted to imply that there were no wars in either Al-Andalus or Morocco. Wars have always existed not only between Muslims and Christians or Jews in Al-Andalus, but also among the Muslims or among the Christians in the Northern kingdoms of the Iberian Peninsula. The Jews continued to live in Al-Andalus as long as Al-Andalus was ruled by the Muslims. Christians also lived in some cities of the Iberian Peninsula like Toledo. They were called Mozarabs, because they used the Arabic language either in their daily lives or their education. The most important observation to underline here is that the inhabitants of Morocco were in contact with people of different beliefs and values. This has undoubtedly contributed to enrich their outlook towards life creating open minded social and cultural attitudes.

Why was the Andalusian culture so universal? What are the main components of this culture which not only stimulated its development over a period of eight centuries in the Iberian Peninsula, but also across the Strait of Gibraltar during the centuries following the Catholic expulsion of the Andalusians?

Language is a fundamental component of any culture and the official and cultural language in Al-Andalus was the Arabic language, the language of the Quran, since Islam was the official religion in Al-Andalus as well as in the Maghrib.[15] Malikism was the official juridical rite of law in Al-Andalus and

---

[14] See chapter X on the culinary arts, Toumader Khatib, *L'art culinaire ou le savant mélange des couleurs, des senteurs et des saveurs,* in *Tétouan, Capitale Méditerranéenne,* (Ed. by Mhammad Benaboud), Rabat, Publications of the Tetouan Asmir Association, 2004, pp.100-105.

[15] Arabic was the language which all the Andalusian scholars used to write their works throughout the eight century long history of Al-Andalus. Spanish would only be used for historical writing beginning from the 13th century in the Christian kingdom of Leon and Castile. This enabled the Andalusian culture to develop as part of the Islamic culture which spread over a large geographical area covering the Maghrib and the Orient outside of the frontiers of the Iberian Peninsula. Besides grammar and literature, the Arabic language was also developed by the Andalusians to develop their culture in numerous areas of knowledge ranging from historiography, geography, jurisprudence and theology to agriculture, mathematics, medicine and astronomy.

the Maghrib, but equally important, it was also the cultural framework of the cultural development in the area. The bio-bibliographical dictionaries first in Al-Andalus and later in Morocco have recorded the thousands of Andalusian and Maghribi scholars who were so productive over a period covering centuries.

Malikism was important for a number of reasons including the following:[16]

First, Malikism guaranteed the world view of the Andalusian and Moroccan scholars and stimulated their unity.

Second, Malikism was the official rite of law, which meant that it was supported by the State, but the reason that it was supported by the State was precisely because it had the popular support of the Andalusian and Maghribi scholars and jurists. Malikism was not only the cultural framework within which the Andalusian culture developed, it was also the legal and social framework within which society functioned. Consequently, it was an important factor for the legitimacy of the power of the rulers and permitted the transmission of legality and legitimacy of the State. This furnished the necessary stability that was necessary for the cultural stimulation and social mutations which were required to guarantee the continuity of this culture both in the Iberian Peninsula and later across the Strait of Gibraltar. The enormous corpus of Maliki scholarship in both Al-Andalus and the Maghrib illustrate the privileged place of Andalusian and Maghrib Maliki scholars, especially in Tunis and Morocco, in the history of the development of Malikism. Andalusian scholarship was a Maliki scholarship and it occupied a distinction position in the development of the social and experimental sciences. This is illustrated in different types of publications ranging from the bio-bibliographical dictionaries to the publications of *fiqh An-Nawazil*, such as the *Nawazil* of Andalusians like Ibn Al-Haj and Al-Wanshrisi. This juridical literary genre was initially meant to be a juridical manual, but historians have more recently paid more attention to their value as unique sources for the social and economic history of Al-Andalus and Morocco.

Thirdly, what originated as a limited rite in the small circles of Makka in the second century of the Hijra developed over numerous centuries into a sophisticated rite of law that was capable of meeting the needs of a highly developed economic and social system in Al-Andalus and the Maghrib. The sophistication of the Maliki tradition is due to the complexity of the Andalusian and Maghribi urban society on the one hand and the high intellectual callibre and the continued productivity of the Maliki scholars such as Ibn Rushd, Al-Qadi ‘Iyad and Abu Al-Walid Al-Baji.

Fourthly, the newly developed notions which were introduced by the Maliki scholars transformed this rite of law into a sophisticated and flexible one that was capable to meet the demands of the social mutations which

[16]Some of the greatest Maliki Andalusian scholars included Abu Al-Walid Al-Baji and Al-Qadi ‘Iyad, who wrote an enormous dictionary of Maliki scholars not only in Al-Andalus, but also in the Maghrib and the Orient, *Tartib Al-Madarik*...

characterised Andalusian and Maghribi societies. Notions like *Al-Masalih Al-Mursala, At-Tahsiniya* and *A'mal Ahl Al-Madina* were created and developed in order to enable society to meet mutations which Andalusian and Maghribi society underwent. Consequently, legal thought was elevated to new heights as a result of the exceptional scholars who developed different religious sciences within the framework of Malikism. This was strongly reflected in the cultural heritage of Andalusian society and later in Maghribi society.[17]

The specific historical developments in Al-Andalus and the Maghrib such as the Christian reconquest and the nature of the legal, economic, social and cultural relations between the Andalusian Christians and the Muslims as well as the relations between the Andalusian Muslims and the Jewish minority in Al-Andalus and the Maghrib, contributed to shape a social model that has been closely associated with the Andalusian cultural heritage. Andalusian society would be idealised, but the reality of Al-Andalus was undoubtedly unique, because during one phase, the Christian and Jewish minorities lived under the rule of the Andalusian Muslims and during another phase, the Muslims of Al-Andalus lived as a minority under the rule of the rulers of the Christian rulers such as the kings of the Kingdom of Leon and Castile. The Christian rulers clashed with the Andalusian and Maghribi rulers and these situations had a tremendous impact on the lives of the Muslim, Christian and Jewish inhabitants of the Iberian Peninsula.

The Andalusian culture has been considered as a world cultural heritage for numerous reasons.

[17] One of the literary genres which developed in Al-Andalus and the Maghrib was the *fiqh An-Nawazil*, a sort of juridical manual which evolved in line with the evolution of Andalusian and Maghribi society. Some of the most famous *Nawazil* include the *Nawazil of Ibn Al-Haj* (11th-12th centuries) and the *Nawazil of Al-Wansharisi*.

CULTURE, COEXISTENCE AND DIVERSITY IN AL-ANDALUS: THE SPIRIT OF CÓRDOBA

Juan Martos QUESADA

Universidad Complutense

jmartosq@ucm.es

ABSTRACT

The regime of tolerance especially during the 9th and 10th centuries was lived in al-Andalus, in Muslim Spain, and coexistence in this territory has come to be known as "the spirit of Córdoba" within the framework of history of Islam. All scholars and scholars of the Muslim presence in Spain during the Middle Ages pay close attention to peaceful coexistence between the Christian, Muslim and Jewish communities for several centuries. In its heyday, the spirit of Córdoba had offered the world a model of humanism which will give to Jewish and Christian minorities the means to be able to express themselves freely in most cases in the Arabic language.

Undeniably, tolerance had become a model that inspired the elite of Muslim society, that is to say, the emirs, viziers, scholars, kings and poets. It is enough to consult the archives and the documentary sources of the time to perceive this spirit, as, for example, those that give us an account of the plants brought to Spain from other places, or the construction techniques used in Al-Andalus or exports to North Africa, or the popularity of the art of gastronomy or music, or Arabization and Islamization followed by the Umayyad dynasty from its rise in the year 756 until its fall, three centuries later, in the year 1031. In conclusion, we argue that it is necessary to reactivate tolerance with as much or more passion than it was practiced in Córdoba, Granada o Seville in our modern Al-Andalus.

El régimen de tolerancia que, durante una determinada época, en especial durante los siglos IX y X, se vivió en al-Andalus, en la España musulmana, ha llegado a ser conocido como "el espíritu de Córdoba"[1] en el marco de la historia del Islam. Todos los especialistas y estudiosos de la presencia musulmana en España durante la Edad Media acreditan la

[1] Por ejemplo, M. Chebel, en su libro *L'Islam et la raison. Le combat des idées*, París, 2005, titula uno de sus capítulos « L'Esprit de Cordoue. La tolérance en modèle », cap. V, págs. 93-96.

sorprendente convivencia que reinaba entre las comunidades cristianas, musulmanas y judías durante varios siglos.[2]

Cabe preguntarse si esto respondía a una actitud – y aptitud- propia de los habitantes de al-Andalus, al parecer más aptos que otros pueblos de la *umma*, de la comunidad islámica en el medioevo, a prestarse a "juegos de espíritu", a la controversia, a la discusión y especulación filosófica, al debate con elegancia, prefiriendo una postura más dialogante que el enfrentamiento radical verbal o el compromiso político militante.

En la segunda mitad del siglo XVI, el historiador de la ciudad de Tremecén, al-Maqqari, estaba plenamente convencido de ello; al menos, así lo expresa en su famosa obra titulada algo así como "Aroma perfumado del suave al-Andalus", en árabe *Naf al-tib*[3] , una obra fundamental para conocer la vida palaciega en la corte nazarí del reino de Granada, en particular la vida que llevaba el gran historiador y poeta del siglo XIV Ibn al-Jatib.

Visir del príncipe nazarí de Granada Muhammad V, Ibn al-Jatib es uno de los prototipos de la imagen de este al-Andalus próspero, donde florecían las artes, la medicina, la literatura y la ciencia, junto a la elegancia en el vestir y el fasto ostentoso de los emires de la época.

Innegablemente, la tolerancia se había erigido en un modelo que inspiraba la élite de la sociedad musulmana, es decir, a los emires, visires, ulemas, cadíes y poetas. Esta clase de hombres letrados y políticos daba una imagen de una sociedad arabo-musulmana andalusí perfectamente serena y abierta a los cambios, sea cual fuera el origen de los mismos. Es suficiente con consultar los archivos y las fuentes documentales de la época para percibir este espíritu, como, por ejemplo, las que nos dan cuenta de las plantas traídas a España de otros lugares, o las técnicas de construcción utilizadas en al-Andalus y exportadas al Norte de África, o la popularidad del arte de la gastronomía o el de la música, disciplina ensalzada y encumbrada en la política de refinamiento, arabización e islamización seguida por la dinastía omeya desde su implantación en el año 756 hasta su caída, tres siglos más tarde, en el año 1031.

En su apogeo, el espíritu de Córdoba había, en apariencia, superado todas las contradicciones de una España musulmana, ofreciendo al mundo un modelo de humanismo raramente contemplado en el resto del imperio musulmán, que dará a las minorías judías y cristianas – y no solamente a ellas- los medios para poder expresarse libremente, cosa que hacían, precisamente y en la mayor parte de los casos, en lengua árabe.

Pero esta actitud andalusí de entendimiento era palpable también entre los musulmanes de las dos orillas del Estrecho de Gibraltar. Así se puede observar en el escenario de una viva discusión, recogida por al-Maqqari, entre dos eruditos musulmanes que vivían en la corte del príncipe almohade

---

[2] Véase J. Vernet y L. Martínez, *Al-Andalus: culturas de convivencia*, Barcelona, 2002.
[3] Al-Maqqari, *Naf✝ al-tib*, ed. I. 'Abbas, 8 vols., Beirut, 1968.

de Ceuta, uno proveniente de Tánger y otro de Secunda, una población aneja a Córdoba, acerca de la superioridad y excelencia de sus respectivas regiones.

Como ninguno de los dos interlocutores lograba convencer al otro con sus argumentos a favor de su tierra de origen, el príncipe almohade tuvo la idea de sugerirles a cada uno que escribiera unas páginas en donde hicieran la apología de todo lo bueno y de todas las maravillas que tenían cada una de sus tierras. Nos ha llegado hasta nosotros las páginas escritas por al-Saqundi[4], traducidas por E. García Gómez con el título de *Elogio del islam español*; E. Lévi-Provençal en su obra *La Civilisation arabe en Espagne*[5], comenta este encuentro de la siguiente manera : "*El escritor andalusí comienza por recordar los fastos de la dinastía omeya en España y el Norte de África, declarando que sus hechos culturales tienen el mismo parangón que la actividad cultural y poética de las cortes provinciales de los reinos de taifas aparecidos en al-Andalus en el siglo XI, a partir de la disolución del califato omeya, las cuales* –según palabras del sabio de Saqunda- *animaron el mercado de las ciencias y rivalizaron en recompensar a escritores y poetas"*; y entre éstos reyes de taifas, evoca en primer lugar a los sultanes de la taifa de Sevilla, que mostraron, según su opinión, una mayor inclinación por las letras y las artes que los Hamdaníes de Alepo, dinastía que ha pasado a la Historia como modelo de mecenas; y dentro de esta época, a su parecer, brillante de al-Andalus, resalta la figura del príncipe poeta al-Mu'tamid (siglo XI), alrededor del cual gravitaba toda una corte de poetas y escritores honorables, como Ibn Zaydun, Ibn Labbana, Ibn 'Ammar, etc.

Y cuando compara el Magreb con al-Andalus, se atreve a afirmar lo siguiente *"¿Cómo podría enorgullecerse el Magreb de juristas como Ibn ✓ab ✚b, de pensadores como Ibn Hazm, de filósofos como Averroes, Ibn Tufayl o Avempace, de médicos como Ibn Zuhr, de historiadores como Ibn Hayyan, de poetas, en fin, como al-Mu'tamid e Ibn 'Abbad? Y la enumeración de meritorios intelectuales, científicos y artistas musulmanes andalusíes podría llenar varias páginas…"*

En fin; con frecuencia se olvida que la civilización árabe fue "el eslabón perdido" entre el Antiguo y el Nuevo Mundo, entre la Grecia antigua y el Renacimiento europeo y, finalmente, entre la teología y la ciencia[6]. La regresión del mundo árabe a partir del siglo XIV en la vida económica y en el plano científico, explica en parte esta ignorancia generalizada, aunque una tal voluntad de olvido, por lo demás, parece a veces concebida a propósito por los defensores de la guerra de civilizaciones, que es, hoy por hoy, un proceso palpable, intenso y muy peligroso para el mundo.

---

[4] Al-Saqundi, *Risala fi fado al-Andalus*, texto árabe en *Analectes*, II, págs. 126-150; traducción española por E. García Gómez, *Elogio del Islam español*, Madrid-Granada, 1934.

[5] É. Lévi-Provençal, *La Civilisation arabe en Espagne*, París, 1948, trad. española, Madrid, 1952.

[6] Véase F. Vidal Castro (coord.), *La deuda olvidada de Occidente. Aportaciones del Islam a la civilización occidental*, Madrid, 2004.

Entre los árabes, los andalusíes son considerados como auténticos neoplatonianos que han contribuido a la difusión de los conocimientos de la Antigüedad. Y entre los intelectuales occidentales también se percibe este contacto de civilizaciones; así, en su obra sobre las tres religiones monoteístas, *Trois messagers pour un seul Dieu*, Roger Arnaldez[7] habla de un "humanismo religioso", en el que el vocabulario y la terminología serían los mismos en las tres religiones monoteístas.

Por otro lado, Juan Vernet, en su obra *Lo que Europa debe al Islam de España*[8] , analiza y describe esta herencia de los árabes andalusíes dejada a Europa, recalcando que, durante varios siglos, los sabios de la España musulmana, tanto de confesión judía como cristiana o islámica, han trabajado separada o conjuntamente en redescubrir el patrimonio antiguo. Escribe el profesor Vernet en su prólogo acerca de las aportaciones árabes a la ciencia griega y romana: *"Reelaborados (por los árabes) e incrementados de modo decisivo con nuevas aportaciones –el álgebra y la trigonometría, por sólo citar un ejemplo-, pasaron a la cristiandad por medio de traducciones del árabe al latín y al romance y dieron origen al majestuoso despliegue científico del Renacimiento. Una simple estadística de los textos científicos editados en aquel entonces prueba lo mucho que Occidente debe a la España musulmana… en las páginas que siguen se verá concretamente cómo una serie de conocimientos que van desde los balbuceos del cálculo infinitesimal hasta el desarrollo institucional de los manicomios, desde los inicios de la química como ciencia hasta la navegación de altura, nacieron o cruzaron por nuestra piel de toro"*[9].

De hecho, durante los siete siglos de presencia árabe en nuestra Península, la diversidad de opiniones y la concordia contaron como normas esenciales de entendimiento y estaban en el corazón y el núcleo de las reflexiones intelectuales. El Derecho, por ejemplo, ocupaba un lugar central y privilegiado en las cortes de los omeyas de Córdoba y de los nazaríes de Granada, lo que explica que el número de expertos en esta materia que han adquirido una reputación en el mundo cultural musulmán, exceda con mucho del número de juristas de reconocido prestigio de otros países.

Tomemos como ejemplo de estos expertos en Derecho el del jurista zahirí 'Ali b. Ahmad b. Hazm (994-1063)[10]. Su padre fue visir califal en Córdoba, apoyado por Almanzor y él mismo llegará a ser visir de los califas 'Abd al-Rahman IV y 'Abd al-Rahman V, lo que significa que estaba íntimamente ligado e implicado en la gestión del gobierno. Su poder llegó a ser tal, que incluso hizo frente a la poderosa familia de los 'abbadíes de Sevilla, que llegaron a gobernar esta taifa desde el año 1023 hasta 1091.

---

[7] R. Arnaldez, *Trois messagers pour un seul Dieu*, París, 1993.

[8] J. Vernet, *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, 1999, versión actualizada de su anterior libro *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, 1978.

[9] J. Vernet, *op. cit.*, pág. 7

[10] Sobre Ibn Hazm, cf. Abu Hamza, *Ibn Hazm. Hayatu-hu wa-'asru-hu, ara'u-hu wa-fiqh-hu*, El Cairo, 1997.

Pues bien, Ibn Hazm es testigo de honor y privilegiado de cómo, en el siglo XI, estallan todas las contradicciones de un al-Andalus próspero, que comienza a sufrir los contratiempos de su poder, acabando el Estado centralista del califato cordobés de los Omeyas por convertirse en una veintena de pequeños principados, sultanatos y reinados llamados taifas, en una etapa histórica que significa el crepúsculo de la España musulmana.

Para describir este "espíritu de Córdoba", símbolo de tolerancia andalusí y del nivel de refinamiento que puede alcanzar el Islam cuando es gobernado según la ley de los hombres, es ilustrativo citar el ejemplo de venta de libros que recoge Ibn Sa'id en su obra *al-Mugrib*[11] (citado por Sánchez Albornoz)[12]. Según este autor, se encontraban en Córdoba el mayor número de bibliotecas de todo al-Andalus. De acuerdo con algunos historiadores de la época, ciento setenta mujeres se ganaban la vida copiando manuscritos raros o demasiado deteriorados. La biblioteca califal de al-Hakam II estaba formada por casi setenta mil volúmenes. Los autores árabes describen este gusto por el libro en Córdoba y nos informan de que muchos notables y ricos de la ciudad, imitando a su califa, habían formado en sus casas inmensas bibliotecas, desarrollando, alrededor del libro, un próspero negocio y comercio.

En su obra, Ibn Sa'id da la palabra al bibliófilo al-Hadrami, calificativo que le venía por su origen yemení, de la región de Hadramawt, y dice así: *"Me encontraba un día en Córdoba, en donde tenía por costumbre ir con bastante frecuencia al mercado de libros, a fin de ver si podría descubrir algún libro que despertara mi pasión de bibliófilo"*. Al-Hadrami continúa su narración diciendo cómo en una ocasión se acercó a un puesto de venta de libros, en donde tuvo la desgracia de enfrentarse, por la compra de una obra, a un postor más rico que él. Nos dice: *"un día, me mostraron un ejemplar interesantísimo, de una excelente caligrafía y con una esmerada y rica encuadernación. Sentí una inmensa alegría y me propuse comprarlo rápidamente; hice una buena oferta al comerciante, una cifra exorbitante, que sin duda sobrepasaba con mucho el valor real del libro, y que echó para a tras al resto de los compradores que pujaban"*.

Finalmente, no queda en la subasta más que él y otro comprador. Al-Hadrami se vuelve para mirarlo y el encargado de la puja le presenta a su competidor, un notable hombre de la ciudad, muy bien vestido, con elegancia y con una cierta prestancia. Al-Hadrami se dirige al mismo y le pregunta si su interés por el libro es tan intenso como para desembolsar una suma tan importante de dinero. Cuál es su sorpresa cuando la persona cuestión le dice que no tiene apenas cultura ni instrucción y que ni siquiera sabía el contenido de la obra. La respuesta de este buen hombre, que recoge Ibn Sa'id, está llena de cariño por los libros: *"perdón* –dice el notable

---

[11] Ibn Sa'id, *al-Mugrib fi hula-l-magrib*, ed. Shawqi Dayf, El Cairo, 1953.

[12] Cl. Sánchez Albornoz, *La España musulmana según los autores islamitas y cristianos medievales*, Buenos Aires, 1960.

cordobés- *yo no soy ningún ulema y ni siquiera sé de qué trata el libro; pero como debo acomodarme a la exigencia de la buena sociedad de Córdoba, es preciso que forme una buena biblioteca. En los anaqueles de mi biblioteca, tengo un espacio que corresponde casi exactamente al grosor de este libro y, como he observado que la caligrafía es muy bella y la encuadernación inmejorable, he decidido comprarlo. Poco me importa el precio, Allah ha querido que yo pueda disponer de todo el dinero necesario para comprar estas cosas"*.

Hoy, el espíritu de Córdoba, su notoria tolerancia, ha cambiado de campo; el Islam, que no ha conservado más que un vago recuerdo de esta época feliz, afronta, con excesiva regularidad, crisis de identidad que acaban traduciendo su doble enfermedad, una de carácter interno – la fuerza progresiva del extremismo-, la otra de carácter externo – la desconfianza de los creyentes no musulmanes, a la que se une el escaso conocimiento y comprensión de la problemática de los países no occidentales.

En homenaje a Córdoba, a la capital de al-Andalus, podemos permitirnos el lujo de, al menos, soñar con una verdadera fraternidad, con un razonable entendimiento entre las tres grandes religiones del Libro, que acabe por estimular y facilitar una mayor circulación de las élites de una parte a otra, en un nuevo y necesario puente de doble dirección entre Occidente y el Islam.

El Islam debe afrontar su modernización y adaptación a los nuevos tiempos de forma progresiva y paulatina –todo el mundo está de acuerdo-, pero no puede hacerlo sin la ayuda ni la solidaridad de Occidente. Esta hipótesis, esta sugerencia, que puede parecer sensata y de sentido común, no tiene lamentablemente apenas eco en el mundo desarrollado, pero es, sin duda, la más viable y la más sólida.

Si, en efecto, la tolerancia parece ser que ha cambiado de campo, es necesario volver a reactivarla con tanta o más pasión de cómo se practicaba en Córdoba, Granada o Sevilla en nuestro al-Andalus.

CONVERSİON TO ISLAM AND SECULARİSM İN BRİTAİN

Roseanna Leyla LOOKER

Cardiff University

rl13165.2013@my.bristol.ac.uk

ABSTRACT

Muslim Converts in Britain have often been regarded negatively and viewed through a narrative of being 'the enemy within' (Matar 1993: 2). Abdullah Qulliam (1856-1932), one of the first well-known converts to Islam in England, rejected orthodox Christianity and embraced Islam. He greatly opposed the British Empire's colonial governance and foreign policy. On converting to Islam, he established the first Mosque in Liverpool and sought to unite Muslims in Britain during the Victorian period. Qulliam had strong admiration for the Ottoman empire and was a staunch defender and supporter of the Ottomans and their imperial sovereignty. The 26th and final Ottoman Caliph, Abdul Hamid II supported the English Muslim Convert and generously granted him title of 'Sheikh al-Islam for the British Isles'. Muslim converts in Britain remember the brotherly welcoming by the Ottomans, which was counter to how converts were treated by wider English society.

Muslim conversion in Britain is not a new phenomenon. Today they compromise a small but significant proportion of Muslim communities in Britain and in other western nations. They are influential and respected in their communities and societies (Jawad 2011). Muslim converts have been understood through many diverse theoretical standpoints and politicised narratives. The dynamics and narratives of Muslim Reversion are an important and ever-growing enterprise in contemporary religious studies and is of wide interest to all those fascinated by the vicissitude of religious effervescence as well as the challenges of secularisation (Bryant, 1999: 10).

My approach is seeking to understand the complex processes of Muslim conversion in contemporary Britain through a post-secular framework of analysis. The post-secular emerged as a response to the inadequacy of the secularisation thesis which assumed modernity inevitably brings about a decline in religion. The post-secular enables a more critically analysis of the emergence of categories such as 'religious' and 'secular', which emerged in conjuncture with a plethora of historical and political events (Asad 1993: 29). In addition, it views these categories as fluid rather than as a binary distinction. My research will chart how the dominance of secular values and rejection of post-Christian values has influenced the continual stream of Muslim converts. In doing so, I will

be shedding light upon the everyday experience of Muslim Reverts in terms of how one's spiritual identity is sustained and constructed. My use of ethnographic, qualitative research methods will be underpinned by a social constructivist ontological and epistemological position. I will be exploring how 'The Muslim Convert' has been categorised historically and in the contemporary. I hope my research will contribute to greater understanding of Muslim Conversion in Britain and can contribute to increased understanding and tolerance among religious and secular groups in societies globally.

Introduction

One of the most distinctive features of Muslims in Britain is the diversity, this is evidenced in the range of ethnic backgrounds and interpretations of Islam and various swerves of religious fervor being upheld and manifest (Ansari 2004: 4) Gilliat-Ray 2010). Problematic is the assumption that 'Muslims' fit a certain kind of definition. In addition, categories such as 'Muslim' and 'Islam' are themselves limited for understanding something as complex as identity. Some Muslims themselves would refute the idea of only being understood through one lens and would contend identity is a plurality and encompasses more than religious identity. Despite this, religious identity is important to many and this should be recognised and understood. We cannot just state the identity is fluid, the social scientist must go further and ask if identity is fluid and multiple "how can we understand the tenable singularity that is often striven for?" (Brubaker 2000: 1).

Since the Rushdie affair in 1989 to the American and British invasion of Iraq and rising global terrorism Muslims and Islam have become politicised and scrutinised. In British society, Muslims are having to discover how to be a Muslim minority in a non-Muslim society and since 9/11 and 7/7 there has been increasing suspicions about Muslim identities. Due to negative discourses on Muslims in Britain, they have often been on the receiving end of prejudice, discrimination and hate from many quarters (Abdul-Bari: 2005: 132). The ongoing political events which have forced Muslims into the public light creates the need for a more critical and reflexive understanding of Islam and Muslims. In contrast Brubaker (2012: 2) maintains that although this discursive shift in religious identification stemmed from the Rushdie Affair it also stems from the experience of being stigmatised which has led some Muslims to assert a Muslim identification. This is pertinently described by Brubaker; "to revalorise what has been devalorised" (2012: 4).

Today, Muslim converts compromise a small but considerable proportion of Muslim communities in Britain and in other Western nations. They are influential and respected in their communities and societies (Jawad 2011). Muslim converts have an integral history to the presence of Islam in the British Isles and research has sought to understand their narratives through diverse theoretical positions. According to Bryant (1999:

10) there has been a surge in interest in the study and dynamics of Muslim conversion for those interested in how convert identity is manifest amidst the challenges posed by secularisation. Many studies into the lives and views of converts to Islam have been published such as Brice (2010) Suleiman (2013 and 2016) and Zebiri (2008) which promote the idea of these converts as being the bridge between secularity and religiosity.

Although a significant amount of works have been dedicated to the experiences of Muslims converts very few have made the direct correlation between an increasing secular consciousness of a society as a catalyst for conversion to Islam. The primary research question of this dissertation is to what extent do secular values influence Muslim conversion? And arriving at the 'Muslim convert identity' how is one's Muslim identity and spiritual practice sustained being part of a religious minority in a religiously plural society with post-Christian and strong secular values.

A contemporary Muslim discussion of the secular is often framed within a reaction to the European colonialism (Birt, Hussein & Sidiqqui 2011: xvi). Thus, what is considered to be secular values and the political processes of secularisation are misconstrued in such a way which positions them in opposition to Islamic ones. Whilst at the same time, secular discourses have often presented the religious voice to be a regressive step in a binary with the secular one. I want to find out the extent to which this binary plays out in Muslim convert narratives and impacts upon the everyday lived 'religious' experiences of converts in my sample. Emanating from this I wish to explore 'post-secularity' as a concept to help explain Muslim conversion and as a way to understand the plurality of belief systems which exist in British society today.

Conceptualising the 'convert'

Many conceptual issues arise in the definition of 'convert'. According to Suleiman (2013, 2016), there is no appropriate term in the English language that conveys adequately the embrace of Islam (2013: 20). Instead, the Arabic verb *Aslama* indicates the gradual and peaceful submission which many would agree is quintessentially integral to the faith. To become Muslim is according to Dutton (1999) to take on "the two-fold acceptance of God as Lord and Prophet Muhammed as enshrined in the double declaration of faith" (1999: 153). Importantly, Dutton explores extensively the verb *Aslama,* an Arabic term for submission. From this the verbs 'Muslim' the active participle and meaning 'one who submits, a submitter' and 'Islam' which is the verbal noun (Dutton 1999: 151). During the prophetic time terms like 'convert' and 'revert' were not used to define Those who entered the fold of Islam. In the Arabic language *Yadkhul* (enter) and *Ya'taniq* (embrace) are more appropriate to use to signify those who adopted the Islamic faith (Suleiman 2013).

Furthermore, an interesting point is that the first Muslims who embraced Islam are never considered as 'converts' but as Muslims of the

highest calibre (Al-Toma 2010). This highlights the problems of using the term 'convert'[1]as the term itself is reflective of a Judeo-Christian interpretation of Muslim conversion. Many converts take issue with the term and prefer to use the term 'Revert' which they feel more adequately reflects the theological sentiment that we are born with the innate capacity or *fitra* to worship the one God. Both terms have a different origin, convert stemming from a Christian context used by scholars for a degree of objectivity while the later comes from the confessional perspective of Muslims and, arguably, a particular sub-population of Muslims with theological, social and political objectives. Brubaker (2012: 5) outlines the limitations of using categories and the importance of adopting a critical and self-reflexive stance when studying Muslims in European contexts. He contends that "like the category Muslim is both a category of analysis and a category of social, political and religious practice" (2012: 1). Modes of self-identification are not monolithic but are interdependent. In the case of my research although I am bound to the use of the term 'convert' due to the sociological nature of the study perhaps I may discover other categories of identification which the participants use.

Situating the Muslim Convert in the British Isles

According to Gillham (2014) "conversions to Islam both past and present must be considered in the context of the often fraught and complex relationship between the Christian West and the Islamic East" (2014: 3). This invoked dichotomy underlies the narrative of how Muslim converts have been viewed and how they are continued to be viewed as traitors to a sense of post-Christian and European racial heritage (Moosavi 2014, Ansari 2004). McGinty (2006) argues that this invoked dichotomy is played out in the everyday lives of converts.

During the history of Islam in the British Isles, Muslim converts have played an influential role in the development and establishment of Islam's place in the society. Britain's encounter with Islam has been inherently colonial. Britain's earliest recorded converts appeared during the 16th century when the British empires contact with the Islamic lands increased (Gillham 2014: 3). Many distinguished converts such as the Mayor of Stalybridge Robert Stanely (1828-1911), Rowland Allanson-Winn, Lord Healy (1855-1935), Lady Evelin Zainab Cobbold (1867-1963), Muhammed Marmaduke Pickthall (1875-1936) and Abdullah Henry Quilliam (1856-1932) came to Islam through different avenues. Many of these well-known converts do represent a certain demographic, namely of the upper middle-

[1] 'Convert' and 'Conversion' are elusive concepts. In this sense, it is understood by Bryant and Lamb's (1999) definition of the phenomena as a category which signifies Religious change as an "ongoing and complex process involving many different dimensions and provides a heuristic stage model which can serve as a framework in which the nature of the conversion process can be seen more adequately" (1999: 24). In other words, it is processual.

class Victorian gentry. Batool (2017) contends that although this seems to be the case the majority of converts on British soil around this time were, in fact, working class from impoverished inner-city areas however little is known about their conversions due to their economic status.

By contrast, the life and work of the Lawyer from Liverpool Abdullah Quilliam is of interest for those interested in the history of conversion in Britain due to the influence he had in Mosque building and promoting Islam and successfully converting many men and women to the faith during his legacy. Furthermore, according to Geaves (2010: 6), Quilliam's life is symbolic in the sense of how conversion to Islam in a non-Muslim country was viewed as an act of treason and viewed as a political act in a context of an increasing Ottoman[2] expansion into Europe.

Batool Al-Toma[3] argues that well-known converts to Islam like Quilliam and Picktall[4] provide a sense of historical anchorage for converts in contemporary Britain to help to situated their identity and relate their experiences especially when responding to and defending themselves from a narrative which largely regards converts as "the enemy within" (Matar 1993: 2). Post-war immigration fundamentally altered the ethnic and cultural composition of Muslims in Britain and thus diminished the influence of converts, which made it harder for them to situate themselves in the Muslims immigrant communities.

Understanding Muslim Convert Identity

There is no definitive reason for conversion to Islam and conversion experiences arise in a range of social contexts for a range of reasons (Köse 2012: 1). A central theme of conversion studies seeks to understand how people are in a state of flux and a way they deal with the various forces is through pursuing a new religion (Bryant 1999: 9). Moreover, how the new

---

[2] The 26th and final Ottoman Caliph, Abdul Hamid II supported the English Muslim Convert and generously granted him the title of 'Sheikh al-Islam for the British Isles' whilst also being recognised for his work by the Amir of Afghanistan. This relationship is particularly symbolic when "the Ottomans presented the most sustained threat to Christian rule in Europe" (Gillham 2014: 3).

[3] Director of New Muslim project in Leister delivered a public lecture entitled 'Conversion to Islam impacting the dynamics of Muslim communities in Britain' spoke about the history and development of convert communities in the UK. The New Muslims Project is a well-established project which supports new Muslims and their families. It responds to a need to create 'safe' spaces for converts on rejection from family and wider society. She discussed the issues such as converts not feeling 'authentic enough', finding it difficult to situate themselves and relate to immigrant Muslim communities.

[4] According to Awan (2011) shortly after his conversion Picktall was appointed as the Imam of Notting Hill Gate Mosque in West London and devoted much of his time to writing on issues pertaining to Islam. He is perhaps best known for his translation of the Holy Qur'an in English.

religious identity is played out and sustained despite the various forces is of great interest.

One of the key concerns in the literature has been deciding whether converts possess full agency over their religious transformation or whether they operate under the constraints of social determinism or the influence of larger religious movements. Several authors have investigated the macro-social forces that have brought about mass conversions to Islam over history irrespective of individual trajectories (Luckman, 1999). Other studies have included a focus on the Influence of social determinisms (gender, social class, ethnicity) that shape conversion trajectories (Köse, 1996).

Topics of investigation often fall into exploring the reasons for converting. Köse and Loewenthal (2000: 105-106) identified several conversion motifs which included *intellectual,* searching for meaning or direction, *mystical* marking a turning point in the individual's transformation, *Experimental*, was a 'try out' of one or more religious practices such as prayer. *Affectional* was in order to get closer to a key figure in that person's life who is Muslim. *Revivalist* was a strengthening of commitment and *Coercive,* because of group of influences. *World affirming* was a result of rejecting suspicion of the wider world or reporting hostility from non-Muslims.

Similarly, religious learning is seen to be a significant factor in conversion and can span over several years (Jenson 2006; Van Niewark 2014). According to Vamanu and Gazik (2015) converts undergo a 'transformative reading' where spiritual information is gained in order to achieve cognitive or communicative goals (2015: 64). This they argue is of significance with the emphasis on reading and recitation in Islam. Religious materials and literature remain a key part in the conversion processes and in sustaining Muslim identity after conversion has taken place.

Conversion could also be a result of a life events or experiences which "triggered a need for spiritual connection and fascination with another way of living" (McGinty 2006: 4). In addition, dissatisfaction with Western society and moral confusion contributed to embracing a clear path and different way of life (Zebiri 2008, Köse 1999).

In western societies, there is heightened interest in the study of female Muslim converts as they reconcile and reinterpret gender norms (Haddad 2006; Nieuwkwerk 2006). There is also a great deal of interest into converted women who wear the hijab and their experiences (Talo 2007). Ramali and Suleiman (2017) have explored the relationships between converts and their families and found that acceptance from the families is almost always a challenge. We can also find a research interest in religious groups (such as revival movements - *da'wah* - or convert associations) Postom 2009). These studies seek to understand the influence of receiving

da'wah before conversion and becoming a part of spreading the message of Islam.

Jawad's (2011) approach draws upon the high profile converts in Western countries as influential in spreading the message of Islam. In addition, there is an assumption that converts act as a bridge in a gap between Muslim communities and wider society. High-profile converts such as Yusuf Islam, Abdul Hakim Murad, and Lauren Booth are highly active in the public face of Islam in British society (2011: 21). Other research by Nieuwkerk (2014, 2009) focused upon how gender norms have been reconfigured in the process of conversion. McGinty (2006) found how female converts "reconcile old and new making Islam their own" (2006: 5).

Further research has focused upon how in Western Societies Islam is often bound up in ethnic and racial considerations and measures its impact upon how converts negate the ethnic-and racial assumptions attached to their religion. Several authors contend that Islam has become heavily racialised in western societies which then has a knock-on effect on Muslim converts. Specifically this could be regarding being considered as traitors by going against European racial and post-Christian history (Moosavi 2015). There is a lack of understanding towards the history of converts in the British Isles and their influence and for the reason, Muslim conversion is considered as something strange.

The ethnic and racial dimension to conversion has been of interest to scholars who have focused on the ways converts negate the ethnic and racial stigma attached to Islam and deal with Islamophobia. Islam has been considered as a racialised religion; "not only in western orientalist fantasies that homogenise all that is seen as non-western and non-white but also within Muslim discourses about the west which is often constructed as materialistic and devoid of spirituality" (Alam 2012: 132). The process of conversion to Islam has come to represent the embrace of the 'exotic other' and an embrace of a distinct counter-culture (Kargiannis 2012). Others have explored racial privilege among white converts (Moosavi 2015) and the 'fetishisation' of converts by 'born' Muslims. This, Tourage (2012) indicates is manifest through the rise to prominence of white male converts and conveyed through their "speeches, pious acts and conversion motivations" (2012: 209). Interestingly he argues this is done so in a specific cultural context and due to privileging whiteness as an ideal that has its roots in colonial history in Muslim countries.

Defining Secularism

Casanova (2009: 1049) distinguishes between the 'secular' as a modern epistemic category used in order to codify experience different from the category of 'religious'. 'Secularisation' refers to historical processes or patterns of transformation of the institutional spheres. This is largely connected with the secularisation thesis which viewed secularisation as a single process of differentiation (Asad 2011: v) which contended the onset

modernity was synonymous with the demise in traditional forms of religious life (Bruce 2002). The Christian reformations of Europe saw "the rise both of individualism and of rationality, currents that were to change the nature of religion and its place in the modern world" (Davie 2005: 74). Prior to the period of the emergence of the nation-state, forms of public and private life were often dominated by competing convictions and value claims. An epistemological shift occurred and God or religion became viewed as a subjective experience.

Secularism refers to more broadly as a whole range of modern secular worldviews and ideologies that may be consciously held and explicitly elaborated into philosophies of history and narrative. Secularism, Casanova refers to "may be seen as an epistemic knowledge regime that may be unreflexively held and phenomenologically assumed as the taken for granted normal structure of modern reality" (2009: 1049). The function of secularism as a philosophy of history is to turn the Western Christian historical process of secularisation into a universal teleological process of human development from belief to unbelief, "from primate religion to modern rational secular consciousness" (2009: 1054).

From this arises a kind of phenomenological secularism which is manifest on a day to day life. Importantly, to be 'secular' means to leave religion behind to emancipate oneself from religion, overcoming non-rational forms of being, thinking and feeling associated with religion (2009: 1056). The crucial point here is that the process of naturalisation of unbelief or irreligiosity is viewed as the normal 'modern' human condition. A characterisation that certainly applies to the majority of Western European States" (Casanova 1994: 31).

It is precisely the un-reflexive assumption that secular people think and act on their own and are rational autonomous free agents while religious people somehow are unfree, heteronomous, non-rational agents that constitute the foundational premise. Thus, being without religion, 'secularity' tends to be the 'default' position, "naively experienced as natural and this, no longer in need of justification" (1994: 30-31). This creation of a binary distinction of classification superimposed by Christendom[5] separates two worlds, the religious-spiritual-sacred world of salvation and the secular temporal world (1994: 29).

However, the assumption that modernity brings about a secularised state is often held to be a pervasive idea and model throughout the world. In some Muslim countries, secularism is often associated with the forceful imposition of atheism, whereby the state seeks to actively marginalise religion. This has had a knock-on effect in Muslim theological discourses

[5] In *Public Religions in the Modern World* Casanova (1994) discusses the development of the secular as an Augustinian concept which indicates a temporal space between the present and the eschatological Parousia in which both Christians and Pagans could come together to pursue their common interests as a civic community.

where debates about the secular are framed within a discussion of colonialism. Interestingly it could be indicated how an increase in Muslim identity is reactionary to an increasingly secularised world. The processes of marginalising religion create a need for people to search for want religion in their lives.

According to Walker (2008), British traditions of secularism likely indicate the fact that British society is three dimensional Christian, Secular and Religiously Plural. Despite this "Muslims, in particular, are seen to be 'disturbing' the steady stream of British secularism by reminding Britain of the medieval past she wishes to leave behind" (Asad 2011: v). This distinction made between the secular and religious and the association of the religious with backwardness has perhaps caused a need for Muslims to assert their identity more. In addition, in the case of Muslim conversion presents a dissatisfaction with secularism as the default position and the consciousness of a society which causes people to search for existential meaning.

Characterising the post-secular

The use of the post-secular can help perhaps more adequately explain the multi-dimensional aspect that Walker refers to. The emergence of the post-secular as a concept was in response to this inadequacy of the thesis to explain the complex processes of secularisation and religious revival. The post-secular framework seeks to depict an interplay of religious, humanist and secular positionalities within the secularised social structures of modern capitalism (Beaumant and Baker 2011: 5). This is meant to be counter to binary distinctions of religious and secular. Although the term has come into contestation in terms of its indication of 'post' implying an aftermath of the historical process of secularisation (Dalferth 2009).

However, a closer reading of the term indicates how this is not the post-secular's intention. It aims to show the 'reciprocal relation' the secular and religious depend on and enjoin (Habermas 2008). Therefore, it is justifiable to employ this term regarding the consciousness of a society instead of the legislative structures. As Asad (2011) quite accurately describes, "Britain is often perceived as possessing a tradition of moderate secularism with an Anglican establishment that has encouraged a shift towards multi-faith inclusion" (2011: vi).

According to Timol (2015), Berger's theorising about modernity as a catalyst to secularisation does not lead to secularisation but as pluralism defined in the twin sense of the co-existence of multiple religions as well as the coexistence of religion and secular discourse (2015: 131). A feature of modernity is the coexistence of religious and secular discourses, an intermeshing of the two. Asad (1993: 53) argues that we cannot understand religion without understanding secularism as they are both a mutually constitutive discourse. They are also both categories which stemmed from historic and political events.

Translating secularism to Muslim conversion

Some studies have sought to relate secularism as a contributing factor to Muslim conversion in Britain. Zebiri (2008) translated a 'dissatisfaction' the converts felt as a dissatisfaction with what they deemed as an increasingly godless society. Many of the converts she interviewed called for the restoration of religion in the public sphere and to bring back the Victorian morality that used to prevail. They also rejected the forms of New Age Spirituality on the grounds of it being superficial as faddish or superficial and very individualistic (2008:159). She also reveals a negativity toward secularism among some of her respondents who made the historic link between secularisation and its imposition on Muslim societies through colonisation (2008: 159). She discovered that anti-secular narratives were embedded into Muslim theological discourse as voiced by the converts.

In his paper, *The Journey from the Sacred to the Secular (1999)* Köse found Muslim conversion in Britain to be a result of religion being marginalised in their former lives. Although his extensive fieldwork revealed a whole host of other influences he purports that "behind the phenomenon of conversion to Islam in Europe, the process of secularisation has some part to play." (1999: 303) This is manifest in the everyday lived experiences of the converts who according to *K*öse reject an overly secular and morally permissive society (1999: 304). He interpreted their conversions as being less to do with converting from one religious tradition to another but more about an "increasing tendency towards the sacred and the spiritual" (1999: 304). Although his study is helpful for providing this link it is rather outdated. I am interested to see the extent to which his findings still hold true today almost seventeen years on.

Bibliography

Ali, K.Ö.S.E., 1999. The journey from the secular to the sacred: Experiences of native British converts to Islam. *Social Compass*, *46*(3), pp.301-312.

Alam, O., 2012. 'Islam is a Blackfella Religion, Whatchya Trying to Prove?': Race in the Lives of White Muslim Converts in Australia. *The La Trobe Journal*, *89*, pp.124-139.

Ansari, H., 2004. *The infidel within: Muslims in Britain since 1800*. C. Hurst & Co. Publishers.

Asad, T., 2011. Thinking about the secular body, pain, and liberal politics. *Cultural Anthropology*, *26*(4), pp.657-675.

Atkinson, R. and Flint, J., 2001. Accessing hidden and hard-to-reach populations: Snowball research strategies. *Social research update*, *33*(1), pp.1-4.

Batool Al Toma (2017) *Conversion to Islam – Impacting the Dynamics of Muslim Communities in Britain?*. [Online Video]. 29 [Accessed 01/06/2017]

Bari, M.A., 2005. *Race, Religion, & Muslim Identity in Britain*. Renaissance Press.

Beckford, J.A., 2003. *Social theory and religion*. Cambridge University Press.

Beckford, J.A., 2012. SSSR presidential address public religions and the postsecular: Critical reflections. *Journal for the Scientific Study of Religion*, *51*(1), pp.1-19.

Berger, P.L., 1999. *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Wm. B. Eerdmans Publishing.

Beaumont, J. and Baker, C. eds., 2011. *Postsecular cities: Space, theory and practice*. A&C Black.

Biernacki P, Waldorf D. Snowball sampling: Problems and techniques of chain referral sampling. Sociological methods & research. 1981 Nov;10(2):141-63.

Birt, Y., Siddiqui, A. and Hussain, D. eds., 2016. *British Secularism and Religion: Islam, Society and State*. Kube Publishing Ltd.

Bruce, S., 2002. *God is dead: Secularization in the West* (Vol. 3). Oxford: Blackwell.

Brubaker, R. and Cooper, F., 2000. Beyond "identity". *Theory and society*, *29*(1), pp.1-47.

Brubaker, R., 2013. Categories of analysis and categories of practice: A note on the study of Muslims in European countries of immigration. *Ethnic and Racial Studies*, *36*(1), pp.1-8.

Bryman, A. 2001. *Social Research Methods.* Oxford University Press.

Casanova, J., 2009. The secular and secularisms. *Social research*, pp.1049-1066.

Casanova, J., 1994. Public Religions in the Modern World. Chicago: Univ.

Charmaz, K., 2014. *Constructing grounded theory*. Sage.

Creswell, J.W., 2007. Qualitative enquiry and research design: Choosing among five approaches. *US: Sage publications Ltd*.

Dalferth, I.U., 2009. Post-secular society: Christianity and the dialectics of the secular. *Journal of the American Academy of Religion*, p.lfp053.

Ely, M., 1991. *Doing qualitative research: Circles within circles* (Vol. 3). Psychology Press.

Franks, M., 2000. Crossing the borders of whiteness? White Muslim women who wear the hijab in Britain today. *Ethnic and Racial Studies*, *23*(5), pp.917-929.

Geaves, R., 2010. *Islam in Victorian Britain: the life and times of Abdullah Quilliam*. Kube Publishing Ltd.

Geertz, C., 1973. *The interpretation of cultures: Selected essays* (Vol. 5019). Basic books.

Gilham, J., 2014. *Loyal Enemies: British Converts to Islam 1850-1950*. Oxford University Press.

Gilliat-Ray, S., 2010. *Muslims in Britain*. Cambridge University Press.

Habermas, J., 2008. Notes on post-secular society. *New perspectives quarterly*, *25*(4),

pp.17-29.

Hammersley, M. and Atkinson, P., 2007. *Ethnography: Principles in practice*. Routledge.

Hennink, M., Hutter, I. and Bailey, A., 2010. *Qualitative research methods*. Sage.

Jawad, H., 2006. Female Conversion to Islam. *Women embracing Islam: Gender and conversion in the West*, *153*.

Karagiannis, E., 2012. European converts to Islam: Mechanisms of radicalization. *Politics, Religion & Ideology*, *13*(1), pp.99-113.

Karagiannis, E., 2012. European converts to Islam: Mechanisms of radicalization. *Politics, Religion & Ideology*, *13*(1), pp.99-113.

Köse, T., 2012. Ideological or religious? Contending visions on the future of Alevi identity. *Identities*, *19*(5), pp.576-596.

Köse, A., 1996. *Conversion to Islam: a study of native British converts*. Routledge.

Köse, A., 1999. The journey from the secular to the sacred: Experiences of native British converts to Islam. *Social Compass*, *46*(3), pp.301-312.

Köse, A. and Loewenthal, K.M., 2000. Conversion motifs among British converts to Islam. *The International Journal for the Psychology of Religion*, *10*(2), pp.101-110.

Lamb, C. and Bryant, M.D. eds., 1999. *Religious Conversion: contemporary practices and controversies*. Bloomsbury Publishing.

Luckmann, T., 1999. The religious situation in Europe: The background to contemporary conversions. *Social Compass*, *46*(3), pp.251-258.

Mason, J., 2002. *Qualitative researching*. Sage.

Matar, N.I., 1993. The renegade in English seventeenth-century imagination. *Studies in English literature, 1500-1900*, *33*(3), pp.489-505.

May, T., 2011. *Social research*. McGraw-Hill Education (UK).

McGinty, A.M., 2007, December. Formation of alternative femininities through Islam: Feminist approaches among Muslim converts in Sweden. In *Women's Studies International Forum* (Vol. 30, No. 6, pp. 474-485). Pergamon.

Miller, T. and Bell, L., 2002. Consenting to what? Issues of access, gate-keeping and 'informed'consent. *Ethics in qualitative research*, pp.53-69.

Miles, M.B., Huberman, A.M. and Saldana, J., 2013. *Qualitative data analysis*. Sage.

Moosavi, L., 2015. The racialization of Muslim converts in Britain and their experiences of Islamophobia. *Critical Sociology*, *41*(1), pp.41-56.

Moosavi, L., 2012. British Muslim Converts Performing'Authentic Muslimness'. *Performing Islam*, *1*(1), pp.103-128.

Nieuwkerk, K.V., 2006. " Islam is your birthright". Conversion, Reversion and Alternation. The case of New Muslimas in the West.

Nieuwkerk, K., 2014. "Conversion" to Islam and the Construction of a Pious Self.

Nieuwkerk, K. ed., 2009. *Women embracing Islam: gender and conversion in the West*. University of Texas Press.

Poston, L., 1992. *Islamic Dawah in the West: Muslim missionary activity and the dynamics of conversion to Islam*. Oxford University Press.

Romain, J.A., 2000. *Your God shall be my God: religious conversion in Britain today*. Scm Pr.

Spalek, B. and El-Hassan, S., 2007. Muslim converts in prison. *The Howard Journal of Criminal Justice*, *46*(2), pp.99-114.

Srivastava, P. and Hopwood, N., 2009. A practical iterative framework for qualitative data analysis. *International journal of qualitative methods*, *8*(1), pp.76-84.

Stark, R. and Glock, C.Y., 1968. *American piety: The nature of religious commitment* (Vol. 1). Univ of California Press.

Suleiman, Y., 2013. *Narratives of Conversion to Islam*. Centre of Islamic Studies, University of Cambridge.

Timol, R., 2016. The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age. *Journal of Contemporary Religion*, *31*(1), pp.130-131.

Tourage, M., 2013. Performing belief and reviving Islam: Prominent (white male) converts in Muslim revival conventions. *Performing Islam*, *1*(2), pp.207-226.

Vamanu, I. and Guzik, E., 2015. "Closer to God": Meanings of Reading in Recent Conversion Narratives within Christianity and Islam. *Journal of Religious & Theological Information*, *14*(3-4), pp.63-78.

Wilson, B.R. and Bruce, S., 2016. *Religion in Secular Society: Fifty Years On*. Oxford University Press.

Yasin Dutton, "Conversion to Islam: Quranic Paradigm," in *Religious Conversion, Contemporary Practices and Controversies*, ed. C. Lamb and M. Bryant (London: Cassell, 1999), 151–153.

Zebiri, K., 2008. *British Muslim converts: choosing alternative lives*. Oneworld Publications.

ISLAM, DEMOCRACY AND SECULARISM

Prof. Dr. Antonıo Romero ROMÁN

Dırector Faculty Of Andalusıan Studıes Granada

aromero@azzagra.com

ABSTRACT

The current presence of an important mass of emigrants and Muslim communities in Europe inevitably force these European societies to integrate themselves with people of other civilizations. Undoubtedly, Islam constitutes a distinct civilization in European context. Thus today the question arises as to whether Muslims and Europeans can develop peaceful coexistence and cooperation while Islamophobia is on the rise. In this paper, we will make the argument that Islam can live and have lived peacefully as a minority in Western societies.

The paper constitutes of four parts. In the first part, we will demonstrate how the Arabs provided a new cultural transformation during the Umayyad conquest of Hispania. In accordance with the principles of Islam, cultural diversity was a catalyst for gradual and profound social, economic, religious and cultural transformation the Muslim presence in the Iberian Peninsula. In part two, we show that Muslim communities have been the target of racism and discrimination in European culture in the last decades. In this regard, we will demonstrate how as a term secularism can be considered as a socio-political solution to eliminate and minimize hatred crimes against Muslims. In part three, we will examine how the inclusive legislation, which once characterized the European Union, is being questioned alarmingly by a series of political and legal initiative that discriminate against the Muslims. Put too simply, the rise of Islamophobia, by itself, is a clear indication of how European values such as freedom, equality and solidarity increasingly have become rhetorical. Lastly, we will conclude with a section on feminism. It is evident that the feminist discourses on Muslim women are racist and Islamophobic, where the Muslim woman is often portrayed as underdeveloped, illiterate, passive and sexually repressed. We believe that we should be able to create an ample space and give Muslims women the right to speak for themselves and make their own representations.

ISLAM – DEMOCRACIA – SECULARISMO

El imaginario cultural de nuestro entorno europeo tiene tendencia a un enfoque desformado, y a veces cargado de prejuicios respecto al islam, los musulmanes y el mundo islámico en general.

La presencia actual de una importante masa de emigrantes y estudiantes musulmanes en Europa; obliga inevitablemente a los ciudadanos europeos a medirse con otra civilización y sobre todo con otra creencia, el islam, civilización y religión que hoy, por fin; es necesario conocer, puesto que a través de un recíproco conocimiento y comprensión será posible alcanzar una convivencia pacífica que permite una colaboración provechosa en el interés general.

Sólo la cultura y la educación podrían ayudarnos a ser conscientes de estos riesgos de desconfianza y tratar de encontrar soluciones. El islam puede vivir y ser vivido tranquilamente como una minoría en una sociedad occidental.

Se hace necesario a la luz, a la luz de cuanto sucede hoy y en relación también a lo que algunos personajes relevantes han afirmado erróneamente, trazar, de forma breve, una panorámica de los contactos y mediaciones entre la civilización árabe-islámica desde su surgimiento en el siglo VII, y el Occidente cristiano.

Antes de entrar en materia no parece inútil en absoluto una alusión al nacimiento del islam y a su prodigiosa difusión en tres continentes. Fenómeno que no tiene parangón en la historia del hombre.

En efecto los árabes no sólo invadieron inmensos territorios, sino que los unificaron y les dieron una nueva conformación cultural. Esta es la razón por la que, cuando se habla de la civilización arabo-islámica de aquella época, se usa paulatinamente en sentido extensivo, la expresión "civilización árabe" para indicar islámica a todos aquellos que, pese a pertenecer a etnias diversas, contribuyeron a difundir la nueva fe y usaron la lengua árabe, lengua del Corán, como medio universal de cultura, especialmente en el campo de la ciencia.

Los musulmanes consiguieron amalgamas a pueblos distintos por origen, tradición, cultura e idioma, precisamente gracias a la religión DIN, que al regular también muchos aspectos de la vida cotidiana, ha representado por ello un fuerte vínculo de unión que determinó la estabilidad de las conquistas musulmanas.

El artífice de este nuevo acontecimiento que, en cierto modo, ha cambiado el curso de la historia de la humanidad, es, como es bien sabido, el Profeta Muhammad ibn Abd allah صلى الله عليه وسلم, nacido en la Meca en torno al año 570.

A él le fue revelado la nueva religión monoteísta, y él dedicó su vida entera al objetivo de hacer que fuera aceptada como sistema religioso y político, al mismo tiempo, de carácter universal.

La expansión árabo-islámica dio comienzo en el año 633, y en poco más de un siglo, se extendió como una mancha de aceite hasta alcanzar en Oriente los actuales territorios del Turquestán ruso y chino, Pakistán, India, Malasia, Indonesia y Tailandia. Y en Occidente, el norte y centro de África septentrional, España Portugal y Sicilia.

Maravilla el hecho de que los musulmanes árabes pese a constituir una minoría que, lejos de las tierras de origen, hubiera podido acabar por ser asimilada por otras culturas y las tradiciones de los países conquistados; consiguieron en cambio, llevar a cabo un profundo proceso de arabización e islamización. Hay que tener en cuenta, además, que en todos los territorios conquistados, los musulmanes se preocuparon por asumir y adoptar costumbres, tradiciones y elementos, nuevos para ellos, de las culturas que entraron en contacto, originando una cultura compuesta, heredera y combinada de las prexistentes. Destinada a tener notable influjo tanto en Oriente como en el Occidente cristiano.

Siempre estuvo presente y aplicable la diversidad cultural التنوع الثقافي . Tal evolución cultural discurrió en paralelo con la tarea de organización de los territorios conquistados, según los principios del islam, organización que supone un gradual y profundo cambio respecto a la precedente organización social, no solo de carácter político, sino también religioso, social y económico, que hizo registrar un auténtico cambio social casi como una revolución. Teatro de estos cambios de la situación general fueron principalmente los centros urbanos, muchos de los cuales se convirtieron en las grandes metrópolis del arabismo y formaron el armazón material de Dar al islam.

Sevilla fue una de esas grandes metrópolis del arabismo. El progresivo aumento de los centros urbanos y el extraordinario desarrollo de las vías de comunicación favorecieron un fuerte incremento de las actividades comerciales. Los intercambios tenían lugar sin dificultad por vía terrestre, y sobre todo por vía marítima. Con las mercancías viajaban también las ideas y con ellas la nueva cultura compuesta. La lengua árabe fue el idioma vehicular. Se impuso tanto por ser la lengua del Corán, y por tanto "el médium de la nueva fe", y como tal usada para divulgar la doctrina del islam, como por ser la lengua de los conquistadores, que se convirtieron rápidamente en clase dirigente: funcionarios, jueces, soldados y grandes comerciantes hablaban árabe y por necesidad social era inevitable usar su lengua.

La arabización pues, entendida como adopción de la nueva lengua, ayudó a la difusión y el desarrollo de la cultura arabo islámica. Ésta, desde el siglo VII, se habría valido de numerosos científicos pertenecientes a religiones y etnias diversas, a los que asimilaba y metabolizaba cuanto podían ofrecer entonces las grandes civilizaciones de Mesopotamia, Irán, India, China, y sobre todo, de Bizancio.

Fascinados por la herencia cultural de las zonas sometidas, los musulmanes hicieron de estos objetos de estudio e indagaron en sus fuentes, fieles a las enseñanzas del Profeta, la paz sea con él, que según refiere la tradición, recomendó: Busca la ciencia, aunque sea en China, "persigue el saber de la cuna a la tumba", "la búsqueda del saber es un deber para todo musulmán, hombre o mujer" …

Pero los doctos eruditos musulmanes al entrar en posición de textos antiguos escritos en griego, asirio, persa o sanscrito… los hicieron traducir al árabe. No se limitaron a servir de transmisores del pensamiento de quienes los habrían procedido, sino que fueron sus auténticos continuadores mediante nuevas y originales reelaboraciones apostando notables contribuciones y aplicando métodos experimentales en distintos sectores de la ciencia.

Las intensas relaciones culturales entre el Oriente musulmán y el Occidente cristiano en tierras del España, Portugal y Sicilia nos inducen a reflexionar acerca del carácter compuesto y unitario al mismo tiempo de una tradición nacida de la experiencia del encuentro y mediación entre civilizaciones distintas, pero que nunca dejaron de mostrarse curiosos ante el enriquecimiento recíproco, gracias a un apertura mental que, contrariamente a lo que siempre se dice y piensa, existía en el medievo y es de esperar que se pierda hoy. السلام As salam, la paz verdadera y el respeto al otro, al diferente.

LAICISMO

Los musulmanes europeos hemos entendido el laicismo como un espacio no arreligioso si no de neutralidad del Estado frente a la religión con una separación clara entre las confesiones y el Estado que tiende a no privilegiar a unas religiones frente a otras.

El laicismo no significa lucha contra la religión, sino por el contrario una invitación al respeto.

El islam contribuyó de manera activa y positiva a la cultura europea en el pasado y en la Europa actual también. Los musulmanes somos minoritarios en Europa y pedimos no ser discriminados como minoría cultura, étnica y religiosa y que se nos reconozca nuestra diferencia.

Los errores históricos, educacionales y el análisis simplista de los medios son los responsables de esta situación.

Causa de esta sospecha generalizada que pesa sobre los musulmanes, son, en buena medida, las políticas de los poderes públicos encaminadas a su fiscalización permanente. Los que más directamente la sufren son los jóvenes, que se ven sometidos a estas políticas a cambio de una ciudadanía europea que se les regatea.

El discurso xenófobo de los partidos neo-nacionalistas en auge, que hacen de la islamofobia caladero de sus votos, cuestionan a diario los más

sagrados principios europeos. Reducirlo todo a una permanente confrontación de los musulmanes europeos con el resto de la ciudadanía es el núcleo de la estrategia islamófoba.

Europa y sus musulmanes van en el mismo barco. Los musulmanes se juegan mucho, pero Europa también.

Lo que los musulmanes esperan de Europa es en esencia, respeto, libertad y justicia social. Nada distinto de las demandas del europeo medio, harto de la supremacía de los mercados y que se le escamotee su soberanía.

Como tampoco la tentación, siempre a mano, de hacer de los musulmanes el chivo expiatorio de las crisis política y moral que vive Europa.

Islamofobia

Nada autoriza a que se nos confunda con esa imagen caricaturizada que difunden algunos medios de comunicación, publicaciones y partidos que practican y predican el odio al extranjero y que convierten a todos los practicantes del islam en un terrorista en potencia.

No se puede sucumbir a la tentación de hacer de los musulmanes el chivo expiatorio de la crisis política y moral que se vive en Europa. Ni reducirlo todo a una confrontación que es la base de la islamofobia.

El racismo y la xenofobia, impensables como lugar común a principios de este siglo, van camino de naturalizarse en Europa. Los 20 millones de musulmanes de la Unión Europea, tanto de forma individual como colectiva, son la víctima propiciatoria mas a mano. El auge de la islamofobia denota, por si solo, que los fundamentos europeos de la libertad, igualdad y solidaridad se están volviendo cada vez más retóricos. O lo que es lo mismo, que la crisis europea es, ante todo, una crisis de principios.

Las legislaciones inclusivas, que en su día caracterizaron a la Unión Europea están siendo cuestionados de forma alarmante por una serie de iniciativas políticas y legales que segregan a los musulmanes del resto del cuerpo social, y que a la postre acaban por discriminar al islam como confesión.

A su vez, la xenofobia e islamofobia rampante consuela a una parte creciente de la población, según aumenta el número de ciudadanos en riesgo de exclusión y el resultado es que para muchos europeos Europa es cada vez menos blanca, menos cristiana y menos de clase media y hay que buscar un culpable.

La sobredimensión de la identidad religiosa del musulmán europeo por parte de la opinión pública general la fuerza de continuo a tener que definirse a la defensiva. Sobre él se arroja la alfombra del yihadismo, del burka o la inmigración.

Feminismo

El feminismo islámico es una redundancia. El islam es igualitario.

Los discursos feministas sobre las mujeres musulmanas son claramente racistas e islamófobas, donde se representa a la mujer musulmana como subdesarrollada, analfabeta, pasiva, sexualmente reprimida, etc..

La construcción y la imagen de esta mujer musulmana como objeto pasivo es la que nos conduce a la supuesta incompatibilidad entre "feminismo islámico" y nos lleva, además, a ver al islam como una religión opresiva, antidemocrática y contraria a los derechos de las mujeres.

Esa visión, en suma, responde a las agendas coloniales. La cuestión de las mujeres musulmanas es transversal a toda esa manipulación del islam que esconden los intereses geopolíticos de Occidente respecto a los países de mayoría de población musulmana, además manteniendo unas tesis de que el Corán es incompatible con el feminismo. Pero cualquier persona que tenga un conocimiento básico del árabe y del islam sabe que eso no es cierto.

Muchas mujeres musulmanas entienden el hiyab desde una espiritualidad determinada y le dan un sentido liberatorio.

Los musulmanes somos más de 1600 millones de personas, hay diferentes visiones de cómo llevarlo a la práctica, diferentes lenguas y culturas.

La mayoría de los discursos sobre el islam, lo primero que hacen es homogeneizar ese pluralismo para convertirlo en algo colonizable. Se enfoca solamente a alguna minoría o algún país árabe, utilizan las bases epistemológicas de la modernidad occidentalocéntrica utilizando los binarismos de esta tendencia: modernidad/tradición, islam/secularización.

Hay que visibilizar las voces plurales de las mujeres musulmanas porque quien tiene derecho a hablar y explicar los derechos de las mujeres en el islam y hacer sus propias lecturas de las mujeres musulmanas. Así se puede saber de qué temas se hablan y quién puede hablar.

El islam, es una forma de ser, una forma de estar en el mundo si se hace una lectura sería del Corán, en árabe no se puede extraer que sea un libro patriarcal, si no que es claramente igualitario. No existe ninguna aleya en el Corán que vaya contras las mujeres, más bien todo lo contrario.

PAST AND PRESENT OF AL-HARAKA AL-ISLAMIYYA IN SPAIN

Rafael Ortega RODRİGO

Department of Semitic Studies University of Granada

rafaelortega@ugr.es

ABSTRACT

Recently, in the city of Granada, 50th anniversary of the creation of the first Islamic center in the peninsula was celebrated. It was created by a small group of Muslims from the Middle East led by Nizar al-Sabbagh, a prominent member of the Muslim Brotherhood of Syria who, following the repression suffered by the group in the 60s, went into exile in Spain. He was attracted, like others, by an affordable standard of living and by the facilities granted by the Franco regime to students from the Middle East. In addition, the laws of religious association of the mid-sixties allowed religious space, until that moment it was monopolized by Franco-nationalist Catholicism. Since then, Islamic centers began to emerge in different cities in Spain. The Muslim community was small and, above all, it consisted of students from the Middle East and Spaniards who had embraced Islam and who was also influenced by Sufism. During the 70s and 80s, these Islamic centers functioned as oratories, social centers, schools of teaching of Islam and as centers of dissemination of an ideology similar to the Muslim Brotherhood. Nizar al-Sabbagh and his colleagues believed that it was necessary to train and prepare the "Muslim brother" for the time of return to Syria to participate in the political life of the country. However, over time, the priorities and dynamics of these Muslim communities in Spain became very different. First generation of students settled in Spain, married Spaniards. They were inserted in the labor world and faced the hard confrontation between the regime of Hafez al-Asad and the group of the Muslim Brotherhood. They began to dissociate themselves organically from the group of the Muslim Brothers. Their priorities have changed: to organize themselves as Muslims in a non-Islamic country, to manage their daily needs (education, religious festivals, worship) and to maintain a dialogue with the Spanish authorities. All this was formalized in the 1992 Agreements. On the other hand, two factors also accelerated this evolution: the murder of Nizar al-Sabbagh (1981, Barcelona) and the changes brought about in the emigration from Muslim countries. In the 90s, an emigration from North Africa took place in Spain with another formation, antecedents and different sensibilities. This new emigration also needed to manage their needs (from worship to the teaching of Islam in schools) and have their representatives before the State. This paper traces the course of the Islamic presence in contemporary Spain,

highlighting its various transformations until reaching the current situation in which Islam, and Muslims, reconcile between citizen participation and the attacks they suffer through hate speech and Islamophobia.

Hace poco se cumplieron 50 años de la fundación del primer centro islámico en la península, en la ciudad de Granada.Fue creado por un pequeño grupo de musulmanes de Oriente Medio dirigido por Nizar al-Sabbagh, un miembro destacado de los Hermanos Musulmanes de Siria que, a raíz de la represión sufrida por el grupo en los años 60 del pasado siglo, se exilió a España. Nizar se estableció en Granada para cursar estudios de Farmacia atraído, como otros en su misma situación, por un nivel de vida asequible en la España de los sesenta y por las facilidades que concedía el régimen franquista por aquel entonces a estudiantes procedentes de Oriente Medio. Además, las leyes de asociación religiosa de mediados de los sesenta permitieron abrir un tanto el espacio religioso, hasta ese momento monopolizado por el nacional-catolicismo del régimen. Desde entonces, comenzaron a surgir centros islámicos en diferentes ciudades españolas. La comunidad musulmana era reducida y, sobre todo, estaba formada por estudiantes procedentes de Oriente Medio y un reducido número de españoles que habían abrazado el islam, influidos también por el sufismo. Durante las décadas de los 70 y 80, estos centros islámicos funcionaron como oratorios, centros sociales, escuelas de enseñanza del islam tanto para población musulmana de origen árabe como español, y, también, como centros de difusión de una ideología próxima a los Hermanos Musulmanes, ya que Nizar al-Sabbagh y sus colegas pensaban que era necesario formar y preparar al "hermano musulmán" para el momento del retorno a Siria y poder así participar en la vida política del país árabe. Sin embargo, con el paso del tiempo las prioridades y dinámicas de esas comunidades musulmanas en España pasaron a ser otras muy diferentes. Aquellos estudiantes de Siria pertenecientes o simpatizantes de los Hermanos Musulmanes, se instalaron en España, contrajeron matrimonio con españolas, se insertaron en el mundo laboral español y dada la evolución de la situación en Siria –el enfrentamiento entre el régimen de Hafez al-Asad y el grupo de los Hermanos Musulmanes había alcanzado su máxima expresión– que les convenció de que no había retorno posible comenzaron a desvincularse del grupo de los Hermanos Musulmanes, no completamente pero sí del activismo. Sus prioridades pasaron a ser otras: organizarse como musulmanes en un país no islámico, gestionar sus necesidades cotidianas –enseñanza, fiestas, costumbres y culto– y mantener una interlocución con las autoridades españolas. Todo ello quedó formalizado en los Acuerdos de 1992.

Por otro lado, dos factores aceleraron también esta evolución: el asesinato del pionero del activismo islámico en España, Nizar al-Sabbagh en 1981 en Barcelona, y los cambios operados en la emigración procedente de

países musulmanes, ya que en la década de los 90 comenzó a asentarse en España una emigración originaria del Norte de África con otra formación, antecedentes y sensibilidades diferentes. Esta nueva emigración también necesitaba gestionar sus necesidades y tener sus representantes ante el Estado. A partir de los 90, la diversidad en el seno del islam español se hizo más patente –españoles de nacimiento o por nacionalidad, procedentes de Oriente Medio, de países asiáticos o del Magreb, élites intelectuales o laborales, mano de obra urbana y rural–, pero los objetivos eran los mismos: poder gestionar la vida cotidiana de una población musulmana que representa una minoría en un país no islámico. Así pues, este artículo traza el recorrido de la presencia islámica en la España contemporánea, destacando sus diversas transformaciones, hasta llegar a la situación actual en la que el islam, y los musulmanes, se mueven entre la participación ciudadana y los ataques sufridos a través de los discursos de odio y la islamofobia.

Actividades y activismo

Desde un primer momento, parece claro que la reducida comunidad islámica de Granada a finales de los 60 y durante la década de los 70 desempeñó dos tareas diferenciadas: por un lado el proselitismo islámico, es decir *al-daawa al-islamiyya*, con el objetivo de enseñar el "verdadero" islam entre sus miembros y entre aquellos que se acercaban al islam por primera vez, a través de la publicación de pequeñas obras "didácticas": La oración; La peregrinación; La poligamia en el islam; al-Tawhid; El matrimonio y el divorcio en la sharia islámica; La vida del profeta Muhammad, del escritor y periodista egipcio Muhammad Husayn Haykal; El islam bajo la luz del azharí Hamuda Abd al-Ati. Y también una obra en la que el propio Nizar advertía de que la Ahmadiyya-Qadyaniyya –presente en España desde la década de los 40– no representaba al islam. De hecho, las tensiones entre la ortodoxia islámica y la ahmadiyya comenzaron desde la aparición de ésta última en la India a finales del siglo XIX. En el período de entreguerras, la Ahmadiyya llevó a cabo una gran labor misionera por Europa que en España se tradujo en el permiso de las autoridades para instalarse en el país en 1946 en la localidad cordobesa de Pedro Abad, donde levantaron la mezquita Basharat inaugurada en 1982.

Además de las publicaciones, la comunidad islámica abrió otros centros por la península con los mismos objetivos. Hay que tener en cuenta que en la España nacional-católica, se estaban produciendo ciertos cambios, entre ellos la promulgación de varias leyes, especialmente la de Asociación (24/XII/1964) y la de Libertad religiosa (28/VI/1967) que permitieron organizar una "junta islámica" a no españoles, aunque no a ciudadanos andaluces. Según el investigador marroquí Ali Kettani, la fundación de la primera organización islámica estudiantil no habría sido resultado del proselitismo de Nizar al-Sabbag, sino de la sugerencia hecha por el ulema

indio Abu-l-Hasan al-Nadwi durante una visita a España en 1965[1]. Además de la traducción y publicación de libros (en su mayor parte a través de la editorial "La casa islámica"), esta primera asociación islámica organizaba conferencias, encuentros públicos, viajes de grupo y campamentos anuales. Así mismo, fundaron dos escuelas islámicas en Granada y Barcelona para la enseñanza de la religión y del árabe.

Por otro lado, nos encontramos con la dimensión de "activismo" de lo que podríamos denominar *"al-haraka al-islamiyya"* en España, es decir el "movimiento islamista", ya que según el propio Nizar y los estudiantes sirios que le rodeaban en las segunda mitad de los sesenta del pasado siglo, uno de los objetivos del grupo era preparar al musulmán y al miembro de los Hermanos Musulmanes para su retorno a Siria con el fin de que pudieran participar en la vida política. Claro que la evolución de las relaciones entre el grupo en Siria y el régimen baathista de Hafez al-Asad –que llegaron a un punto trágico de no retorno con la masacre de Hama en 1982– hizo que los miembros de los Hermanos Musulmanes residentes en España fueran progresivamente dejando de lado la idea del regreso, desvinculándose del grupo orgánicamente e iniciando itinerarios personales inmersos en la sociedad española y en las necesidades de los musulmanes instalados en España: finalizaron sus estudios universitarios, se casaron con españolas, se nacionalizaron y se integraron en la vida social y laboral. En este aspecto activista desempeñado por Nizar y sus seguidores, podemos destacar también la actividad traductora del dirigente islamista –ayudado por algunos españoles de nacimiento que habían abrazado el islam[2]– en la editorial "La casa islámica" mencionada anteriormente puesto que, junto a esos opúsculos de divulgación de los pilares del islam, nos encontramos obras traducidas de Sayid Qutb, Muhammad Qutb o Abu-l-Ala al-Maududi, es decir figuras representativas del islam político.

Volviendo a la estructura de estas primeras asociaciones islámicas, hay que mencionar que en abril de 1973, el régimen interno cambió con el fin de poder levantar mezquitas y centros islámicos por todo el país. Y de hecho, la asociación se trasladó a Madrid donde construyó el centro islámico de la mezquita de Abu Bakr, en el barrio de Tetuán, que, para Ali Kettani, fue la primera mezquita moderna construida en la capital española.[3] A partir de 1978 dejó de ser una organización "estudiantil" y comenzó a asumir las tareas de organización de la comunidad musulmana. Pero también fue en esa época cuando empezaron a surgir tensiones en el seno de esta primera

---

[1] Ali Kettani. *El resurgir del islam en al-Ándalus*. Barcelona: Abadía, 2012. "Una organización que registraron oficialmente en el ministerio de Justicia español bajo el nombre de Organización Islámica de España", p. 313.

[2] En 1980 ya se creó la primera asociación de musulmanes españoles "conversos", la llamada Sociedad para el Retorno al Islam de España, de fuerte inspiración sufí eran seguidores de la asociación de Abdelqader al-Sufi, líder de la Tariqa Darqawiya-Shadhiliya Qadiriya y fundador del movimiento al-Murabitun. Estos primeros nuevos musulmanes también fueron influenciado por Nizar al-Sabbag.

[3] Ali Kettani. *El resurgir del islam…, op. cit.* p. 313.

organización, que condujeron a la aparición de otras asociaciones en diferentes ciudades (Barcelona, Granada, Córdoba) que se identificaban como islámicas y en las que desempeñaron un importante papel estudiantes sirios seguidores de Nizar, como fueron Bahige Mulla y Muhammad Salama.

Más cambios en España. Pasos hacia la institucionalización de las relaciones del islam en España

Tras la muerte de Franco y el inicio del periodo conocido como la "transición", España buscaba dotarse de un Constitución que regulara el nuevo escenario sociopolítico. Era época de debates, entre los que se encuentra también el de la confesionalidad o aconfesionalidad del Estado. El artículo 16.3 de la Constitución Española de 1978 establece el principio de la aconfesionalidad del Estado al declarar que, «Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones». Así pues, el Estado español quedaba obligado a cooperar con las distintas confesiones existentes, además de con la iglesia católica. La Asociación Musulmana en España, apoyándose en el art. 16.3 de la Constitución mencionado anteriormente, presentó ante el Director General de Asuntos Religiosos en 1989 la solicitud para obtener el estatus de confesión de "notorio arraigo" en los siguientes términos:

"(...) Que la religión islámica es de las creencias espirituales que han configurado la personalidad histórica de España. Nuestra cultura y tradición son inseparables de los fundamentos religiosos que han labrado las esencias más profundas del pueblo y del ser español.

La religión islámica, por su ámbito y su número de creyentes, ha alcanzado en la actualidad notorio arraigo en España.

En nombre de la Asociación Musulmana en España, y de conformidad con lo establecido en el artículo 16.3 de nuestra Carta Magna y en el artículo séptimo de la Ley Orgánica 7/80 de 5 de julio de Libertad Religiosa, a los efectos de establecer con el Estado los acuerdos o convenios de cooperación que se contemplan en nuestro ordenamiento jurídico vigente.

Solicita: que previos los trámites y diligencias oportunos, se declare a la religión islámica como de notorio arraigo en España, entre las creencias religiosas existentes en la sociedad española".[4]

Por su parte, el texto del reconocimiento del islam como religión de "notorio arraigo" redactado por la Comisión Asesora de Libertad Religiosa (CALR) del ministerio de Justicia del 14 de julio de 1989 fue como sigue:

"Hay que decir que la religión islámica está presente en España desde el siglo VIII, con una difusión muy importante durante los primeros siglos y

[4] Recogido en Mº de los Ángeles Corpas Aguirre. *Las comunidades islámicas en la España actual (1960-2008). Génesis e institucionalización de una minoría de referencia*, p. 86.

una pervivencia posterior mayor o menor según las épocas y circunstancias históricas, que se mantienen ininterrumpidamente hasta nuestros días.

Puede señalarse que las comunidades islámicas se extienden por gran parte del territorio español, siendo especialmente importantes en el tercio sur de la Península y en la parte española del norte de África.[5]

Tras la concesión del "notorio arraigo", una serie de asociaciones presentes en diferentes ciudades del país crearon en Madrid la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI), con el objetivo de ser el interlocutor con el Estado y, de hecho, fue la FEERI, en la que había mayoritariamente nuevos musulmanes, es decir españoles conversos al islam, la que inició las conversaciones con la administración española para negociar el Acuerdo. Pero, al mismo tiempo, la Asociación Musulmana en España (que formaba parte de la FEERI), intentó también erigirse en interlocutor ante el Estado y creó la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), presidida por Riay Tatari Bakri, ex colega de Nizar al-Sabbag y de los estudiantes sirios llegados a finales de los sesenta y en los setenta. La FEERI y la UCIDE constituyeron una única entidad, la Comisión Islámica de España (CIE) que fue la que suscribió el Acuerdo de Cooperación con el Estado el 28 de abril de 1992.

El Acuerdo recoge una serie de derechos y obligaciones, artículos sobre los espacios de culto, la ordenación de espacios en los cementerios reservados a los musulmanes, la exención de impuesto a mezquitas, el régimen laboral que se tiene que aplicar a los dirigentes religiosos o imames, los derechos del musulmán en España (derecho a recibir enseñanza religiosa islámica en los centros de educación infantil, primaria y secundaria, y a que sea impartida por profesores seleccionados por la Comisión Islámica de España; derecho a asistencia religiosa en el ejército, establecimientos penitenciarios y centros hospitalarios; la regulación de la alimentación *halal*), derechos laborales, validez del matrimonio celebrado según el rito islámico... Y una serie de recomendaciones sobre la vida cotidiana como permisos para la celebración de las fiestas religiosas tradicionales, tratamiento especial durante el mes de ramadán, que quedan supeditados a negociaciones entre las partes. Las comunidades islámicas en España reconocen que el acuerdo del 92 fue realmente pionero en su ámbito por toda la casuística que recogía y por el hecho de haberse firmado cuando la comunidad islámica en el país no llegaba a los 200.000 musulmanes. Sin embargo, también se ha criticado que el acuerdo no se aplica.[6]

---

[5] Recogido por Riay Tatari. "Los musulmanes españoles y la Constitución" (*El País*, 5-12-2013). Riay Tatary Bakry es el presidente de la Comisión Islámica de España, imán de la mezquita del distrito madrileño de Tetuán y presidente de la Unión de Comunidades Islámicas de España. De origen sirio, fue de los primero estudiantes llegados para completar estudios, como Nizar al-Sabbag o Bahige Mulla Huech.

[6] El presidente de la FEERI, Mounir Benjelloun Andaloussi Azhari, que fue temporalmente presidente de la CIE, ha denunciado en repetidas ocasiones que "se están vulnerando los derechos de los musulmanes que viven en España, recogidos en las leyes y en el convenio suscrito con el

Se suponía que a partir de entonces, el islam "de relevante importancia en la formación de la identidad española" –tal y como se recoge en el Acuerdo– se normalizaría en el país ¿pero, veinticinco años después, ha ocurrido eso realmente? ¿Es ahora el islam más visible en el espacio público que hace varias décadas? Por supuesto que sí, pero al mismo tiempo esa visibilidad cada vez mayor ha ocasionado también un refuerzo de las posturas más excluyentes y de los discursos más intransigentes. El contexto también ha contribuido a ello, especialmente las consecuencias de los atentados del 11S en EEUU y del 11M en España.

Nuevos actores, nuevos discursos

Al mismo tiempo que se producía ese reconocimiento como religión de "notorio arraigo", con lo que ello implicaba de interlocución ante el Estado y posibilidades de ser regulado el culto islámico y de acceder a ayudas oficiales, la dinámica interna en el seno de las comunidades islámicas en el país también estaban experimentando algunas transformaciones, no exentas de algunos episodios tensos, relacionadas con los cambios en la inmigración musulmana, la cada vez mayor presencia de comunidades sufíes entre conversos y las experiencias de los Hermanos Musulmanes de Siria. Casa vez hay una mayor presencia de musulmanes norteafricanos y más variedad de ideologías presentes: islamistas de *al-Nahda* tunecino o *al-Adl wa-l-Ihsan* marroquí, y otro importante actor en la escena del activismo islámico en España: los imames salafíes, presentes en el país desde principios de los 90, especialmente en Cataluña. Su activismo, según los especialistas, se centra hasta ahora en organizar encuentros nacionales e internacionales, mayoritariamente en territorio catalán (provincia de Tarragona). Sigue siendo informal y depende, en gran medida, de las relaciones personales dentro de sus comunidades. Según la investigadora Ana Belén Soage, en 2016 la policía autonómica catalana (Mossos d´Esquadra) había manifestado su "preocupación" ante el hecho de que "un tercio de las mezquitas de Cataluña (es decir, unas ochenta) están controladas por salafistas".[7]

En el Centro Islámico de Valencia se creó hace algunos años la plataforma Liga Islámica para el Diálogo y la Convivencia en España, que se presenta como adalid de la tendencia "centrista" (*al-wasatiyya*), que actúa en el marco de la Unión de Organizaciones Islámicas en Europa y que, por un lado, pretende la "reislamización" de los musulmanes, que sean buenos "ciudadanos" e influyentes en la sociedad; y, por otro, quiere presentar el

---

Estado español. Queremos entre todos poner fin a la denegación de los permisos para abrir mezquitas, a la prohibición de ir a estudiar con el pañuelo, a la imposición de comida 'haram' a nuestros hijos en escuelas y guarderías, a no tener permiso laboral para poder realizar la oración del viernes, etcétera, derechos que están recogidos en nuestras leyes y nuestro convenio con el Estado español desde el año 1992 y que no son respetados", Véase: https://ongmusulmanesporlapaz.es/2013/12/07/la-comision-islamica-denuncia-que-no-se-respeta-el-convenio-sobre-los-derechos-de-los-musulmanes/

[7] Véase: http://www.elperiodico.com/es/opinion/20170820/no-es-el-islam-es-el-salafismo-6234545

islam y sus principios a los no musulmanes. Esta Liga Islámica se reivindica heredera del primer activismo islámico en el país, el que llevaron a cabo Nizar al-Sabbag y sus seguidores, tanto miembros de los Hermanos Musulmanes como musulmanes sin adscripción ninguna. Pero el aspecto de educación y enseñanza del islam no desaparece de entre los objetivos de las asociaciones y centros islámicos existentes en el país. Por ejemplo, el Centro Cultural Islámico de Valencia se presenta como una asociación al servicio de la Comunidad Musulmana para representarla en todos los ámbitos de la sociedad, fomentar la convivencia, el mutuo conocimiento entre los musulmanes y el resto de la sociedad y para promover la cohesión social. Se define como asociación cultural, entidad religiosa y ONG social.[8]

Los centros islámicos han desarrollado una actividad centrada traducciones y publicaciones, difusión del islam, campamentos juveniles, gestión de las necesidades de las comunidades de creyentes (bodas, entierros, conversiones al islam, ayuno, peregrinación…) y organización de eventos como la Iª Feria Musulmana de España organizada en febrero de 2010. La I Feria Musulmana de España celebrada en el barrio madrileño de Lavapiés, con una importante presencia musulmana, tenía como objetivo principal, según la publicidad del momento, "mostrar una imagen real de esta comunidad religiosa al resto de la ciudadanía para erradicar falsos prejuicios, como la vinculación con grupos violentos islamistas". En este sentido, la Federación Musulmana de España (FEME), el Consejo Islámico Superior de la Comunidad Valenciana (CISCOVA), el Instituto Halal y otros colectivos musulmanes y no musulmanes decidieron promover una Feria Musulmana de España, que tenía vocación de repetirse con carácter anual, pero que dadas las trabas encontradas para realizar la primera edición no se ha repetido hasta el momento.

Según los organizadores, con la realización de esta Primera Feria Musulmana de España se perseguían los siguientes objetivos:

-Visualizar las distintas realidades sociales y culturales que configuran las comunidades de musulmanes de Lavapiés, con orígenes diversos: Marruecos, Pakistán, Bangladesh, Senegal, entre las más numerosas.

-Generar dinámicas de interacción con otras comunidades no musulmanas de orígenes diversos y los madrileños y españoles en general.

-Proyectar esta imagen de realidad multicultural de Lavapiés como visión de aportación y riqueza que caracteriza a las nuevas sociedades del siglo XXI. En el marco de esa primera y última Feria Musulmana, se organizaron varios seminarios de divulgación: "Racismo, intolerancia e islamofobia", "Unidad y diversidad en el islam", "La mujer musulmana en España. Más allá de los tópicos", "Musulmanes y ciudadanía" y "Halal, un concepto de calidad de vida".

[8] Véase la página web de esta organización: http://liga-islamica.org/es/

Halal y ciudadanía

Es interesante que se debatieran en esa primera feria los conceptos de "ciudadanía", referido a la población musulmana, y el de "halal" como un naciente sector comercial que tiene su plasmación en la "ExpoHalal" que el año 2018 celebrará su tercera edición, centrada "en la industria halal, alimentación, estilo de vida, turismo, farmacéutica y finanzas entre otros sectores", según figura en la página web del evento (http://es.expohalal.com/) certificación halal, salud, medicina, finanzas islámicas en España, y turismo adaptado al mercado musulmán. El turismo musulmán generó un gasto de 140.000 millones de dólares en 2013 (11,6% del total) y se espera que alcance 238.000 millones en 2019, según datos de la Organización Mundial del Turismo (OMT), y según John Kester, director de tendencias de Mercado de la OMT: "Se trata de uno de los mercados turísticos más dinámicos". En Expo Halal Spain 2016, la organización apuesta por el turismo "*Muslim Friendly*" en todas sus vertientes: turismo familiar, de compras, de salud o de negocios. Así pues, como vemos, el concepto "halal" va mucho más allá de la alimentación y trasciende a la moda, cosmética y bienestar en general.

En cuanto al concepto de ciudadanía, las comunidades musulmanas en España creen que es necesaria una jurisprudencia islámica adaptada al contexto europeo, es decir a sociedades "no islámicas", y el desarrollo de una ciudadanía activa musulmana y de su integración en la política europea. En una entrevista con el activista musulmán español de origen sirio Bahige Mulla Huech éste apostaba por la participación de los musulmanes en las elecciones y en los debates públicos defendiendo sus visiones sobre los diferentes temas debatidos como el aborto o el matrimonio gay. El concepto contemporáneo de ciudadanía –surgido a raíz de las grandes revoluciones burguesas del XVIII– conlleva tres aspectos fundamentales: participación, derechos y pertenencia. Es decir, un ciudadano es alguien que pertenece plenamente a la comunidad y que por ello tiene derechos y deberes y participa en la vida pública. Por lo tanto, es el ideal al que tienden todos los ciudadanos, sean mayorías o minorías como los musulmanes. Ahora bien, las minorías, y en nuestro caso la musulmana, se suelen enfrentar a obstáculos que dificultan su participación como ciudadanos de pleno derecho y les excluyen del espacio público y de los beneficios que se puedan derivar del hecho de ser ciudadano de pleno derecho.

Aumento alarmante de la islamofobia

Según Naciones Unidas, la islamofobia es un sentimiento de hostilidad y, sobre todo, un miedo hacia el islam, y por lo tanto hacia los musulmanes, y hace referencia a todas las prácticas derivadas de esta hostilidad, como son la discriminación, el trato desigual o los prejuicios hacia las víctimas, excluyéndolos incluso de asuntos políticos y sociales relevantes. El informe anual *Islamofobia en España 2016*, publicado en febrero de 2017 por la Plataforma Ciudadana contra la Islamofobia que desde su creación, en 2011,

realiza un seguimiento sistemático de las expresiones de discriminación islamófoba, recoge 573 incidentes de islamofobia[9] contra mujeres, niños, mezquitas y refugiados, lo que significa un aumento con respecto a los incidentes de 2015 de un 106,12%. Pero además, según este informe, hay un creciente "negacionismo" del legado islámico de España y una manipulación de la historia de Al-Andalus en ámbitos académicos.

Por otro lado, y en este mismo ámbito, crece considerablemente la proliferación de mensajes islamófobos en Internet, particularmente en las redes sociales. A través de teléfonos móviles y redes sociales se realiza una constante campaña contra el islam, los musulmanes y los refugiados centrada en difundir noticias falsas y en pedir a los destinatarios de estos mensajes, correos o whatsapp que los reenvíen a sus contactos, para crear una cadena de odio constante. Tal y como señalan los investigadores Carmen Aguilera y Abdul Halik Azeez, "el principal problema, en cuanto a la velocidad de producción así como a su impacto, son los delitos y faltas relacionadas con el discurso de odio y, específicamente, aquellos que se producen en el ámbito de Internet (ciberislamofobia). El ciberdiscurso de odio parece ser la manera más fácil de ofender, insultar, denigrar y amenazar a los musulmanes tanto en términos de esfuerzo invertido como en el riesgo mínimo de ser detenido y castigado por la ley".

También es difícil que las comunidades musulmanes estén presentes en el espacio público cuando constantemente se les está expulsando de ese mismo espacio, por ejemplo con la "falsa polémica" de verano de 2016 sobre mujeres vestidas con *burkini* en las playas de Cannes, avalado por la "justicia" al considerar que la prohibición respeta los principios de "laicidad de la República". Hasta el alcalde de Cannes, David Lisnar, lo definió como "un uniforme (…) símbolo del extremismo islamista". Esta actuación es un ejemplo de contradicción entre las políticas represivas legislativas y los intentos de normalización: el *burkini*, ideado precisamente para que sus usuarias pudieran hacer lo mismo que otras mujeres en espacios públicos, se convierte en un elemento de discriminación y exclusión. "El burkini no es una nueva gama de bañadores, una moda. Es la traducción de un proyecto

[9] Las características que le dan significado a la islamofobia son las que, en 1997, definió la organización de Gran Bretaña Runnymede Trust cuando elaboró el documento "Islamofobia: Un Desafío para Todos Nosotros". Según este documento, las ocho características que posee la islamofobia son: 1. La creencia de que el islam es un bloque monolítico, estático y refractario al cambio.

2. La creencia de que el islam es radicalmente distinto de otras religiones y culturas con las que no comparte valores y/o influencias. 3. La consideración de que el islam es inferior a la cultura occidental: primitivo, irracional, bárbaro y sexista. 4. La idea de que el islam es, per se, violento y hostil, propenso al racismo y al choque de civilizaciones. 5. La idea de que en el islam la ideología política y la religión están íntimamente unidos. 6. El rechazo global a las críticas a Occidente formuladas desde ámbitos musulmanes.7. La justificación de prácticas discriminatorias y excluyentes hacia los musulmanes. 8. La consideración de dicha hostilidad hacia los musulmanes como algo natural y habitual. Véase *Islamophobia. A challenge For Us All. Report of The Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia.* The Runnymede Trust, 1997.

para someter a la mujer", dijo entonces el primer ministro francés, Manuel Valls. Sin embargo, fue precisamente una mujer, Aheda Zanetti, originaria del Líbano, dedicada al mundo de la moda quien inventó esta prenda que ya ha sido prohibida en una docena de municipios franceses. Aheda diseñó el primer burkini, en 2003 y según sus palabras: "Vi a mi sobrina jugando en la playa con otras amigas no musulmanas. Yo por aquel entonces no llevaba hijab todavía, pero ella sí, y la vi acaloradísima, roja como un tomate. Pensé en lo útil que sería un traje que pudiesen llevar las musulmanas para poder practicar deporte o bañarse en la playa como las otras chicas".[10] Es decir, una herramienta concebida para que la mujer musulmana acceda al espacio público se convierte en sujeto de debate político y excusa para la exclusión de ese espacio público.

Claro que en la actualidad deberíamos hablar, junto a la esfera púbica "física", también de una "esfera pública islámica virtual", tal y como teoriza el investigador Salvatore Madonia[11], favorecida por el desarrollo de los nuevos medios de comunicación: un islam virtual mayoritariamente construido y consumido por musulmanes en Occidente y que se comporta como un auténtico islam transnacional que se manifiesta en los movimientos migratorios, en la constitución de un marco de referencia y de debate islámico que constituye un proceso de adaptación a las normas, valores y leyes por parte de los musulmanes de occidente tutelado por autoridades islámicas tanto de países islámicos como de organismos paneuropeos, como el Consejo Europeo de Fetuas e Investigaciones (https://www.e-cfr.org/).

La sociedad española, en general, sigue identificando el islam con la emigración, cuando, en realidad, de los casi 2 millones de musulmanes que hay en España actualmente, 800.000 son ciudadanos españoles bien por nacimiento bien por adquisición de nacionalidad. Y mientras tanto, estamos enviando mensajes contradictorios a los ciudadanos musulmanes, ya que, por un lado, pedimos "participación" ciudadana como respuesta a cualquier atentado en el que aparezcan referencias al islam, porque queremos ver "al buen musulmán" y les pedimos "visibilidad", pero cuando lo hacen todo son problemas como el *burka*, *burkini, el niqab*, la educación islámica, los símbolos religiosos en el espacio público…; y por otro lado, con el instrumento de la islamofobia, el racismo y la rumorología les estamos desterrando, estamos ejerciendo con ellos el *takfir*, les estamos excluyendo de la "ciudadanía", de la "sociedad", ese concepto en el que queremos que se "integre"; les estamos excluyendo de nuestras ciudades, los mandamos a polígonos del extrarradio a que levanten allí sus mezquitas, a las que ponemos obstáculos para que se abran, obstáculos que vemos en la

[10] https://www.elespanol.com/reportajes/grandes-historias/20160819/148985919_0.html

[11] Madonia, Salvatore. "Islam transnacional y nuevos espacios de libertad religiosa: Las redes sociales en la construcción de una identidad hispano-musulmana", en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 16, 2014.

rumorología difundida alrededor de la apertura de un espacio para los ritos islámicos.[12]

La visibilización de las comunidades musulmanas conllevan eso mismo, la aparición de discursos de odio, reflejo del miedo al otro, del miedo a la diferencia. Un miedo alimentado también por rumores y por desinformación. La encuesta de percepción de IPSOS 2016 pone de manifiesto que las sociedades europeas estiman un porcentaje de musulmanes muy superior al real. En el caso español, creemos que los musulmanes son el 14% de la población cuando en realidad son el 2,1%. La sociedad francesa, según este estudio, es la que tiene una percepción más errónea: consideran que 31 de cada 100 habitantes son musulmanes, mientras que la realidad es que son 7,1 de cada 100.[13] Según los últimos datos de la organización *Pew Research*, a finales de 2016 la población musulmana estimada en Europa (que incluye a los 28 más Noruega y Suiza) era de 25,8 millones, es decir un 4,9% de la población.[14]

Claro que, gracias también a la visibilidad de las comunidades musulmanes y su participación en la esfera pública, se están produciendo algunas buenas prácticas y políticas inclusivas. Por ejemplo, el 25 de octubre de 2016 se aprobó por unanimidad en el seno de la Comisión de Derechos Humanos de les Corts Valencianes (el Parlamento de la Comunidad Valenciana) una proposición no de ley contra la islamofobia; el Ayuntamiento de Barcelona ha anunciado que lanzará un plan contra la islamofobia y se personará como acusación en caso de agresión contra una mujer musulmana embarazada; ocho ayuntamientos gallegos se han sumado a una campaña del Observatorio Esculca de Defensa de los Derechos y las Libertades para evitar la estigmatización o discriminación de la comunidad musulmana. Pero en el otro extremo nos encontramos el creciente sesgo islamófobo de líderes políticos de partidos de diferentes ideologías (islamofobia política e institucional) con los que hay permisividad ante sus actuaciones, y con organizaciones que violan libertades y derechos fundamentales lo cual desacredita la calidad democrática de nuestra sociedad e instituciones. Al fin y al cabo, la presencia de comunidades musulmanas en el espacio público español, y europeo, cuestiona las sociedades tal y como se han estructurado y configurado en los últimos siglos y pone de manifiesto nuestras propias contradicciones: una prenda de vestir pone en tela de juicio la libertad de

[12] En marzo de 2016, vecinos de un barrio de Vitoria (País Vasco) buzonearon una carta en la que con la finalidad de paralizar la apertura de una mezquita en la zona se podían leer frases como éstas: "¿se verán nuestros hij@s afectados al bajar a la calle a jugar?" o "Tu vivienda se devaluará. Si precisas venderla ¿tendrás comprador?".

[13] "Peligros de la percepción 2016. Un estudio en 40 países". Disponible en: https://www.ipsos.com/sites/default/files/publication/2016-12/Perils%20of%20Perception.pdf

[14] Pew Research Center, Nov. 29, 2017, "Europe's Growing Muslim Population". Disponible en:http://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/

elección; y los símbolos religiosos en el espacio público cuestionan la "laicidad" de los Estados y la "aconfesionalidad" de los gobiernos.

BIBLIOGRAFÍA

–Aguilera-Carnerero, Carmen y Azeez, Abdul Halik. *Islamophobia in Spain: National Report 2016* , en Enes Bayraklı & Farid Hafez. *European Islamophobia Report 2016,* Istanbul, SETA, 2017.

–Arigita, Elena y Ortega, Rafael. "Los Hermanos Musulmanes en España", en Peter, Frank y Ortega, Rafael (eds.). *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un "islam europeo"*. Barcelona: Bellaterra, 2012, pp. 139-144.

–Arigita, Elena y Ortega, Rafael. "From Syria to Spain: the Rise and Decline of the Muslim Brothers", en Meijer, Roel& Bakker, Edwin (eds.). *The Muslim Brotherhood in Europe*. London: Hurst&Company, 2012, pp. 189-208.

–Corpas Aguirre, Mª de los Ángeles*. Las comunidades islámicas en la España actual (1960-2008). Génesis e institucionalización de una minoría de referencia.* UNED, 2010.

–Kettani, Ali. *El resurgir del islam en Al-Ándalus*. Barcelona: Abadia editores, 2012.

–López Barrios, Francisco y Haguerty, Miguel José. *Murieron para vivir*. Barcelona: Argos Vergara, 1983.

–Madonia, Salvatore. "Islam transnacional y nuevos espacios de libertad religiosa: Las redes sociales en la construcción de una identidad hispano-musulmana", en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 16, 2014.

–Moreras, Jordi y Tarrés, Sol. "El desarrollo de la doctrina salafí en España", en Peter, Frank y Ortega, Rafael (eds.). *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un "islam europeo".* Barcelona: Bellaterra, 2012, pp. 219-223.

–Orozco de la Torre, Olivia y Alonso García, Gabriel (eds.). El islam y los musulmanes hoy. Dimensión internacional y relaciones con España. *Cuadernos de la Escuela Diplomática*, nº 48, 2013. [Disponible en:

http://www.exteriores.gob.es/Portal/es/Ministerio/EscuelaDiplomatica/Documents/el_islam_y_los_musulmanes_hoy%2048.pdf

–Peter, Frank y Ortega, Rafael (eds*.). Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un "islam europeo"*. Barcelona: Bellaterra, 2012.

–Pew Research Center, Nov. 29, 2017, "Europe's Growing Muslim Population". [Disponible en:

http://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/

–Planet Contreras, Ana I.. "La organización del islam en España", en Orozco de la Torre, Olivia y Alonso García, Gabriel (eds.). El islam y los musulmanes hoy. Dimensión internacional y relaciones con España. *Cuadernos de la Escuela Diplomática*, nº 48, págs. 265-280.

–"I Feria Musulmana de España". [Disponible en: en https://www.webislam.com/noticias/55035-si_feria_musulmana_de_espana.html

–Salvatore, Armando. "Movimientos islámicos, idea de lo "público" y el nudo de la sociedad civil", en *Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, (2005). [Disponible en: http://www.juragentium.org/topics/islam/es/salvator.htm#*

–*Informe anual. Islamofobia en España 2016.* [Disponible en:

http://plataformaciudadanacontralaislamofobia.org/wp-content/uploads/2017/04/Informe-sobre-la-islamofobia-en-Espa%C3%B1a-2016.pdf

–"Peligros de la percepción 2016. Un estudio en 40 países" [Disponible en:

https://www.ipsos.com/sites/default/files/publication/2016-12/Perils%20of%20Perception.pdf

–*Islamophobia. A challenge For Us All. Report of The Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia*. The Runnymede Trust, 1997.

MARRUECOS Y ESPAÑA HISTORIA Y PRESENTE DEL ESTATUTO JURIDICO DE LOS CREYENTES DE LAS RELIGIONES MINORITARIAS

Ángel Reina AGUILAR

University of Seville Faculty of Philology

angel.reina@juntadeandalucia.es

ABSTRACT

The present study focuses on the legal regulation of personal law for muslim and jewish individuals in the Kingdom of Castilla and for christians and jewish in Al-Andalus during XII and XIII centuries. Visigothic Kingdom had only regulated the personal status of jewish and christian heretics; however, after 711 A.D, the religious context drastically changed and became more diverse. Christian kingdoms had to manage the presence of muslims and jewish in their territories, while muslim Al-Andalus set up Maliki's fiqh regulation to non-muslim inhabitants. This study also aims to find traces of this situation in current legal system of Morocco and Spain. Methodology: comparison between law status of believers of non-official religions in christian kingdoms and muslim Al-Andalus: clothing, right of assembly, cult tolerance, tax regime, marriage, etc.). Objective: to elucidate how tolerant these societies were, according to their historical context, and to investigate its influence on the problematic relationship between Occident and Islam in both sides of the Strait of Gibraltar. I find preferable the word 'Occident', since from Spanish point of view, catholic point of view is not the main one.

Key words:

Religious tolerance, personal law, comparative law, law history.

Encuentro Histórico.

A partir del siglo VIII, será testigo la Península Ibérica de la coexistencia de tres religiones[11]; cada entidad política habrá de regular la presencia de

1 Acerca de la situación de la Península Ibérica en el siglo VIII hay una enorme cantidad de bibliografía, de la que podríamos destacar en los últimos tiempos: Manzano, E., *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelona,

fieles de otras confesiones, en muchas ocasiones, fieles de una religión contra la que se combate militarmente. El islam conquistó el Reino Visigodo, que, tras la conversión de Recaredo[22] desde el arrianismo, era oficialmente católico y donde convivían unas comunidades judías, más o menos importantes.

Los judíos al final del Reino de Toledo[33]:

Su estatuto jurídico estaba definido en el *Liber Iudiciorum* o Fuero Juzgo[44] en su Libro XII. Tenían prohibido celebrar sus cultos, casarse según su rito, la circuncisión, la pureza alimenticia y testificar contra cristianos (título I, V-IX). En el apartado XV se castigaban a los cristianos que ampararan a los judíos y eran penados con la confiscación de todos sus bienes aquellos que se convirtieran al judaísmo. Como se puede observar, la religión del Reino era la Católica y aquellos fieles de otras confesiones eran mirados con recelo y se les imponía cargas legales y restricciones específicas. Por supuesto, la apostasía estaba fuertemente castigada.

La entrada de las tropas de Ṭāriq b. Zyād introdujo una nueva religión que, además, se convirtió en hegemónica, aunque no mayoritaria hasta el siglo XI, en gran parte del territorio: el islam. Muy pronto, la escuela malikí adquirió el rango de oficial con la llegada al poder de la dinastía omeya[55]. Los jurisconsultos malikíes aplicarán unas normas similares, casi idénticas, a las de las otras corrientes musulmanas suníes.

Podríamos decir, utilizando una terminología actual, que todos los entes políticos de la época eran confesionales, pero la relación entre poder y religión en el medievo era refractaria a las modernas concepciones sobre separación entre estado y religión o incluso al mismo concepto de estado (la comunidad judía fue la única que no fue oficial en ninguno de los reinos). El hombre de la época tenía una visión unitaria de su ser íntimamente trascendente, aunque esta cuestión escapa del presente análisis.

Crítica, 2006; García Moreno, L.A., *España 702-719: la conquista musulmana*, Sevilla, Universidad, 2013.

2 Hasta la unificación jurídica efectuada por Rescesvinto, la comunidad goda y la hispanorromana tenían prohibido casarse entre sí. Glick, Thomas F. Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250). Alianza Editorial (1997), P. 36.

3 Suárez Bilbao, Fernando. El fuero judiego en la España Cristiana. Las fuentes jurídicas siglos V-XV. Dykinson (2000). 43 y ss.

4 Se ha utilizado la siguiente edición de esta compilación legal: Real Academia (1815). Fuero Juzgo en Latín y Castellano. Retrieved September ,9 2016. Desde https://books.google.es/books/about/Fuero_juzgo_en_lat%C3%Adn_y_castellano.html?hl=es&id=FrwGAAAAQAAJ. P. 444 y ss.

5 Las fuentes demuestran este papel casi exclusivo de los seguidores Malik Bin Anas. Entre otras muchas, podemos citar:

إبن خلدون. مقدمة. المكتبة العصرية. تحقيق الأستاذ درويش الجويدة. ص 420.

الحميدي(.جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس. الهيئة المصرية العامة للكتاب (2008). ص. 218.

Cruz Hernández, Miguel (1996). El Islam de Al-Ándalus. Historia y estructura de su realidad social. Agencia Española de Cooperación Internacional. Madrid. P. 118.

A grandes rasgos, la legislación aplicable a los no musulmanes se podría sintetizar en los siguientes puntos[66]:

- Gran parte de la relación entre los conquistadores y la población hisponorromana cristiana o las comunidades judías fue pactada. El régimen de algunos territorios conquistados por la fuerza de las armas (عنوة) fue definiéndose por las autoridades musulmanes sobre la base de las disposiciones que los juristas extraían de las fuentes jurídicas que conformarán la sharia. En cualquier caso, no existe certeza histórica que nos ayude a clasificar estas regiones[77]. Famoso es el Tratado de Teodomiro[88]. Mediante estas capitulaciones (صلح), estas comunidades tenían cierta autonomía para regir su vida: matrimonio, herencia, pleitos entre sus miembros, etc. Habría que concluir que cualquier conflicto entre comunidades, o entre miembros de dos distintas, se resolvía por las autoridades musulmanas aplicando la ley islámica.

- En consecuencia, existían diversos ordenamientos jurídicos aplicados simultáneamente en una sociedad fragmentada confesionalmente: los musulmanes se regían por los preceptos islámicos según la escuela malikí, que, a su vez, era la preeminente y establecía la solución en caso de conflicto normativo entre los diferentes sistemas legales coexistentes; los cristianos, en principio, dirimían sus disputas según el Fuero Juzgo, mientras que los judíos acudían a la Torah, el Talmud y la Mishna.[99] Las fuentes jurídicas, al parecer, evidencian un gran desconocimiento e indiferencia ante las normas que las demás comunidades aplicaban.

- El poder se encontraba monopolizado por los musulmanes; incluso durante el Califato de Córdoba, el gobernante se arrogó el título de (أمير المؤمنين) príncipe o comendador de los creyentes[1010]. Los fieles de otras confesiones, según la inclinación del detentador del poder, podían actuar como consejeros, de lo cual tenemos algunos ejemplos históricos.

- Judíos y cristianos habrían de pagar dos tipos de impuestos: uno personal, cuyo sujeto pasivo era el varón libre adulto (جزية) y el otro que gravaba la propiedad de bienes inmuebles (خراج). Se podía entender como la

---

6 Este apartado ha sido sintetizado a partir de la información extraída de las siguientes fuentes:
محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد. بداية المجتهد و نهاية المقتصد. راجعان عبد الحليم محمد عبد الحليم و عبد الرحمن حسين محمود. دار التراث العربي مؤسسة التاريخ العربي. بيروت. (1992). م 1 ص 493 و ما بعد.
Fierro, M and Tolan, J. Editors. The legal status of dimmies in the islamic west (second/eighth-nineth/fifteenth centurys). Brepols. 2013.

7 Franco-Sánchez, F (2001). La Conquista musulmana del Mágreb y Al-Andalus, según las crónicas mozárabes. P 10. Dialnet. Retrieved November 22 2016, from http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/25131

8 Franco-Sánchez, F., "El tratado de Teodomiro en su contexto histórico y paleográfico", *eHumanista/IVITRA*, 5 (2014), pp. 312-348

9 Goldstein, M. Derecho hebreo a través de la Biblia y el Talmud. Atalaya. Buenos Aires (1947). P. 30 y ss.

10 Hay que mencionar el momento en que se produce y el estudio principal sobre el paso del emirato al califato: Fierro, M., *Abderrahman III y el califato omeya de Córdoba*, San Sebastián, Nerea, 2011

contrapartida por el respeto a su fe y en pago de las obligaciones asumidas por el poder: protección de los mismos ante ataques externos, etc. Igualmente, desde el punto de vista de la época, tenía implícita una posición de subordinación ante el musulmán[1111].

- Se respetaron los lugares de cultos existentes. La creación de nuevos centros parece, según las fuentes, muy restringida[1212]. Se trata de una cuestión muy ligada a la mayor o menor permisividad por parte de las autoridades en cada coyuntura histórica; no fue igual durante el Emirato, el Califato, Reinos de Taifas, Almorávides, Almohade o el Reino Nazarí de Granada.

- La división de la población en función de la religión a la que pertenecía se manifestaba en varios aspectos: prohibición de heredar entre miembros de creyentes de distinta fe, imposición de ciertas normas de vestimenta para hacer pública la pertenencia a la misma. [1313]

- Los matrimonios mixtos se regían por el Derecho islámico que permite a los hombres desposar a mujeres de las *religiones del libro*.

Al objeto de comparar esta regulación con la presente al otro lado de la inestable frontera con los reinos cristianos de la península, me ceñiré a lo establecido en las Partidas, colección de leyes promulgadas por el Rey Alfonso X de Castilla, en el siglo XIII, cuando en la Península la ley islámica se vía limitada al Reino Nazarí de Granada. El espacio de esta ponencia no es suficiente para analizar los diversos fueros otorgados a diversas localidades. Además, ofrece la ventaja de cierta sistematización de las diversas reglamentaciones. A las comunidades judías y musulmanas se dedican los libros XXIV y XXV de la Partida VII y última[1414].

En cuanto a los judíos cabría destacar:

- Se tiene una visión especialmente negativa de los mismos, pues la Ley I del título los define como “del linaje de aquellos que crucificaron a nuestro Señor Jesucristo”.

- Se les imponen diversas prohibiciones: no salir de sus barrios el día del Viernes Santo, no ostentar cargos que supongan la posibilidad de apremiar a los cristianos, etc.

---

11 مالك بن أنس. المواطأ. د. محمود بن الجميل. دار البيان الحديثة. القاهرة (2001). ص 170. "...إنما وُضعت على أهل الكتاب صغاراً لهم..."

12 أبي عباس أحمد بن يحي الونشريسي. المعار المعربو الجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا و الأندلس و المغرب.وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية المغربية. 1981. ج 2. ص 245 و ما بعد.

Desde el comienzo de Abderrahman I hasta Muhammad I fue más o menos fácil, con este último emir comenzó la destrucción de templos cristianos nuevos por parte de autoridades islámicas. Tanto almorávides como sobre todo almohades buscaron eliminar la presencia cristiana en al-Andalus. Cfr. Serrano, D., “Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 2 (1991), pp. 163-182.

13 Ibíd. nota 4.

14 Real Academia de la Historia 1807. Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio. Tomo III. Páginas 669 y ss.

- Pueden mantener las sinagogas preexistentes, que deberán ser respetadas, pero no crear nuevas. Ley IV.
- Se ha de respetar la festividad del sábado. Ley V.
- Se prevén castigos para los cristianos que se convirtieren al judaísmo: pena de muerte y confiscación de bienes. Ley VII.
- Se les prohíben las relaciones sexuales, legales o no, con cristianas y tener siervos cristianos a su servicio. Leyes IX y X.
- Por último, tendrán que disponer de alguna señal distintiva, para que sean conocidos por el común de las gentes. Ley XI.

Por lo que a los musulmanes se refiere, y bajo el epígrafe del Título XXV *de los moros*, se establecen las siguientes normas:

- Se tiene una visión contraria a la fe islámica; como la de los judíos, al igual que la opinión que estos y aquellos tenían de la fe cristiana. Preámbulo del capítulo ("*su ley es como denuesto de Dios*").
- Su régimen es similar al de los hebreos, aunque "*en villas de cristianos non deben haber los moros mezquitas, nin facer públicamente sacrificios*...". Ley I.
- Se insta a la conversión de los musulmanes a la fe de Cristo, pero con buenas palabras y sin el uso de la fuerza. Ley II.
- El cristiano que se convirtiera al islam sufría la pena de muerte. Ley IV.
- Igualmente, se prevé el castigo de la lapidación para los musulmanes que yacieran con cristianas. Ley X.

Por último, los herejes son tratados con especial dureza, incapacitados para cualquier dignidad y cargo público, incapacidad para heredar, y, bajo determinadas condiciones, penados con la hoguera. Título XXVI.

Conclusiones:

- La reglamentación de la presencia de fieles de una fe distinta a la propia del poder reinante es muy similar a ambos lados de la frontera. Una religión oficial, cuyos fieles tienen un estatus privilegiado frente a los otros, quienes son tolerados a cambio de no obstaculizar el funcionamiento de la sociedad de creyentes.
- A los herejes, aquellos que reniegan de la propia religión, se les aplicaba la pena capital con independencia del lado de la frontera en el que nos encontremos. La apostasía eran un crimen tipificado por todos los ordenamientos aplicables en el territorio peninsular[1515].
- La imposibilidad para heredar entre miembros de distintas confesiones.

---

15 Ibíd nota 4. ابن رشد. م2 ص 593 y nota 10.

- Los matrimonios mixtos están severamente prohibidos, salvo lo previsto por la ley islámica en cuanto a los matrimonios de hombres musulmanes con mujeres creyentes de las religiones del libro.

Tras el año 1492, España alcanza la unidad territorial, que será la actual después de la incorporación del Reino de Navarra, a principios del siglo XVI[1616]. El período de tiempo comprendido entre los siglos XV y finales del XIX se caracteriza, en la materia que nos atañe, por una casi total desvinculación entre ambas orillas del Estrecho de Gibraltar; tanto Marruecos como España poseen una población muy homogénea desde el punto de vista religioso; la regulación del régimen jurídico de comunidades creyentes distintas de la oficial, deja de tener un papel destacado. El espacio disponible imposibilita un estudio detallado de la materia.[1717]

Será a partir de finales del siglo XX el momento en el que ambos estados se verán obligados a prestar un especial interés en regular la convivencia de comunidades diferentes en sus territorios: el caso de la orilla sur, por los protectorados francés y español que implican el asentamiento de súbditos de estos países en su suelo; en la orilla norte, la emigración magrebí provoca la proliferación de comunidades musulmanas.[1818]

En la Actualidad.

España y Marruecos.

El Reino de España.

Regulación constitucional.

En España, el artículo 16, dedicado la libertad ideológica y de culto, en su apartado tercero, proclama: ·*Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones*·[1919]. Este artículo, en su párrafo primero, proclama la libertad de culto de los individuos y las comunidades.

Nos encontramos un ejemplo de estado aconfesional frente a otro cuya religión oficial es el islam[2020]. Sin entrar en la cuestión de la efectiva protección jurídica constitucional, la libertad religiosa es reconocida; se

---

16 Pérez, J., *La España de los Reyes Católicos*, Madrid, Nerea, 2002; Suárez, L., *Los Reyes Católicos. El camino hacia Europa*. Madrid, Rialp, 1990.

17 Powers, David S. Law, society and culture in the maghrib, 1300-1500. Cambridge Univerisity Press. 2001.

18 Según datos del Instituto Nacional de Estadística, en 2016, unos setecientos cincuenta mil marroquíes tenían el certificado de registro en vigor o eran titulares de la tarjeta de residencia. Estos datos ignoran la inmigración ilegal. http://extranjeros.empleo.gob.es/es/Estadisticas/operaciones/con-certificado/index.html

19 Constitución Española. Retrieved April ,2 2017 from *https://www.boe.es/legislacion/documentos/ConstitucionCASTELLANO.pdf*

20 Derecho Eclesiástico del Estado (manual). Tirant lo Blanc. Valencia 2016.P 86 y ss. Catalá Rubio, S. El Dº a la libertad religiosa en el gran Magreb. Comares (2010). P. 11. Realmente, un análisis sobre los derechos humanos en general; su análisis es anterior a la proclamación de la nueva constitución de 2011.

afirma el derecho del individuo a profesar y practicar la creencia que estime oportuna. España, con la Constitución de 1978, se transforma en un estado sin religión oficial, aunque la polémica sobre la laicidad o aconfesionalidad del estado se encuentra en un punto álgido, entre una creciente animadversión contra la Iglesia católica. Mientras, el Reino de Marruecos mantiene una religión como la esencial de su estructura jurídica básica.

Regulación Pactada.

Se encuentra en vigor el Concordato con la Santa Sede de 1976, con categoría de tratado internacional, según lo dispuesto en el artículo 93 y siguientes de la Constitución[21][21].

España ha firmado diversos pactos con entidades a las que se considera representantes de las distintas creencias, con el único requisito de su inscripción en un registro oficial[22][22]. Dichos acuerdos han sido incorporados al Ordenamiento jurídico español a través de igual número de leyes ordinarias[23][23]. El Concordato[24][24], por ser anterior y tener un recorrido histórico que sirve de referencia, ha sido el modelo para los pactos.

Por lo que al objeto de esta presentación se refiere, estos acuerdos influyen en el estatuto personal de los creyentes en los siguientes aspectos:

1. Se reconoce efectos civiles al matrimonio celebrado según la normas de Derecho Canónico[25][25], al celebrado según la propia normativa formal israelita ante los ministros de culto de la Comunidades pertenecientes a la Federación de Comunidades Israelitas de España (el pleno reconocimiento requiere la inscripción en el registro civil)[26][26], se atribuye efectos civiles al matrimonio celebrado según la forma religiosa establecida en la ley

---

21 Ibíd. nota 14.

22 Ley Orgánica de Libertad religiosa. Retrieved March 17 2017 from https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1980-15955

23 Ley 24/1992, de 10 de noviembre. por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de entidades Religiosas Evangélicas de España, Ley 25/1992.de 10 de noviembre. por la que se apruebe el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Comunidades Israelitas de España; por último, Ley 26/1992. de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España. B.O.E. n.º 272 de 12 de noviembre de 1992, páginas 38211-38217. Quien desee una mayor información sobre el proceso negociador, puede acudir a la siguiente monografía: Fernández-Coronado González, A. Estado y Confesiones religiosas: un nuevo modelo de relación. Editorial Civitas. Madrid 1995.

24 I. Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos jurídicos II. Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre enseñanza y asuntos culturales III. Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede sobre la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y el servicio militar de clérigos y religiosos Anexo I Anexo II IV. Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos económicos. Retrieved April 4 2017 from http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_segst_19790103_santa-sede-spagna_sp.html

25 Ibíd nota 19. Artículo VI.

26 Ley 25/1992.de 10 de noviembre. por la que se apruebe el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Comunidades Israelitas de España. Artículo 7.

islámica[27][27], desde el momento de su celebración, si los contrayentes reúnen los requisitos de capacidad exigidos por el Código Civil (queda excluida la poligamia) y ante los ministros de las Iglesias pertenecientes a la Federación de Entidades Evangélicas de España[28][28].

La doctrina civilista mayoritaria, sobre la base de estos acuerdos y lo establecido en el Código Civil, considera que el sistema español matrimonial es único aunque se admite su celebración en distintas formas[29][29]. En este apartado, a diferencia de las otras confesiones, el estado reconoce las resoluciones de los tribunales eclesiásticos sobre nulidad matrimonial.

2. En cuanto a los lugares de culto, se establece unas garantías comunes: inviolabilidad, prevenciones para el caso de expropiación, necesidad de desacralización para su demolición (no incluido en el acuerdo con la comunidad islámica), derechos a lugares propios para los enterramientos (únicamente para las comunidades judía y musulmana)[30][30].

3. Se establecen exenciones fiscales para determinados bienes y actos jurídicos de las cuatro confesiones[31][31].

- La Iglesia católica disfruta de exención total de la imposición sobre bienes inmuebles para templos, capillas destinados al culto y edificios anejos, residencias de obispos, canónigos y sacerdotes con cura de almas, oficinas de la Curia diocesana, seminarios; exención sobre el Impuesto de Sucesiones y donaciones y contribuciones especiales y otras de menor entidad[32][32].

- Las Iglesias pertenecientes a la FEREDE (Evangélicas) estarán exentas (con los requisitos señalados): A) Del impuesto sobre Bienes Inmuebles y de las contribuciones especiales que, en su caso, correspondan. B) El Impuesto sobre Sociedades, en los términos previstos en los números dos y tres del articulo 5 de la Ley 61/1978 de 27 de diciembre. reguladora de aquel. C) el Impuesto sobre Transmisiones Patrimoniales y Actos Jurídicos Documentados, siempre que los respectivos bienes o derechos adquiridos se destinen al culto o al ejercicio de la caridad, en los términos establecidos en la normativa aplicable.

- Las exenciones de las que se beneficia las comunidades israelitas e islámica son casi idénticas a las de los evangélicos.

4. También se establecen medidas comunes para los ministros de las tres confesiones con las que el estado ha firmado un acuerdo, regulado en el

---

27 Ley 26/1992. de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España. Artículo 7.

28 Ley 26/1992. de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España. Artículo 7.

29 López, A.M., Montes, V.L. Roca, E. Derecho de Familia. Tirant lo Blanc. Valencia 1997. 3ª Edición. P. 57.

30 Ibíd nota 18. Artículos 2.

31 Ibíd nota 18. Artículos 11 de las tres leyes.

32 Ibíd nota 19. Artículo III, Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos económicos.

artículo 4 de las tres normas. La regulación para la Iglesia católica es muy similar.

5. De igual manera, se ha procedido con la enseñanza del contenido de las religiones dentro del sistema educativo español, al cual está dedicado el artículo 10 de las leyes, como ejemplo, se transcribe lo dispuesto en el artículo 10 de la Ley 26/1992, de 10 de noviembre: *1. A fin de dar efectividad a lo dispuesto en el articulo 27.3 de la Constitución, así como en la Ley Orgánica 8/1985, de 3 de julio, Reguladora del Derecho a la Educación, y en la Ley Orgánica 11/990, de 3 de octubre, de Ordenación General del Sistema Educativo, se garantiza a los alumnos musulmanes, a sus padres y a los órganos escolares de gobierno que lo soliciten, el ejercicio del derecho de los primeros a recibir enseñanza religiosa islámica en los centros docentes públicos y privados concertados. siempre que, en cuanto a estos últimos, el ejercicio de aquel derecho no entre en contradicción con el carácter propio del centro, en los niveles de educación infantil, educación primaria y educación secundaria. 2. La enseñanza religiosa islámica será impartida por profesores designados por la Comunidades pertenecientes a la «Comisión Islámica de España». con la conformidad de la Federación a la que pertenezcan. 3. Los contenidos de la enseñanza religiosa islámica. así como los libros de texto relativos a la misma, serán proporcionados por las Comunidades respectivas, con la conformidad de la «Comisión Islámica de España». 4. Los centros docentes públicos y los privados concertados a que se hace referencia en el número 1 de este artículo. deberán facilitar los locales adecuados para el ejercicio del derecho que en este articulo se regula, sin que pueda perjudicar el desenvolvimiento de las actividades lectivas. 5. La «Comisión Islámica de España», así como sus Comunidades miembros, podrán organizar cursos de enseñanza religiosa en los centros universitarios públicos, pudiendo utilizar los locales Y medios de los mismos. de acuerdo con las autoridades académicas. 6. La Comisión Islámica de España, así como las Comunidades pertenecientes a la misma. podrán establecer y dirigir centros docentes de los niveles educativos que se mencionan en el número 1 de este artículo. así como Universidades y Centros de Formación Islámica con sometimiento a la legislación general vigente en la materia*. En cuanto al Concordato, se precisa más, en especial en todo lo relativo a los centros educativos propios, tradicionales en el país.

6. Por último, se hace mención a otras dimensiones menos relevantes: asistencia religiosa a militares, presos, derecho al descanso de los trabajadores musulmanes, judíos y evangélicos en sus fiestas religiosas, pureza alimentaria y la colaboración en la conservación y fomento del patrimonio cultural[3333]; estas dos últimas disposiciones están ausentes en el acuerdo con las iglesias evangélicas, porque no tienen limitaciones sobre alimentación ni un patrimonio histórico en suelo español.

33 Artículos 8, 9, 12, 13 y 14 de las leyes.

Otras disposiciones

1. La normas sobre la herencia, en España, como estado aconfesional, viene determinada por la nacionalidad de la persona y no por su religión[3434]. Ninguno de los acuerdos, ni el Concordato, establece disposición alguna sobre la materia. Un ciudadano marroquí musulmán, en este caso, atendiendo únicamente al tenor literal de la norma civil, sería inhábil para heredar de un no musulmán, o viceversa[3535]. En España, existe algún pronunciamiento judicial que considera contrario al Orden público español y, por consiguiente, inaplicable en nuestro territorio la disposición que instaura esa prohibición. El fundamento jurídico radica en el artículo 14 de la Constitución Española: "Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social". Se trata de una cuestión de Derecho internacional privado que necesitaría un estudio en profundidad, dada su transcendencia para parte de la población y su incidencia en las relaciones interreligiosas[3636].

2. El libre ejercicio del culto religioso y los lugares del mismo se encuentra protegido por el Código Penal (artículos 522-526)[3737], el cual tipifica como delito las siguientes conductas: impedir a un miembro o miembros de una confesión religiosa practicar los actos propios de las creencias que profesen, o asistir a los mismos, forzar a otro u otros a practicar o concurrir a actos de culto o ritos, o a realizar actos reveladores de profesar o no profesar una religión, o a mudar la que profesen, ejecutar actos de profanación en ofensa de los sentimientos religiosos legalmente tutelados, etc.

3. La Televisión pública española ofrece en su programación espacios cedidos a las confesiones evangélicas, musulmanas y judía. Asimismo, los católicos dispones de espacios y de la retransmisión de la eucaristía dominical y otros actos; en conjunto, la programación es de mayor duración, reflejo de la composición social del país, donde el Catolicismo es la confesión mayoritaria.

4. No sería correcto rematar este apartado sin reseñar el artículo 22 del Código Civil: ***1.*** *Para la concesión de la nacionalidad por residencia se*

---

34 *Artículo 9 Código Civil. Retrieved April 21 2017 from* http://noticias.juridicas.com/base_datos/Privado/cc.tp.html#c4 : **1.** La ley personal correspondiente a las personas físicas es la determinada por su nacionalidad. Dicha ley regirá la capacidad y el estado civil, los derechos y deberes de familia y la sucesión por causa de muerte. El cambio de ley personal no afectará a la mayoría de edad adquirida de conformidad con la ley personal anterior.

35 مدونة الأسرة، مادة332 الجريدة الرسمية. 5 فبراير 2004

36 Sobre esta cuestión, consúltese http://www.google.es/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0ahUKEwj0t8CbkbXTAhUEvxQKHYwdDLsQFggpMAE&url=http%3A%2F%2Fwww.migrarconderechos.es%2Ffile%2F57251%3Bjsessionid%3DC37E097CDC140FCFF10A3696D68C6A97&usg=AFQjCNEE1Ixpa7H8gFgtTBnIdBEARZq0TQ

37 http://noticias.juridicas.com/base_datos/Penal/lo10-1995.l2t21.html#c4s2

requiere que ésta haya durado diez años. Serán suficientes cinco años para los que hayan obtenido la condición de refugiado y dos años cuando se trate de nacionales de origen de países iberoamericanos, Andorra, Filipinas, Guinea Ecuatorial o Portugal o de ***sefardíes****.* El requisito de residencia habitual, de diez años, para la concesión de la nacionalidad española se reduce a dos años para el caso de los judíos descendientes de quienes fueron expulsados de la Península por los Reyes Católicos. No ocurre lo mismo con los *andalusíes*. En mi opinión, la razón de este privilegio para la comunidad israelita tiene dos razones principales: una mera cuestión numérica (el conjunto de todos los sefardíes, aun en el caso de que todos solicitaran la nacionalidad española, no supondría una modificación demográfica radical, como hubiera ocurrido si se hubiera extendido a los *andalusíes*); en segundo lugar, el aspecto cultural, pues la comunidad sefardí ha mantenido la raíz cultural española, en especial, el idioma castellano.

EL Reino de Marruecos.

Regulación constitucional.

Para el presente estudio, se ha dispuesto, por razones obvias, de una menor documentación sobre el país vecino, especialmente, en lo que a la práctica judicial se refiere; en contrapartida, sí ha sido posible acceder a la legislación básica, al objeto de su comparación con el régimen español.

En Marruecos, la Constitución, en su preámbulo, el cual forma parte indivisible de la misma, se afirma:

"المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة متشبثة بوحدتها الوطنية و الترابية، و بصيانة تلاحم و تنوع مقومات هويتها الوطنية الموحدة بإنصهار كل مكوناتها، العربية ، الإسلامية، و الأمازيغية، و العبرية و المتوسطية. كما أن الهوية المغربية تتميز بتوا الدين الإسلامي مكانة الصدارة فيها، و ذلك في ظل تشبث الشعب المغربي بقيم الإنفتاح و الإعتدال و التسامح و الحوار، و التسامح بين الثقافات و الحضارات و الإنسانية جمعاء[38].

En su artículo 3 remarca el carácter confesional del estado:

الإسلام دين الدولة، و الدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية.

Según lo dispuesto por el artículo 41, el jefe del estado ostenta la más alta dignidad religiosa islámica de la nación:

الملك أمير المؤمنين و حامي الملة و الدين و الضامن لحرية ممارسة الشؤون الدينية.

Este artículo prevé un Consejo, presidido por el monarca, como superior órgano del cual emanan los pronunciamientos jurisprudenciales religiosos.

Se establece una reserva de ley para las libertades y derechos fundamentales señalados en el preámbulo y en otros títulos de la Constitución (artículo 71).

A tenor de lo previsto en el artículo 117, el juez es garante de los derechos y libertades de las personas y las entidades.

---

38 المملكة المغربية الأمانة العامة للحكومة (مديرية المطبعة الرسمية) الدستور.
http://www.sgg.gov.ma/arabe/Accueil.aspx

Habría que destacar otros dos órganos constitucionales, cuya función es velar por el respeto de las libertades y derechos fundamentales[3939]:

المجلس الوطني لحقوق الإنسان مؤسسة وطنية تعددية و مستقلة، تتولى النظر في جميع القضايا المتعلقة بدفاع عن حقوق الإنسان و الحريات حمايتها، بضمان ممارستها الكاملة، و النهوض بها بصيانة كرامة و حقوق و حريات و المواطنات و المواطنين، أفراداً و جماعاً، و ذلك في نطاق الحرص التام على إحترام المرجعيات الوطنية و الكونية في هذا المجال.

الوسيط مؤسسة وطنية مستقلة و متخصصة، مهمتها الدفاع عن الحقوق في نطاق العلاقات بين الإدارة و المرتفقين...

La Constitución establece que el Estado, aun confesional musulmán, respeta la libertad religiosa de los individuos y grupos y establece ciertos mecanismos de garantía[4040]. En este marco, debemos intentar aproximarnos a cómo está regulada la vida cotidiana de un no musulmán en el país norteafricano.

مدونة الأسرة

Código de Derecho de Familia

Como en el caso español, los preceptos más íntimamente ligados a la persona, desde el punto de vista civil, son aquellos que reglamentan su propia capacidad jurídica y las relaciones personales y familiares. En el ejemplo marroquí, como en la mayoría de los estados árabes, se ha aprobado una ley específica para estas cuestiones, extrayendo el ámbito civil patrimonial propio de las compilaciones civiles europeas[4141].

Este código de familia, según su artículo segundo, se aplicará, entre otros casos, de la siguiente forma:

4.- العلاقات التي تكون بين مغربيين أحدهما مسلم.

أما اليهود المغاربة فتسري عليهم قواعد الأحوال الشخصية العبرية المغربية.

Entre las prohibiciones para contraer matrimonio, el artículo 39, en su apartado 4º, como es tradicional en la *sharia*, señala:

زواج المسلمة بغير مسلم، و المسلم بغير مسلمة ما لم تكن كتابية.

Esta previsión se completa con la necesidad, estipulada en el artículo 65, de que el expediente matrimonial tramitado ante el órgano judicial competente contenga los siguientes permisos:

زواج معتنقي الإسلام و الأجانب.

En cuanto a la herencia, el artículo 332 es patente:

لا توارث بين المسلم و غير المسلم، لا بين من نفي الشرع في نسبه.

---

39 Ibíd. nota 32 artículo 161.

40 قانون تنظيمي رقم 13.066 المتعلقة بالمحكمة الدستورية

41 El Derecho de familia, al contrario que el relativo a las obligaciones, contratos y derechos reales, en el núcleo de su regulación, siguen los textos jurisprudenciales de las distintas escuelas islámicas.

Derecho Penal

El código penal marroquí castiga las siguientes conductas contra la libertad religiosa:

الفرع 2[42]

في الجرائم المتعلقة بالعبادات

مادة 220

من استعمل العنف أو التهديد لإآراه شخص أو كثر على مباشرة عبادة ما أو على حضورها، أو لمنعهم من ذلك، يعاقب بالحبس من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات و غرامة من مائة إلى خمسمائة درهم.

ويعاقب بنفس العقوبة كل من استعمل وسائل الإغراء لزعزعة عقيدة مسلم أو تحويله إلى ديانة أخرى، و ذلك باستغلال ضعفه أو حاجته إلى المساعدة أو استغلال مؤسسات التعليم أو الصحة أو الملاجئ أو المياتم، و يجوز في حالة الحكم بالمؤاخذة أن يحكم بإغلاق المؤسسة التي استعملت لهذا الغرض، و ذلك إما بصفة نهائية أو لمدة لا تزيد على ثلاث سنوات.

مادة 221

من عطل عمدا مباشرة إحدى العبادات، أو الحفلات الدينية، أو تسبب عمدا في إحداث اضطراب من شأنه الإخلال بهدوئها و وقارها، يعاقب بالحبس من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات و غرامة من مائة إلى

خمسمائة درهم.

مادة 222

كل من عرف باعتناقه الدين الإسلامي، و تجاهر بالإفطار في نهار رمضان، في مكان عمومي، دون عذر شرعي، يعاقب بالحبس من شهر إلى ستة أشهر و غرامة من اثني عشر إلى مائة و عشرين درهما.

39

مادة 223

من تعمد إتلاف بنايات أو آثار أو أي شيء مما يستخدم في عبادة ما، أو خرب ذلك أو لوثه، يعاقب بالحبس من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات و غرامة من مائة إلى خمسمائة درهم.

La legislación penal es muy similar; se castiga el uso de la violencia o la intimidación para obligar a una persona a asistir o dejar de asistir a un culto, impedir dolosamente la realización de cultos o destruir lugares y enseres de los mismos; destaca la condena prevista para el musulmán que rompiere públicamente el ayuno de ramadán. Es una previsión que carece de sentido en un país aconfesional con mayoría católica.

Mención especial merece el tipo definido en el segundo inciso del artículo 220: ·*será castigado con la misma pena todo aquel que utilice medios de atracción y agitación de las creencias de un musulmán o convertirlo a otra religión, y ello aprovechándose de su debilidad y necesidad de ayuda o aprovechándose de instituciones de enseñanza, salud o de refugio u orfanatos; se permite, en caso de sentencia de culpabilidad, fallar con el cierre de la institución que se utilizara para tal fin, con carácter definitivo o por un*

42 http://www.press-maroc.com/t3313-topic قانون العقوبات

período no superior a tres años·. Se establece una tutela coercitiva para evitar la apostasía de los musulmanes de manera indirecta: no se reprime la apostasía en sí misma, sino que el tipo penal se dirige contra la persona que incite a ella[43][43]. Esta cuestión de la apostasía resulta de las más polémicas en todo debate sobre la coexistencia de diversas religiones: desde el punto de vista europeo cristiano, siempre se ha criticado el castigo que se deriva de la labor misionera frente a musulmanes, mientras no sucede lo mismo en sentido contrario[44][44].

En otro título, se tipifica la discriminación con las siguientes palabras:

1- مادة 431

تكون تمييزا كل تفرقة بين الأشخاص الطبيعيين بسبب الأصل الوطني أو الأصل الاجتماعي أو اللون أو الجنس أو الوضعية العائلية أو الحالة الصحية أو الإعاقة أو الرأي السياسي أو الانتماء النقابي أو بسبب الانتماء أو عدم الانتماء الحقيقي أو المفترض لعرق أو لأمة أو لسلالة أو لدين معين.

تكون أيضا تمييزا كل تفرقة بين الأشخاص المعنوية بسبب أصل أعضائها أو بعض أعضائها أو جنسهم أو وضعيتهم العائلية أو حالتهم الصحية أو إعاقتهم أو آرائهم السياسية أو أنشطتهم النقابية أو بسبب انتمائهم أو عدم انتمائهم الحقيقي أو المفترض لعرق أو لأمة أو لسلالة أو لدين معين.

La marginación por las creencias religiosas está sancionada.

CONCLUSIONES

El estatuto jurídico de las fieles de confesiones diferentes a la mayoritaria en las dos orillas del Estrecho de Gibraltar, como cualquier fenómeno humano, presenta diferencias y similitudes y ambas son tributarias de una historia común que, aunque durante la mayoría de los períodos estuviera dominada por un conflicto militar, no ha dejado de ser testigo de una mutua influencia. A grandes rasgos, es factible extraer una serie de notas relevantes para este estudio:

➔ La tolerancia religiosa, en la actualidad, ha reflejado la evolución histórica que ha desembocado en su inclusión en los diversos acuerdos internacionales sobre derechos humanos de carácter universal o regional. Históricamente, tanto en tierras de Al-Andalus como en los Reinos Cristianos se toleraba, aunque casi siempre a regañadientes, la presencia de fieles de otras religiones. Esta situación no fue homogénea durante la Edad Media, hubo fases de auténtico y radical rechazo[45][45]. Hoy, en el núcleo jurídico de ambos estados, se reconoce y protege, como las especificidades que veremos, la libertad religiosa de los individuos y grupos.

➔ Las autoridades, durante la Reconquista, imponían a las comunidades cuyo credo era contrario al de ellas un régimen subordinado como hemos observado: tributos específicos como pago de la tolerancia a su presencia y en contraprestación a su protección, restricciones a la

43 Catalá Rubio, S. El Dº a la libertad religiosa en el gran Magreb. Comares (2010). P. 79 y ss.

44 Por ejemplo esta noticia publicado en El Mundo: http://www.elmundo.es/elmundo/2010/02/05/internacional/1265394063.html

45 Reyes Católicos y Almorávides por ejemplo.

construcción de nuevos lugares de culto, vestimenta distintiva, etc. Estas cortapisas no deben ser entendidas como una auténtica discriminación, concepto que, tras una evolución de siglos, ha cristalizado con las modernas declaraciones sobre derechos humanos. La legislación actual, en principio, proclama una plena igualdad entre los ciudadanos sin tener en cuenta sus creencias religiosas. Ahora bien, tanto España como Marruecos tienen en cuenta la doctrina mayoritaria de su población; no son totalmente neutrales. No obstante, este grado de colaboración o influencia difiere entre los dos continentes:

- España se declara como una nación aconfesional. Ha suscrito un acuerdo con la Santa Sede cuyo contenido es más extenso que el de los acuerdos con las otras confesiones hebrea, evangélica y musulmana. Además, en el marco del artículo 16.3, mantiene una especial relación con la Iglesia Católica, como mayoritaria[46][46] entre los ciudadanos. A modo de modelo, se puede señalar que muchas de las fiestas oficiales en todo el territorio derivan de fiestas católicas: Navidad, Jueves Santo, Viernes Santo, Ascensión de la Virgen, etc. En el ámbito local, también se observa este fenómeno. Las leyes que trasponen al Ordenamiento los acuerdos con las demás confesiones contienen previsiones sobre festividades. Determinas formaciones políticas con representación parlamentaria mantienen una posición contraria a la Iglesia, a la que quieren despojar de toda influencia en la vida pública.

- Marruecos ha optado, manteniendo la tradición en la mayoría de los países islámicos, por constituirse constitucionalmente como un estado confesional, donde el islam es la religión oficial y el jefe del estado con el título de أمين المؤمنين. En este sentido, se mantienen ciertas prohibiciones seculares del *fiqh*: imposibilidad de heredar por parte de un no musulmán de un musulmán o viceversa, prohibición del matrimonio de una musulmana con un no musulmán. No hay que pasar por alto que los cristianos, en caso de estar en posesión de la nacionalidad marroquí, no tienen prevista una regulación específica. Se presupone que los marroquíes profesan el islam[47][47] o el judaísmo, y que los fieles de otras religiones son

---

46 Existen pocos datos oficiales sobre la pertenencia de los ciudadanos a una confesión en concreto; no hay que olvidar que nadie está obligado en España a declarar sus creencias religiosas y existen una tendencia a considerar ese dato como íntimo. Se puede señalar alguna encuesta como la que se encuentra disponible en el Centro de Investigaciones Sociológicas: http://www.cis.es/cis/opencm/ES/1_encuestas/estudios/ver.jsp?estudio=2170

47 Aunque según el tenor literal del artículo 2 de la مدونة الأسرة, haga referencia a la nacionalidad marroquí, la regulación se basa en el Derecho islámico malikí; en principio, según la *sharia*, no sería aplicable en su integridad a los no musulmanes, los cuales están excluidos expresamente en diversos aspectos como el matrimonio de un varón no musulmán y en el caso de la herencia, por ejemplo. La ley que regula la nacionalidad marroquí no exige como requisito expreso la religión musulmana para adquirir la nacionalidad, aunque se tiene en cuenta junto a la ascendencia de un país árabe. En cualquier caso, se trata de una cuestión que precisa un estudio más exhaustivo. Se puede

extranjeros a los que habría que aplicar las normas de Derecho privado internacional.

➔ La apostasía ha desaparecido como delito tipificado en las normas penales de ambas monarquías; Marruecos castiga con penas de cárcel la labor entidades o individuos destinadas a que los musulmanes abracen otra fe. Esta disposición es objeto de controversia en España y otros países cristianos, ante la falta de reciprocidad, pues los musulmanes gozan de plena libertad para difundir e intentar convertir a los nacionales españoles. Se trata de una polémica presente con otros países del mismo credo. Igualmente, se han aprobado artículos específicos destinados a proteger las creencias, cultos y dependencias de las distintas confesiones. Otra cuestión de interés, que se escapa del presente estudio, sería analizar la aplicación práctica de estos preceptos, un asunto de máxima actualidad en España por diversos incidentes contra el culto católico en el territorio nacional.

➔ Por últimos, destaca el reconocimiento a la comunidad judía en ambas naciones: en España como elemento que rebaja el requisito de residencia legal para los judíos sefardíes y, en Marruecos, como componente, aunque no principal, de la identidad nacional constitucionalmente refrendada y reconociendo una ley personal propia en la *mudawanat*.

Debo cerrar este somero recorrido, el cual ha sacrificado la profundidad en aras de una mayor perspectiva histórica, con una reflexión personal. La auténtica tolerancia religiosa únicamente es factible con un prudente y escrupuloso entendimiento de las diferencias más profundas; si no se es plenamente consciente de que, en España, un no musulmán heredaría de un musulmán o que únicamente podrá desposar a una sola mujer, o que un católico tendrá serias dificultades legales para evangelizar en Marruecos, la consecución de un cimiento real para la convivencia y la adopción de acuerdos fructíferos devendría inviable. Una política ilusa sobre una convivencia ideal espontánea que obvie las, a veces muy hondas, desavenencias entre las diferentes religiones estarían abocadas, en mi opinión, al desastre y a crear un clima de mayor desconfianza y conflicto. Nuestra labor ha de ser la de señalar los puntos de fricción y proponer modelos de cohabitación, imprescindible en esta aldea global.

---

consultar esta norma en el siguiente enlace:
http://adala.justice.gov.ma/production/legislation/ar/droitsenfants/CodesetLois/%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86%20%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%86%D8%B3%D9%8A%D8%A9%20%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%BA%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9.htm

İSLAM FELSEFESİNDE BİREYSEL AHLAKİ VE SİVİL BİR TUTUMUN TOPLUMSAL BARIŞA KATKISI

-İbn Bacce'nin Kitâbü Tedbîri'l-Mütevahhid Bağlamında Bir Okuma-

Prof. Dr. Mevlüt UYANIK

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

mevlutuyanik@gmail.com

THE CONTRIBUTION OF INDIVIDUAL MORALITY AND CIVIL ATTITUDE TO SOCIETAL PEACE IN THE CONCEPT OF ISLAMIC PHILOSOPHY

- A Reading In The Context of Ibn Bacce's Book of The Conduct of the Solitary –

Situation. *What is the purpose of man's existence and creation? How have God-Universe-Human relation been fictionalized and explained? In this framework, first of all, how to establish relation between language and thought is explained, then the place of positive sciences is searched which explain how is the God-Universe relation. Then, the establishment of the God-man relation is based on the theology, and the transfer of these theoretical issues to practice is presented in the civil science (in the context of ethics-politics-fiqh-kelam disciplines). Therefore, philosophy and religion are two different modes of expression of the same truth, first of all the theoretical aspects, and second the practical matters is given. The possibility of this put into practice as a form of Medenitü'l-fazıla, or virtuous administration, and the management styles that basic principles are neglected are examined in detail.*

Problem/Question: *From the ancient times it is the basic which is "virtuous society/state". On the other hand if the main and opposition party would do the opposite, what will a person who is getting lonely in the crowd do? It is a fact that we have experienced a significant failure in transforming the society from non-communitarian to governmental organizations after the Fetö structuring, which specifically abused the religious concepts of the July 15, 2016; terrorist coup d'etat. Associations and foundations established because of the lack of membership, the important duties of all the institutions and organizations of the Republic of Turkey given to their own community people as a natural right. It is therefore necessary to emphasize the formation of a religious / Muslim democratic mind that prefers fundamental and natural human rights without resorting to politics and religion, that is to say religious politics, in order to protect itself from the danger of this terrorist attack and the like, in which religious concepts are the main motivation.*

This can be done with developing a new language of religion that emphasizes individual attitudes and moral attitudes. In this context the meaning of the essay is to examine and how was his attitude to out-of-context situation of the socio-political universe of Peripatic/Meşşai philosopher: Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâiğ b. Bacce et-Tücîbî el-Endelüsî es-Sarakustî (ö. 533/1139). The differences of the human rights a person came with and the rights in the context of laws/regulations will be examined in the light of Ibn Bacce's Kitâbü Tedbîri'l-mütevahhid. Especially in 115 July 2016 terrorist attack was about religion, so religional motivation and congregationalism were being used. So, the misuse of religional concepts showed that personal stance and attitude should be studied and based to religion. In this context, the reason to give importance to the Meşşai tradition readings is to get out from the claw of vahdet-i vucud ve vahdet-i şuhud and to get better in personal thought of psychics and metapsychics to see how intellect affects.

Possible Contribution: *If one read philosopher's attitudes and his works while paying attention to anachronism, s/he can fing some solution proposal. With this, a new attitude can be created with become distant from hatred as mind and body. This apolitic attitude is an attitude, so this paper aims to emphasize personal ethics/morality, zuhd and takva should be enough to create public peace and serenity. Additionally this paper will contribute personal and civilian disobeidance thought to be developed for to stop possible injustice and protect basic human rights.*

Keywords: *Religion, Philosophy, Politics, Ibn Bacce, Precaution, Mutevahhid, Individual Morality, , Apolitical and Political Attitude, Individual and Social Peace.*

GİRİŞ

Felsefe, varlık bilgi ve değer ilişkisi üzerine sistematik rasyonel düşünceyi gerektirir. Sistem kuran âlimler de Tanrı ve evren ilişkisinin nasıllığı tabii/pozitif ilimler ile açıklar. Evreni ve insanı niçin yarattığı ile de değer/aksiyoloji boyutu ilgilenir. Örneğin düşünce tarihinde Muallim-i Sani diye nitelendirilen Ebu Nasr el-Farabi, İslam düşüncesinin teşekkülünde temel metin olan "İhsau'l-ulum/*İlimlerin Sayımı*" adlı eserinde, önce dil ve mantık kurgusunu, sonra tabii ilimleri, ardından ilahiyatı ve bu bağlamda medeni/siyaset, fıkıh ve kelamı inceler.[1]

Bu anlamda felsefe ve din, iki farklı yöntemle aynı soru/n/un cevabını arar: "İnsanın varoluş amacı nedir?" İnsanın yaratılış amacı, anlam arayışı nedir sorusu bağlamında, dünyada refah, ahirette felahı sağlayacak temel ilkeleri Allah, Hz. Adem'den itibaren göndermiştir. Farklı zaman ve

[1] Ebu Nasr el-Farabi, İlimlerin Sayımı, Telif ve Tercüme, Aygun Aykol ile Elis yay. Ankara. 2017, s.160-177; "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak Projesinin Hareket Noktası Olarak Farabi ve İhsau'l-Ulum Adlı Eseri" adlı makale, aynı eser, s.54 vd

mekânlarda, farklı dillerde, farklı kavimlere aynı temel ilkeler (Tevhid), peygamberler (nebi/rasül) vasıtasıyla hayata geçirilmiştir. Bu ilkelerde kırılma/tahrif yaşandığı zaman aynı temel ilkeler yeni bir dil ve formla (şeriat) gönderilmiştir. Ed-Din'in uygulanmasına dair son yol ve yöntem de Hz. Muhammed (sav) vasıtasıyla yapılmıştır. İnsanlığın düşünce birikimini inceleyen Müslüman filozoflar, yukarıdaki soru bağlamında, insanın varoluş amacının mutluluğu elde etmek (tahsilu's-saade) olduğunu belirtir. Bunun nihai aşaması ise Rıza-i Bari'yi sağlamak ve en yüce "İyi" olan O'na kavuşmaktır. Bu da teorik bilgilenme (ilme'l-yakin), bunlara uygun davranmak (ayne'l-yakin) ile olur. Bu uyum ise "hakka'l-yakin" aşamasını getirir. Bunun diğer bir ifadesi ise iman, İslam ve ihsan birlikteliğidir. [2]

Kıyamete kadar bir başka peygamber gelmeyeceğine göre bize düşen yaşanan soru/n/lar karşısında temel ilklerimizi hayata uygulayacak yeni yorumlar (içtihatlar) ortaya koymaktır. Bir sistem ilk öncüllerinden hareketle kabul ve/ya reddedildiğinin bilincinde olarak ilk ve temel ilkelerimizi (Kur'an-ı Kerim ve Sünnet) yaşanılan sorunların çözümünde her daim yeniden okumaya ve yorumlamaya tabi tutmak gerekir. Bu durumda şöyle bir soru/n gelirse ne yapacağız: Eğer temel ilkelerinize/öncüllerinize ters düştüğünü düşündüğünüz uygulamalar karşısında ne yapabiliriz? Yönerge ve yönetmelikler ya da yasalarla yaşanan (hukuki) kırılmaların tashihini temel ilkelerimiz bağlamında nasıl yapabileceğiz? Bu çerçevede 28 Şubat 1997 post modern darbe döneminde yaşadığımız sorunlara çözüm ararken, âlimlerimizin kendi dönemlerinde gösterdikleri tavırlara ve tutumlarını inceleyerek bir arayış içinde olduk. [3]

Bu metinde Farabi'nin ahlak ve siyaset alanında çizdiği yolun bir nevi "uzantısı" olan Endülüs medeniyetinin önemli alimlerinden olan Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâiğ b. Bacce et-Tücîbî el-Endelüsî es-Sarakustî el-ilahi (ö. 533/1139) felsefi duruşunu "Kitâbü Tedbîri'l-mütevahhid" adlı risalesini değerlendireceğim. Bu noktada özellikle ismindeki "el-ilahi" terimine dikkat edilmelidir. Çünkü bu niteleme, onun fikirlerindeki "et-tevahhud" ve "el-ittisal" kavramlarını içermektedir. Çünkü İbn Bacce meşşai gelenekten beslenmiştir ama özellikle bu kavramlarını içermektedir.[4] Çünkü

---

[2] Uyanık, Mevlüt Aygün Akyol, İslam Ahlak Felsefesi, Elis yay. Ankara.2013,s.7-10, 19, 28, 45-48,66-68.

[3]Uyanık, Mevlüt, Sivil İtaatsizlik ve Dini Değerler, Elis yay. Ankara.2010; a.mlf, İslam Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik, Hasan el-Basri Örneği, Otorite yay. 3.baskı. İstanbul.2014. Müspet hareket tarzı olarak sivil itaatsizlik, Zaman; 20 Haziran 2010, Pazar http://www.zaman.com.tr/yorum_yorum-prof-dr-mevlut-uyanik-muspet-hareket-tarzi-olarak-sivil-itaatsizlik_997447.html

[4] İbn Bacce, **Tedbîrü'l-mütevahhid"**, ***Resailu İbn Bacce el-İlahiyye*,** **tahkik ve takdim, Macid Fahri,** Daru'n-Nehar, Beyrut, 1991, s.37 vd; İlahi teriminin analizi için bkz. Giriş, s.24,29-32 (eserleri için age, s.9 vd) İbn Bacce, "Yalnız İnsanın Kendini Yönetmesi", İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay. İstanbul.2003,s.419-420; TM; İbn Bacce 'nin daha çok ahlâk ve siyaset felsefesiyle ilgili görüşlerinin yer aldığı en büyük eseridir. Moses Narboni'nin bazı yanlışlıklarla birlikte XIV. yüzyılda İbrânîce olarak özetlediği eser, Edward Pococke tarafından Philosophus Autodidactus başlığını taşıyan bir çalışma içerisinde Latince olarak neşredilmiştir (1671). Buna dayanarak Salomon Munk eseri Fransızca'ya (1859; yeni baskısı, New York 1980),

İbn Bacce meşşai gelenekten beslenmiştir ama özellikle bu kavramsallaştırmasıyla müstakil bir duruşa sahiptir; bu anlamda Batı'da ilk Müslüman filozoftur.[5]

Meşşai geleneğin Greklerden mülhem insanın mutlu olması ancak erdemli bir siyasal yapılanma içinde mümkündür, çünkü karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma burada gerçekleşir. Zoon politikon (*el-madani bi-tab'a*) kavramı bunu ifade eder.[6]

En yüce mükemmellik ancak vatandaşların adalet ve karşılıklı sevgiyle yönetilen ideal devlette elde edilebilir, önermesine katılır, ama erdemsiz yani kusurlu devletlerde kemale erişme ihtimalini mi araştırır? Yoksa O iddia edildiği gibi toplum dışında mutluluğu mu aramaktadır?[7]

İnsanın siyasal toplumsal bir varlık olması, insanın toplum dışında mutluluğu elde etmesine imkân verir mi? Yoksa toplum içinde kalarak bireysel bir içe dönük tutum ile değişim ve dönüşümün imkânı üzerinde mi durmaktadır?

İlim ehli insanlarla birlikte olma ve başka bir ülkeye hicret/göç etme imkânı olmadığı zaman ne yapılacaktır?[8]

David Herzog da Almanca'ya (Berlin 1896) çevirmiştir. Munk'un çevirisi *Tedbıru'l-miltevahhid* ve *Risaleiu'l-Veda'nm* İbranice tercümelerine dayanır. *Tedbir'*in lbranice versiyonu Moses Narboni tarafından yapılmış bir ozet olup onun ibn Tufeyl'in Hayy İbn Yakzan'ına yazdığı şerhinde bulunmaktadır. Daha sonra Douglas Morton Dunlop tarafından ilk iki bölümü İngilizce'ye tercüme edilen (JRAS [1945], s. 61-81) eserin tamamı ilk defa Don Miguel Asin Palacios tarafından El Regimen del Solitario adıyla ve İspanyolca çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır (Madrid 1946). Eseri Mâcid Fahrî Resâ'ilü İbn Bacce el-ilâhiyye içerisinde (Beyrut 1991 3. Baskı, s. 37-96) ve Ma'n Ziyâde Kitâbü Tedbîri'l-mütevahhid adıyla (Beyrut 1978) yeniden neşretmiştir. Bu çok yönlü Müslüman felsefeci hakkında kapsamlı araştırmalar yapılmalıdır. ibn Bacce'nin kendi yazdıklarına ek olarak, ibn Ruşd'un Aristo'ya (ozellikle de *De* Anmıa'ya) yazdığı yorumlarda, Narboni'nin ibn Tufeyl'e yazdığı şerhte ve de Maymonides'in *Delaletu'l'hairinde onun* eserlerine sık sık atıfta bulunulur. İbn Bacce'nin İbn Tufeyl üzerinde önemli bir etkisi ve de Farabi ile İbn Ruşd arasında bir bağ olma özelliğinden başka, başlı başına bir düşünürdür. Ibn Rüşd onun insanın Faal Akıl'la birleşmesi konusundaki eserine çok önem verip ona bir de şerh yazmıştır. Ayrıca Maymonides Ibn Bacce'yi mutercimi Ibn Tibbon'a tavsiye etmiştir. Erwing I.J. Rosenthal; Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi, çev. A.Çaksu, İz yay. İstanbul.1996, s.231-232 (dipnot 1), İlyas Özdemir, İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı, Eğe Üniv.SBE; Basılmamış doktora tezi, İzmir. 2015, s.1 vd; **Yaşar Aydınlı Kaynak: Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi, 1999, Cilt:19; a.mlf, İbn Bacce'nin İnsan Görüşü, İfav, İstanbul.1997, s.41-54, 254 vd**; Lenn E. Goodman, İbn Bacce, İslam Felsefesi Tarihi, edit. S.H.Nasr, Olıer Leaman, Açılım kitap, çev. Ş.Öcal, H.T.Başoğlu, İstanbul. 2007, s.347 vd; Muhammed Abid el-Cabiri, Arap Ahlaki Aklı, çev. Muhammet Çelik, Mana yay. İstanbul.2015, s.464-465; Josef P. Montada, İbn Bacce ve İbn Tufeyl, İslam Felsefesine Giriş, ed. Peter adamson, Richard C. Taylor, çev. C.Kaya, Küre yay. İstanbul.2008, s.170-173, 181, Burhan Köroğlu, "İbn Bacce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te" maddesi, İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler. ed. M.C. Kaya, İSAM, İstanbul.2013, s.329-332; Muhammed Sagir Hasan el-Masumi, İbn Bacce, çev.İ.Kutluer, İslam Düşüncesi Tarihi, ed.M.M.Şerif, İnsan yay. İstanbul. 1990, c.2, s. 127 vd

[5] Rosenthal; age, s.233;" İbn Bacce Endülüs felsefe geleneğini matematik ve mantık merhalelerinden çıkarıp gerçek anlamda felsefi bir merhaleye ulaştırmıştır." Özdemir, agt, s.13, 94, 164

[6] Patricia Crone, Ortaça İslam Dünyasında Siyasi Düşünce, çev. Hakan Köni, Kapı yay. İstanbul. 2007, s. 386 vd

[7] Özdemir, agt, s.2

[8] İbn Bacce, TM, s. 90-91, krş Özdemir, agt, s.3-6, 137-138, 140

O, "En mükemmele ulaşma mevcut kusurlu devletlerde nasıl gerçekleşebilir?" sorunu cevabını Tedbirü'l-mütevahhid adlı eseriyle arar. Bu eserde O, "Murabıtlar Hanedanlığı'nın hem lüks ve şatafatın zirvesinde olan Endülüs'ün siyasi kaos ve çöküş ortamında hem de felsefecilere yönelik hoşgörüsüzlüğün egemen olduğu dini fanatizm ortamında "ideal insanın durumu" müzakere eder. [9] Üstelik İbn Bacce'nin vezirlik yaptığını da hatırladığımız[10] zaman yönetimin üst kademesinde olmak devletteki kusurları giderecek gerekli tadilatların yapılamayacağını göstermesi açısından da önemlidir. İbn Bacce açısından bu durum tam bir ironidir. Aynı zamanda dönemin yöneticilerin erdemli "gibi" davrandıklarını, hakiki yöneticilere sadece isim benzerliği bulunduğunu söyleyerek öz eleştiri de yapmaktadır. Mevcut yönetimlerin erdemli olmadıklarının da belirtilmesidir.[11] O halde madem erdemsiz yani kusurlu devletlerde doğru inanç ve görüşler bulunmaz. Felsefecinin aradığı ideal devletin iyi idaresinden yoksundurlar. O halde Allah'ı arayan kişi ne yapacaktır? Bu pesimist tutumdan kurtaracak realist hangi tedbirleri alacaktır? Onu müstakil ve özgün bir filozof yapan husus da tikelde/birey tümeli yakalama gayretidir. Onun yaptığı aslında bireyin ruhunun sağıltılması (tıbbu'r-ruhani)dir. Ruhun felsefeyle terapi edilerek yani sağaltılarak dinginliğe (ataraksia) ulaşma halidir. Ruh sağlığının korunması mutluluğun elde edilmesi için şarttır. Önemli olan bireyin doğru yönetimi (et-tedbiru's-sadık) bulmasıdır. Çünkü *efdâlü't-tedbir* ile mütevahhid bireysel mutluluğunu (*es-sa'âdet ez-zâtiyye*) elde edecektir. [12]

Kadim zamanlardan bu yana "erdemli bir toplum/devlet" temel hedeftir, ama erdemli olmayan, çatışmaları besleyen, kamplaşmalarla saflarını güçlendirmeye çalışan iktidar ve muhalefet anlayışları karşısında "kalabalıklar içinde yalnızlaşan" bir insanın kendine yönelik tedbirleri neler olabilir, sorusu ve cevabı önemli olmuştur.[13] Bu aslında kendisi de hekim olan İbn Bacce'nin kişinin kusurlu/erdemsiz yönetimlerde bedensel sağlığın yanı sıra ruh sağlığının da korunması için "fikri itizal" ile tedbirler alınmasıdır.[14] Zira tedbir eylemlerin kastedilmiş bir amaç doğrultusunda

---

[9] Özdemir, agt, s.14-15; Köroğlu, İbn Bacce ve İbn Tufeyl, s. 347-352

[10] Hayatı için bkz. Fahri, Resailu Ibn Bacce, Giriş, s.13-17

[11] İbn Bacce, Risaletü'l-veda, ***Resailu İbn Bacce el-İlahiyye,*** **tahkik ve takdim, Macid Fahri,** Daru'n-Nehar, Beyrut, 1991, s.131-132 krş Özdemir, agt, s.32; Aristoteles de İskender'in hocası ve naibi olan Antipater'in en yakın arkadaşı olması, imparator Marcus Aurelius'un da kendisini kudretsiz hissetmesi de benzer durumdur. Goodman, İbn Bacce, s.362-363.

[12] İbn Bacce, TM, tedbir kavramı için bkz. S.37 vd, 56-57 krş Özdemir, agt, s. 35-36,41-42, 152, 156; Rosenthal; age, s.239-241

[13] "Eflatun "Adalet nedir? En iyi hukumet hangisidir ve onu nasıl başarabiliriz?" diye sorarken, İbn Bacce yalnızca 'Metafizikci amacına en iyi biçimde nasıl ulaşabilir?" sorusunu sorar. *Tedbir'de* vurgu tabii olarak "inzivadaki felsefeci", yani *mutevahhid* üzerindedir. Mutevahhid terimi muhtemelen Farabi'den alınmıştır. İbn Tufeyl'in *Hayy b . Yakzan'*ına yazdığı şerhine *Tedbir'in* İbranice bir özetini alan Moses Narboni "mutevahhid" kelimesine, "devletin bir parçası olsa da olmasa da" vasfını ekler. Bu, eğer kusurlu devletlerden birinde yaşamak zorunda kalırsa, felsefecinin nasıl davranması gerektiği konusunda eser boyunca gecen tartışmada önemli bir göstergedir**."** Rosenthal; age, s.234

[14] Özdemir, agt, s.18-19; Köroğlu, İbn Bacce ve İbn Tufeyl, s. 349-351

düzenlenmesi olup, insani bir durumdur. Çünkü insanın düşünerek ve tasarlayarak gerçekleştirdiği eylemlere işaret etmektedir. [15] Bireyi, ev/menzil ve Medine/devlete yönelik boyutları kademeli olarak ortaya çıkar. Bir de bunların üstünde temel ilkeleri edineceğimiz "tedbiru'l- ilahi" yani "Allah'ın evreni yaratması ve yönetmesi" vardır.[16] Son tedbir bağlamında faal akılla ittisal ederek, Allah'a ulaşmak hedefi için kişi (*mutevahhid) içe kapanarak, kendini toplumdan ayırabilir. Bununla en yüce mutluluğa ulaşamayacağının da farkındadır, ama mümkün olduğunca mükemmele ulaşmak hedefi için bunu deneyebilir.* [17] *Bu noktada Gazzali'ye ciddi bir eleştiri getirir ve buradaki abid/e ve zahid/e diye nitelendirilen sufi kişilerin inzivası olmadığını söyler. Sorun, erdemsiz devletlerin ortaya çıkardığı sorunlarla yüzleşmek ve bireysel ruhunu korumak, kemale erdirmek için ne yapılabileceğidir? İlahi tedbirlere dikkat ederek bireysel tedbirlerini almak için içe dönen kişi, bu anlamda alim/e ve arif/e niteliğini kazanandır. İnziva toplumdan uzaklaşmak/halvet ile olmaz, insan ancak bilgi ve akli güçlerinin aşama aşama geliştirmesiyle faal akılla ittisal ederek kamil/faziletli bir insan olabilir.* [18] *Peygamber fizik ve metafizik irtibatını nasıl Cebrail vasıtasıyla gönderilen vahiyle kuruyorsa, filozoflarda bunu faal akılla kurarlar, demek aslında vahyin aklileşmesi de demektir.* [19] *Seçkin insanların (arif/veli, sahabe ve filozof) Sokrates'in daimon'u hatırlatan bir "kalp basiretiyle"küreleri yöneten mücerret akıldan bilgelenir. Bu özel bilginin aşamalarını psikolojik açıdan açıklayarak akli bir izahda bulunur.*[20] *Bu aynı zamanda vahyin tefsir ve tevilinde beşeriliği ve farklı okumaların imkanını getirdiği gibi yönetimin ilahi boyutu olduğunu söyleyerek yapılan hataları mazur göstermenin de önüne geçer.*[21]

Âlimlerimizin tavır ve tutumlarını, ortaya koyduğu metinleri, güncel okumalara tabii tutarak, yaşanan çatışmalardan, düşmanlıklardan zihnen ve bedenen uzak durularak yeni bir tavır ve tutum edinebileceği kanaatindeyim. Nitekim günümüz İslam dünyasına baktığımız zaman büyük çatışmalar ve kaoslar görüyoruz. *İslam dünyası ıslahat ve Tanzimat adı altında sürekli olarak bir yeniden varoluş mücadelesi vermiştir.*[22]Şimdi artık kamusal ıslahat ve Tanzimat şeklinde yapılan projelerdeki olası kırılmalar, ihlal edilen temel ilkeler karşısında ne yapılacaktır, sorusunun cevabını aramak gereklidir. Kanaatime göre, bu ancak temel öncüllerime sahip

---

[15] Köroğlu, İbn Bacce ve İbn Tufeyl, s. 338; Özdemir, agt, s. 21-23

[16] Köroğlu, İbn Bacce ve İbn Tufeyl, s. 342-343

[17] Rosenthal; age, s. 244-247; Mehmet Vural, İslam Felsefesi Tarihi, Elis yay. Ankara. 2016, s.240-241

[18] Rosenthal age, s.250, İsmail Hakkı İzmirli, İslam'da Felsefe Akımları, haz. N. A. Özalp, Kitabevi yay. İstanbul. 1995, s. 244-246, Özdemir, agt, s. 139, 158-163

[19] Rosenthal age, s.240

[20] Goodman, İbn Bacce, s.355-356

[21] Bu ifadenin Özdemir'in "İslam siyasal teolojisinin ve İslam hukukunun iktidarın doğasını ilahi referanslarla açıklama gibi kaygılardan uzak kalma imkanı elde etmiştir" önermesinden farklı olduğunu belirtmek isterim. Özdemir, agt, s.22

[22] Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara okulu yay.3.baskı, 2014, s.13-72.

çıkmak ve bir hakikat arayışı/talebi olarak[23] şiddetsiz, aleni ve kamuya açık, kırmadan ve kırılmadan barışçıl bir eylem tarzı olarak sivil itaatsizlik ile mümkün olabilir. Böylece yukarıdaki sorulara cevap bulabileceğimizi düşünüyorum. Zira "*Pasif muhalefet*" diye de isimlendirilen *sivil itaatsizlik*; "içinde yaşanılan sistemi meşrû kabul etmekle beraber yapılan haksız ve adaletsiz uygulamalara karşı yasal imkânların tükendiği noktada şiddete başvurmadan vicdani bir şekilde ortaya konulan, yani siyasî ve ahlâkî motivasyonu olan; bununla birlikte sistemin yasalarına aykırı olan ve düşünülerek bir plan dâhilinde gerçekleştirilen harekettir."[24]

Burada vurgulamak istediğimiz husus, dini verileri önceleyen buna dair bir hayat sürmeye çalışan bir kişi, her dönemde, sahip olduğu temel ilkelere ters düşen, vicdanını örseleyen durumlar karşısında nasıl bir tutum alacaktır ve bu tavrının da "bir direniş kültürü" oluşturup oluşturmadığını incelemektir. Kanaatime göre, "müspet hareket" veya muhalefet, "pasif direniş" ya da güncel terimiyle "sivil itaatsizlik" durumu; kırmadan, dökmeden, fitne ve fesada yol açmadan yanlışa evet dememeyi temel ilke olarak görmektir. Bunun teorik ve pratik temellerini araştırmak her durumda önemlidir.

Bunu araştırırken de iki öncülümüz bulunmaktadır:

1. "Kendine yapılmasını istemediğini başkasına yapma"
2. "Bir kişiye yapılan haksızlık bütün insanlığa yapılmış gibidir"

Bunları temel ilke edinen her vicdan sahibi, yapılan haksızlıklara karşı, selim fıtratı gereği direniş göstermiştir ve göstermesi gerekir. Bu tavır ve tutum, sivil toplum ve yönetime katılımın olmazsa olmaz şartıdır. Çünkü sivil itaatsizlik kanuni olduğu varsayımıyla yaşanan hukuksuzluklara karşı, militan bir tavır ve direniş biçimidir; ama son tahlilde, hukuksuzluğu ve haksızlığı gidermeyi hedef aldığı için bir sistem değişikliği talebi yoktur. Yasal olmayan politik bir eylem ortaya konur; fakat bu devrim ve isyandan farklıdır, çünkü sorunu, sistem değişikliği olarak değil de, görev çatışması olarak görür.

Çatışma esnasındaki tavrı sosyal davranışla, hatta insan davranışın tümüyle eş tutulacak şekilde düşünülmelidir. Bu şekilde bir tavırda, kişinin iç dünyasını oluşturan, inanç ve duygular önemli rol oynar. Çünkü kaynağını tarihten, dinden, geleneklerden, geçmiş mücadelelerden, diğer bir deyişle, ortak bellekten alan bir kamu vicdanı, bir kamusal adalet anlayışı söz

---

[23] Ezeli hikmet (perennial philosophy), ilahi risaletlerin birliği bağlamında Hakikat'ın Birliği ve bunun farklı tezahürlerini Burhan yöntemi ile incelemek için bkz. Mevlüt Uyanık, "Çağdaş İslam Düşüncesinde Tarihsellik ve Evrensellik Sorunu", *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, edit. M. Uyanık, Fecr yay. 2.baskı. Ankara.2011, s.133-179; a.mlf, İslam'ın İnanç İlkeleri, Ankara.1997, s.9-10.

[24] Uyanık, Sivil İtaatsizlik ve Dini Değerler, s.93 vd; a.mlf, İslam Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik, Hasan el-Basri Örneği, s. 13 vd, Müspet hareket tarzı olarak sivil itaatsizlik, Zaman; 20 Haziran 2010, Pazar
http://www.zaman.com.tr/yorum_yorum-prof-dr-mevlut-uyanik-muspet-hareket-tarzi-olarak-sivil-itaatsizlik_997447.html

konusudur. Önemli olan yanlış ve kötü olarak görülen bir haksızlığa alet olmamaktır. Eğer bir şey yasaya rağmen kötü olarak görülüyorsa, yöneticiye itaat veya saygı yüzünden haksızlığa alet olunamaz, bunun sonu hapis bile olsa böyledir. Çünkü insanı haksız yere hapse atan bir yönetim altında dürüst bir insanın asıl yeri cezaevidir. İlk dönem tarihimizde bunun örneğini İmam-ı Azam Ebu Hanife, yakın dönemde ise Said Nursi'de gördük. Onlar bu tutum ve tavır içinde olmuş âlimlerimizdir.

1. DİRENİŞ KÜLTÜRÜ: BİR HAK VE HAKİKAT ARAYIŞI OLARAK SİVİL İTAATSİZLİK

İslam Ahlak felsefesi, ifrat ve tefritten uzak durarak "mutedillik/orta yol" üzerine kurulur. İnsan nefsinin temel yetilerinden öfke, itidal kullanılırsa şecaat/yiğitliğe, şehvet iffete, akıl ve düşünce hikmete dönüşür. Bunların hepsinin sonucunda ise "adalet" gerçekleşir.[25] Zaten buradaki temel kavram da ifrat ve tefritten kaçınarak itidalliğin temini ve "orta yol" da olmaktır. Aynı zamanda Peygamberimizin "işlerin en hayırlısı mutedil olanıdır" telkiniyle "Böylece biz sizi insanlara şahit ve örnek olmak için orta bir ümmet kıldık" ayeti, Müslüman halkların temel şiarı olmuştur.[26] Bu kavramların pasif muhalefet veya sivil itaatsizlik bağlamında özellikle "bir direniş kültürü" oluşturmasına olan katkıları açısından incelenmesi gerekir.[27] Buradaki temel soru şudur. Din'in mutlak itaat ve teslimiyeti öngördüğü söylenilerek, yönetici-yönetilen ilişkilerinin çoban-sürü metaforu ile düzenlenmeye çalışıldığı bir ortamda, hem temel ilkelerinizden vazgeçmeyerek kaos ve karmaşaya yol açmayan bir *direniş kültürü nasıl temellendirilecektir?"*

Bu hususta iki hareket noktamız vardır: İlk olarak Rabbimize itaat, bizim "itaatkar itaatsiz" olmamızı engellemez. Yalnız onun ve resulünün emirlerine dikkat eder, ondan sonraki gelenlerin ne dediğine bakar, uygun ve tutarlı gördüklerimizi kabul eder, diğerlerini reddedebiliriz. Yöneticinin otoritesi de, yönetilenlerin itaat etme yükümlülükleri de mutlak ve sınırsız olmamıştır. .Buradaki temel ilkemiz "La taate li-Mahlukin fi ma'siyet'l-Halık"; yani Allah'a isyan olan bir işte mahluka itaat olmazdır. Siyasi ve sosyal ideallere ulaşmaya çalışan devletin, hedefe yönelik uygulamalarındaki sapmalar, muhalefet düşüncesinin temelini oluşturur. Siyasal ve toplumsal sistem içinde eleştiri görevini üstlenen, iyiliğe çağıran, kötülükten sakındıran yani muhalefet görevini üstlenen bir topluluk olmalıdır.[28]

İkincisi; anakronizm/zamandışılık riskine rağmen temel metinlerimizi, bunlardan hareketle okumalar yapan ve buna uygun bir hayat yaşayan alimlerimizin tavır ve tutumlarını güncelleyen incelememiz gerekmektedir.

---

[25]Mevlüt Uyanık Aygün Akyol, İslam Ahlak Felsefesi, Elis yay. Ankara.2015; s.72 vd; el-Cabiri, age, s.739-740

[26] K.K;2/Bakara/143; Uyanık,Akyol, İslam Ahlak Felsefesi, s.77.

[27] Bu bölüm kaynakçası için bkz. Uyanık, Sivil itaatsizlik ve Dini Değerler, s.141-184.

[28]K.K; 3/Al-l İmran/104

Zira yaşadığımız sorunlara dair çözüm önerileri üretirken, kıyamete kadar geçerli olacak ve bundan yaklaşık 1500 yıl önce indirilmiş temel ilkelerini her daim göz önünde tutmamız gerekmektedir. İçtihat ve tecdid adı altında yapılan bu tavır ve tutum, her daim bir bilinçliliği getirir.[29]

Bu bağlamda pasif ve aktif muhalefet kavramlarını analiz ederek, sivil itaatsizlik olarak okuma imkânını araştırdık. Tarihsel okumalar yaparken, siyaset felsefesinde Platon'dan beri bütün yöneticilerin resmi eğitim sırasında dini kavramları, itaat ve çoban sürü metaforlarını kullandığını görünce, niçin bu sadece İslam dünyasına ve Müslümanlara indirgenmiş sorusu önem kazanmaya başlıyor. Nitekim Platon'dan itibaren siyaset felsefesinde baskın anlayış olarak eğitim ve Din, devlet tekelinde olmuştur. Eğitim, devlet kanalıyla üç yaşından itibaren zorunlu olarak verilir, amacı da kurulu düzeni olduğu gibi kabul eden her türlü değişiklikten kaçıran insanlar yetiştirmektir. Din ise eğer iyi devlette yurttaş, siyasal hayatın dışında tutulamazsa çoğunluğun kendi içlerinde aklı hakim kılmalarını sağlayacak eğitimi almaya yetenekli olmaması durumunda, toplumsal birliği, uyumu sağlayabilmek için yasaların dışında başka bir güce daha ihtiyaç duyması halinde işlevselleştirilir. Din, devletin denetimi altındadır, her türlü tapınma/ibadet kamusal tapınaklarda, yetkili din adamlarının yönetimi altında olacaktır.[30]

Bu bakış açısı "Toplum Sözleşmesi" ile tarihsel olarak gündemde hep tutulmuştur. J.J Rousseau ile modern felsefede güncelleşmiş ve hiçbir devlet, din olmaksızın kurulup varlığını sürdüremez fikri baskın hale gelmiştir. O kadar ki, toplumsal birliktelik için din yoksa bile "sivil bir din" oluşturulmalıdır.[31] Bu durumda niçin bütün devletlerin şöyle ya da böyle dini kontrol altında tuttukları da ortaya çıkacaktır. Laik, sosyal hukuk devleti olarak kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin Diyanet İşleri Başkanlığı'nı anayasal kurum olarak tesis etmesinin temel saiklerinden birisi de bu olabilir.

Her durumda şunu söylemek mümkündür: İslam kültürü, aslında bir direnişler tarihidir. Yukarıda bahsettiğimiz üzere temel ilkelere yönelik olduğunu düşündüğü hususlarda insan itaat ile sorumlu olmaz. Yöneticiyönetilen ilişkisinin çoban-sürü metaforuyla düzenlenmesiyle ortaya çıkan itaat kültürü, hâkim ideolojilerin dinsel meşruiyeti sağlama çabasının sonucudur. İslam düşüncesinin teşekkül dönemine baktığımız zaman siyasi ve itikadi fırkalar, mezheplerin her biri galip geldiği zaman kendisini ortodoksi (sahih inanç) olarak görmüş, mağlup olanı ise heteredoksi (sapkın inanç) olarak nitelendirmiştir.[32]

---

[29] Uyanık, Mevlüt "Günümüz İslam Düşüncesinde Islahat Kavramı", *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt.4, no:1, Haziran. 1990, ss.49-56; http://www.islamiarastirmalar.com/upload/pdf/b8d2cd45a25aac7.pdf

[30] M. Ali Ağaoğulları, Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi, Ankara.1989, s.213-215

[31] Uyanık, Sivil İtaatsizlik ve Dini Değerler, s.172-174

[32] Mevlüt Uyanık, "İslam Aklının Eleştirisi ve İctihad", *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel* Okunuşu içinde, s.199-203

Bu nedenle ister pasif muhalefet ister sivil itaatsizlik diyelim, bir hak ve hakikat arayışı için böyle bir tavır ve tutum içinde olmak son derece önemlidir. Özellikle ne yapılması gerektiğini söyleyerek davranış prensipleri koymak yerine; ne *yapılmaması gerektiğini söyleyip, aşılmaması gereken sınırlara* işaret *etme durumunun ortaya çıkardığı bilinçlilik için bu şarttır. Ayrıca ehven-i şer mantığının* geçersizliğini göstermesi açısından önemlidir. Çünkü "Yanlış ve kötünün iyisini seçmek, kötülükten yana karar vermek demektir" diyerek "yanlışa 'evet' dememek" ilkesi hem siyaset hem de dinî alanda birçok suiistimalleri ortadan kaldıracaktır. Çünkü "Kötüyle yaşamak istemiyorsan, kötülük yapma ve yanlışları onaylama" şeklindeki ilke, zaman, mekân ve sınır tanımaz. Burada bu satırların yazarına ısrarla benimsettirilmeye çalışılan bir husus da, niçin daha az zararlı seçilmesin tespitidir. Genelde risk de, ikili bir seçimde kalındığı intibaı verilerek 3.halin/çözümün imkanını ortadan kaldırılmak istenmektedir. Halbuki her durumda yeni bir çözüm olabilmesi ve yeni alternatifleri ortaya çıkabilmesi, her durumda yalnız kalmayı (mütevahhid) göze alarak mevcut durumlar arasında şer noktasında bir tercihde bulunmamak tavrını gündeme getirmek gerekir. Bu durumda 3. Halin imkanını araştırmak gereklidir. Bu da yanlışa evet demeden, ikisi arasında bir tercih yapmadan herhangi muhtemel bir menfilikten kaçınmakla mümkün olabilir.

Tarihsel temellerimizde Hasan Basri, Ebu Hanife ve Said Nursi gibi alimlerimiz bunun örneklerini de göstermiştir. Velhasıl İslam düşünce tarihi açısından söyleyecek olursak, Hasan Basri, Ebu Hanife ve Said Nursi gibi iç dinginliğini yakalamış, bilge insanların suiistimaller ve haksız uygulamalar karşısında nasıl davrandığını bilirsek, ehven-i şer mantığıyla kötünün az veya çok olmasının mümkün ol(a)mayacağını göreceğiz. *Çünkü kötülükle yaşamak istemeyen, az veya çok kötü diye bir ayrım yapmadığı ve kötüden yana tavır almadığı yani müspet hareket içinde olduğu zaman adaletli ve ahlaklı bir toplum oluşmasına katkıda bulunur.*[33] Onların tavır ve tutumlarını güncelleyerek okuma yaptığımız zaman "sorumluluk gerektiren bir hakikat arayışı davasının ortasında neşesini (moralini, duruşunu) korumanın yolu ortaya çıkmaktadır. Değerlerimizin yeniden değerlendirilişi için gerekli olan da budur. İşte bu bağlamda İbn Bacce'nin kaos ve karmaşanın olduğu bir ortamda fikri bir itizale, içe kapanmaya yönelerek oluşturduğu a politik bir tavrın pasiflik olmadığını aslında iyimser ve politik bir tutum, aktifleşen bir yapısının olma ihtimalini müzakere edeceğiz. [34]

2. İbn Bacce ve "Kitâbü Tedbîri'l-mütevahhid": Bir Direniş Kodu Olarak Apolitik Bir Tavır Almak

Kanaatime göre, mevcut karmaşalar ve bunların siyasal yansımaları, örgütlenmeleri karşısında a politik bir tavır alarak, siyasetten uzak durmak,

---

[33]Said Nursi, Emirdağ Lahikası, Envar yayınevi, s.635, Arslan, age, s.104-107, Uyanık, Mevlüt: Müsbet Hareket Tarzı Olarak Sivil İtaatsizlik, http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=997447&title=yorum-prof-dr-mevlut-uyanik-muspet-hareket-tarzi-olarak-sivil-itaatsizlik, http://www.risalehaber.com/news_detail.php?id=80419

[34] Köroğlu, İbn Bacce ve İbn Tufeyl, s. 351, Özdemir, agt, s.173

hizipçiliği reddetmek, müspet ama bizatihi protest ve etik/ahlaki bir tavırdır.[35] Apolitik gibi gözükür ama aslında ortaya koyduğu müspet tutum ve tavırla, durgun bir göle atılmış tek bir taşın ortaya çıkardığı haleler gibi, olumlu ve yanlışların giderilmesine vesile olabilecek bir politik halelenmenin tetikleyicisi olabilir. A politik bir hayat/sire(t)[36] bozuk/kusurlu sistemlerde insanın bedensel ve ruhsal sağlığını koruduğu için insanın bizatihi amacı olan mutluluğu elde etmede daha tutarlı olabilir.[37] Nitekim ahlaki ve akli yetkinliğe ulaşan kişiler (kamil) çoğalırsa, bunlar düşünce seviyeleri nedeniyle tek bir organ gibi davranıp ideal olan ilim devletini gerçekleştirebilirler. [38]

İç uyum ve mutluluğunu yakalayan kişi bunu aile ve topluma da aktarabilir. Bu anlamda aslında a politik tutum, temelde politik bir tutuma dönüşebilir. İbn Bacce'nin kusurlu bir yönetimde, mevcut yanlışlıklara evet demeyen bireysel bir içe dönüş sonucu oluşan bir tutumu apolitik olarak nitelendiriyorum. Bu gayri siyasi anlamda değildir, tersine bireysel değişim ve dönüşümün imkanını, kamil/erdemli bir insan olma hedefini gerçekleştirme çabasıdır. Çünkü erdemli/kamil insanın mutlu olacağı ideal devleti arama çabası bizahiti politik bir tavırdır, ama mevcut politik yanlışlıklara/kusurlara evet dememe durumunun içe hicret ile yapmasından dolayı a politik bir tavır olarak görüyorum.[39] Maksat, doğru yönetime (*et-tedbir es-sadık*) ulaşmaktır, ama bunun yolu bireysel tutum ve tavırlara dikkat ederek, risk alarak, gerekli donanımları sağlayarak faal akılla ittisal ile mümkün olabilir, der. Yani oldukça gerçekçi bir tutum içinde olup, mutluluğa engel olacak durumların ortadan kaldırılmasının imkânını araştırır. "Pratikte değeri olabilecek yeni bir söz ve tutum arayışı içindedir."[40]

---

[35] "Moral bir protesto" ifadesi için bkz. W. M. Watt, **İslam Felsefesi ve Kelamı**, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1968, s. 123 krş Özdemir, agt, s. 15

[36] "Yaşam biçimi demek olan *sîra*, genel olarak falâsife tarafından, var olan bir şehrin sakinlerinin sürdürdükleri yaşam tarzlarını ifade etmek üzere kullanılır. İbn Bacce'nin bu kavramı Aristoteles'in haz yaşamı, siyaset yaşamı ve *theoria* yaşamını ayırt etmede başvurduğu *bios* kavramına yakın bir şekilde kullandığı söylenebilir. Ayrıca İbn Bacce mütevahhidin tedbirini, mütevahhidin sireti olarak da adlandırır." Özdemir, agt, s.35

[37] Aydınlı, İbn Bacce'nin İnsan Görüşü, s.284; Özdemir'e göre de "hareket noktası politik olan mütevahhid kuramının, nihayetinde mütevahhidin ahlaki ve özellikle entelektüel yetkinliğini sağlamak yoluyla metafiziksel düzeyde birliğe ulaşmasını hedefleyen entelektüel mutluluk odaklı apolitik bir kuramdır". Özdemir, agt, s. 19, 31-32.

[38] Nitekim İbn Bacce daha hayattayken Kuzey Afrika'da kurulan Muvahhidi devletinin hükümdarı Mehdi ibn Tumert bu fikre sahiplenip hayata geçirmeye çalışmıştır. Köroğlu, İbn Bacce ve İbn Tufeyl, s.348

[39] Çünkü "Erdemsiz şehirlerde insanın özsel yetkinliği dışında başka şeyleri amaçlayan psikolojik olarak hastalıklı ruhlara (*mardâ el-nufûs*) uygulanan kusurlu ve yanlış yönetimler uygulanmaktadır. Mütevahhid cisimsel ve özel ruhani formları amaçlar olarak tesis eden bu yetkin olmayan yönetimleri ne izleyebilir ne de onaylayabilir. Zira mütevahhidin yönetimi, esas olarak erdemsiz şehirlerin neden olduğu kusurları iyileştirmeyi amaçlar. Bu yanıyla o, erdemsiz şehirler karşısında bir farklılığı yansıtmaktadır ki, mütevahhidin yönetiminin politik anlamı bu farklılığı yansıtan tarafıyla yakından ilişkilidir." Özdemir, agt, s. 45, 173-181

[40] "Leaman'a göre, erdemsiz bir şehirde mütevahhidin yozlaşmış ve kusurlu bir topluma katılmaması, mütevahhidin apolitik/gayrı siyasi bir varlık olduğu anlamına gelmemekte ve İbn Bacce bunu açık

Osmanlı'nın son zamanı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş dönemi siyasi tutumlarını analiz ederken Said Nursi'nin (1873-1960) "Müspet Hareket" ve "Siyasetteki Muktesit Meslek" tasavvurunu da[41] İbn Bacce'nin "Tedbiru'l-mütevahhidin" tasavvuru ile mukayese edilebileceğini düşünmüştüm. Çünkü her ne kadar terim anlamı, yalnız kişinin önlemleri olarak çevrilse de, bu aslında Rabbini birleyen, onun emirlerini her şeye önceleyen, mevcut karmaşık ve hakikati örtücü durumlarda, bunların tamamen dışında kalarak, aile ve toplum merkezli bir duruş sergilemektir. Bu bağlamda "Mütevahhit" teriminin "Yalnızlaştırılan adam mı; yoksa bilinçli bir şekilde kalabalıklar içinde temel ilkelerini içselleştirme ve yaygınlaştırmanın ilk aşaması olan yalnızlaşmayı tercih eden kişi mi?" üzerinde durmak gerekir. Sorun yanlışlıkların yapıldığı bir ortamda yaşamak zorunda kalan bir kişi nasıl bir yol izlemelidir ki, kamil/fazil insan niteliğine ulaşsın? Ya da her şeye rağmen mutlu olabildiyse, bunun devamını nasıl sağlasın? Veyahut imkanları ölçüsünde nefsinde bulunan şeye uygun olarak elde ettiği mutluluktan kendisini alıkoyan şeyleri nasıl giderecektir?[42]

1. **"Tedbîrü'l-mütevahhid" Kavramsallaştırması**

İbn Bacce önce Tedbir kavramını analiz eder. "Belirli bir amaca yönelik düzenli fiiller" anlamını tercih eder. Bu anlamda Allah evreni sıralı/düzenli bir şekilde tertip edecek fiilleri yaptığı için Alemin Müdebbiri diye anılır ki, en üst sırada bu yönetim tarzı bulunur. Tedbir, hem güç hem de fiil halinde bulunur. Sıralı/düzenli bir şekilde güç halinde bulunan tedbirlerin uygulanmaya konulması, insanı diğer canlılardan farklı kılar. Özel ve genel anlamda kullanılır, insanın geçimini temin için yaptığı ayakkabıcılık veya dokumacılık türünden sanatlar için de kullanılır, savaşı yönetmek için de kullanılır. Genellik olarak ise "tüm güç halinde sanatları kuşatan fiiller" kast edilir ki, siyaset/medeni ilim budur. Bu güç ve fiillerin özel bir devlet bazında kullanımı ise tedbirü'l-müdün yani devlet idaresi anlamındadır. Velhasıl, birey, aile ve devlet yönetimi için özel ve genel anlamlarıyla tedbir, yani sıralı düzenli eylemlerin yapılışını ifade eder. Tanrı'nın evreni yönetmesi (tedbir) ise bu bambaşka bir yönetimdir, mutlaktır, yönetimlerin en şereflisidir. Bu açıdan Tanrı'nın yönetimi ifadesinin ardından "doğru" denilmez, ama âlemin yönetimi denilence, evet, bu sağlam ve kusursuz bir

---

bir şekilde belirtmektedir." O. Leaman, "Ibn Bajja on society and philosophy", **Der Islam,** 57, 1982, s. 109-119 naklen Özdemir, agt, s. 3-4, 15, 36, 156

[41] Nursi, hem Osmanlı'nın son zamanlarında Meşrutiyet hem de Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ile birlikte yönetimlerin yasallığını kabul etmiştir; ama her iki dönemde yapılan haksız uygulamalara ve baskılara karşı şiddete ve menfi bir harekete başvurmadan özgüvenli; fikri temeller üzerine kurulu müspet bir hareket tarzı ortaya koymuştur. İslamiyet'in "raşid halifeler" dönemi "şura üzerine kurulu bir yönetim" iken, yaklaşık 1400 sene Müslüman hakların niçin "ısırıcı krallıklar (patrimonyal/ebevi sistem) tarafından yönetildiğinin nedenleri için bu tür okumaları yapmak şarttır. Said Nursi, Emirdağ Lahikası,Envar yayınevi, s.635, Arslan, age, s.104-107. Uyanık, Mevlüt: Müsbet Hareket Tarzı Olarak Sivil İtaatsizlik. http://www.risalehaber.com/news_detail.php?id=80419<, Ortadoğu bölgesi ıslahat hareketleri için bkz. Mevlüt Uyanık, Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi, Ankara Okulu yay. Ankara.2001, 2. Baskı, s.17-36

[42] Yaşar Aydınlı, İbn Bacce'nin İnsan Görüşü, s.256-257, 281-282

yönetim denilir. Zira sağlam ve kusursuz yönetim" ifadesi, hem doğru olanı hem de daha şerefli olan bir hususu yani Allah'ın varlığını da içerir. Geniş halk kitlelerinin (cumhur) teşkik, filozoflar /nuzzar ise sadece ortak terim olarak kullanırlar. Bu noktada doğru ve yanlış denilebilir, çünkü şarta bağlıdır. Erdemli yönetimler doğru olanı yapan, faziletli yönetime karşıt olanlar ise hata yapan yönetimlerdir. [43]

Bunları dört ve/ya beş hayat tarzı (es-siyeru'l-erba/hamse) şeklinde verir. Bunlar:

- el-medinet'ül-cemaiyye bugünkü deyimiyle demokratik yönetim;
- el-medinet'üt-Tegallüp bugünkü deyimiyle zorba yönetim,
- el-medinetü'l-kerrame bugünkü deyimiyle şeref/onur yönetimi ve,
- el-medinet'ül-imamiyye, bugünkü deyimiyle tek kişinin (monarşi)

yönetimidir. Bunların dördü mevcut yönetim tarzları olup, erdemli oldukları söylenemez, bir de ideal (fadile/kamile) yönetim arayışı her daim olması gerektiği için dört ve/ya beş yönetim/siyer/hayat tarzından bahsedilmektedir. [44]

Bunlar insan doğasına uygun değildirler, çünkü insan mutlu olmak ister ve bu yönetimlerde buna dikkat etmek yerine başka hedefler ve gayeler ortaya koyarlar. Bunlar fert-devlet bütünlüğüne, sevgi temelli ideal insani ilişkilerine dikkat etmezler. Barış ve huzur, mutluluk kendi kendine sağlanamadığı için dış müdahalelere açık hale gelir, bu da yargıç ihtiyacı gerektirir. Ayrıca erdemsiz davranışlar, akılla yönlendirilmediği için behimi/hayvani davranışlar çoğalır, bu da sağlığın bozulmasına neden olur. Dolayısıyla tabibe ihtiyaç duyarlar. Oysa erdemli/kamil yönetimlerde ne hekime ne de hakime ihtiyaç duyulmaz. [45] İbn Bacce , bozuk yönetimlerdeki erdemli insanları ifade etmek üzere "nâbit" ve "nevâbit"in yanında "müfred", "said/suadâ" ve bunların hepsini kapsayan bir kelime olarak "mütevahhid" terimini de kullanmaktadır. Ve bu terim daima tekil olarak kullanılır, asla çoğul kullanılmaz. Nebavit ve suada kavramları çoğul olup kullanılır, ama burada da birden çok da olsalar, aynı görüşler etrafında birleştikleri için tek kişi/görüş durumundadır.[46] Bu da bireysel yönetimin, değişim ve

---

[43] İbn Bacce, Tedbiru'l-mütevahhid, *Resailu İbn Bacce el-İlahiyye* içinde. Neşreden Macid Fahri. Beyrut.1991, s.37 vd, Yalnız İnsanın Kendini Yönetmesi, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, çev. M.Kaya. Klasik yay. İstanbul. 2003, s.417-418; , Aydınlı, İbn Bacce'nin İnsan Görüşü, s.257-259; Köroğlu, İbn Bacce ve İbn Tufeyl, s. 340 vd

[44] İbn Bacce, TM,, 43, 91, krş. Özdemir, agt, s.33-34; Aydınlı, İbn Bacce'nin İnsan Görüşü, s.260-261,272 vd; Köroğlu, İbn Bacce ve İbn Tufeyl, s. 344

[45] Aydınlı, İbn Bacce'nin İnsan Görüşü, s.272-274; Köroğlu, İbn Bacce ve İbn Tufeyl, s. 345; İzmirli İ.Hakkı, age, s.246

[46] **"**İçinde yaşadıkları devlette, inandıklarının tam zıddı var olan ve bu devlette bulunmayan bir görüşe sarılan kimselere N*evabit* denir... Bu terim, ekili bir alanda kendiliğinden biten bitkilerden bu kimselere aktarılmıştır. Ancak biz onu yalnızca, doğru goruşlere sahip olan kimseler için kullanacağız. İçinde *nevabit'in* bulunmamasının, ideal devletin mahiyetinden olduğu aşikârdır... Çünkü orada hiçbir hatalı görüş temsil edilmez... Fakat dört [kusurlu] hayat tarzı içinde *nevabit* bulunur ve hatta onların varlığı kusursuz devletin ortaya cıkması icin bir sebeptir" Rosenthal; age, s. 244,245-247, Aydınlı, İbn Bacce'nin İnsan Görüşü, s.281

dönüşümün bireyden başlayıp, aile ve topluma doğru gittiğini, tikelde tümeli yakalanma hedefini gösterir.

"Mütevahhid" terimi iradi, bilinçli bir şekilde yalnızlığını seçen kişi demektir. Buradaki tedbir bireysel yönetim anlamında kullanılır. Felsefenin amacı tahsilu's-saade olduğuna göre, insan mutlu değilse ne yapacaktır? Mutsuzluğu sağlayan engelleri nasıl ortadan kaldıracaktır? Mutluluk konusunda mümkün olan şeylere nasıl ulaşacaktır, yani nasıl mutlu olacaktır? Ya düşünüp belirlediği bir gayeye göre yahut kendinde, nefsinde sabit bir değere göre yapacaktır. Bu ise tamamen bireyseldir. [47] Yani dış şartların olumsuzluğunu gören ve içine dönerek, dört temel erdemi şahsında gerçekleştiren ama bunu inzivaya çekilmeden yapan kişinin yaptıklarına "Tedbirü'l-Mütevahhid" denilir. Mevcut erdemsiz yönetimin kusurlarını, yanlışlıklarını onaylaması mümkün olmadığına ve bunların giderileceği ve durumun iyileştirileceği kamil/faziletli bir yönetim için bireysel olarak alacağı tedbirleri düşünür. Aslında bu farklı bir politik tutumdur, zira bireyin fizik ve metafizik/manevi varlığını iyileştirecek yönetimleri/tedbirleri gösterir. Erdemsiz şehirlerde geçerli ve uygulanabilir olan bu tedbirler, siyaset sanatına hakiki dönüşe işaret eden erdemli şehrin ortaya çıkmasıyla geçerliliğini yitirecektir.[48]

İnsanların büyük bir kısmı (cumhur) Eflatun'un dediği gibi mağaralarda yaşamakta ve kendilerine sunulan gölgeleri gerçekmiş gibi seyretmektedir. Nazariyatçılar (nüzzar) ve sueda yani mutluluğu elde edilen filozoflar da toplumun diğer iki kesimini oluşturur. Evrenin yaratıcısının yönetimini (tedbirü'l-âlem) kavrayan ve faal akılla ittisal ile tikelde tümeli yakalayan filozoflardır. Yani sosyo-politik alanda yaşanılan olumsuzluklara rağmen toplumsalsal hayattan çekilmeden kalabalıklar içinde yalnız kalmayı başaran, temel değerlerine göre yaşayan ve içe hicret eden kişi, ittisale de ulaşabilir. Burada hem fizik (sosyo-politik) ve metafizik irtibatının sağlanması söz konusudur.[49] Çünkü hicret edemeyen kişi, kötülükler içinde yabancı kalan için diğer seçeneğin Farabi tarafından ölüm olarak sunulmasına karşı çıkar.

Toplumsal hayattan kaçınmak ve inzivaya da çekilmek olmayacağına göre, birey kendi içine çekilebilir ve kendinde yoğunlaşabilir. Buradan bir kıvılcım ile erdemli aile ve topluma geçiş sağlanabilir. Dört erdemsiz/bozuk yönetimde, nevabıtin varlığı, kâmil/faziletli toplumun/yönetimin ortaya çıkış sebebi de olabilir. [50] Aslında tam burada nevabıt tanımına Farabi'den farklı yüklediği anlam ortaya çıkar. Erdemsiz şehirde yaşayan erdemli insanları *nevâbit olarak nitelendirir. Özel ve genel anlamlarını ayırır. Genelde* birinde doğru veya yanlış, şehrin çoğunluğundan farklı görüşler benimseyen insanlara işaret ederken; özel anlamda şehrin görüşlerinden farklı, ama

[47] İbn Bacce, TMçeviri. s. 420-421
[48] İbn Bacce, TM, s.44, krş. Özdemir, agt, s.45
[49] Aydınlı, İbn Bacce'nin İnsan Görüşü, s.280
[50] Aydınlı, İbn Bacce'nin İnsan Görüşü, s.2886-284, Hicret edemeyen biri için ölüm tercihi hakkında bkz. Farabi, Fusus el-Medeni, ,88, kitabu'l-mille, ss.55-56 alıntılayan Aydınlı, s.285

sadece doğru görüşlere sahip insanlara ait nitelemedir. Dolayısıyla İbn Bacce, Farabi'nin aksine, farklı görüşlere sahip kimseler için değil, fakat sadece doğru görüşe sahip kimselere bu adı verir. [51] Buna ilaveten Onun müstakil ve özgün bir alim olması, Erdemsiz/kusurlu dört devlette Nevabit dediklerinin hâkimler ve hekimler olduğunu söylemesinde de yatar. Mutlu olanlar bu devletlerde varlıklarını sürdürebildikleri derecede münzevi bir mutluluğu yaşarlar. [52] buradan hareketle bu noktada Farabi'den ziyade Platon'u öncelediğini söylemek mümkündür. Malum olduğu üzere, Platon'da erdemli toplum ne hakime ne de hekime ihtiyaç duymayandır. İbn Bacce'nin Platon ve Aristoteles'i okuduğu[53] ve ilham aldığı Farabi'den farklı kavramsallaştırmalar yaparak, hâkim ve hekimlerin kusurlu toplumun nevabiti olarak niteler. Fakat Platon'un çoğunluğun görüşlerini sorgulayan ve onların yanlışlıklarına evet demeyen nevabit, Platon'un dediği gibi siyasi yükümlükler almaz mı?[54] Yoksa İbn Bacce'nin durumunda olduğu gibi mevcut durumu aktif siyasetle ve tepeden tümdengelimsel bir şekilde değiştirme olasılığının olmaması durumunda tümevarımla halk içinde kalarak apolitik/pasif durumda temel ilkelerini koruyarak bireysel değişim ve dönüşümün diğer insanlara etki etmesini önermek midir? Benim kanaatim ikincisidir. Çünkü buradaki soyutlama ilmi ve ahlaki açıdan mevcut durumdaki yanlışlara evet dememek ve uzak durmaktır, topluma mesafeli bir tavır almak, siyaset felsefesinde insanın *zoon politikon* (*el-madani bi-tab'a*) olarak tanımlamasına aykırılık teşkil etmez.[55]

Bu bağlamda, faziletli/erdemli şehir yerine de kamil şehir kavramını kullandığını da hatırlamak gerekir.

Bu anlamda tek kişi veya bir'den çok kişi olabilir. Buna tasavvufçular gureba/garip yani mevcut yapıya yabancı kalanlar derler.[56] Çünkü onlar kendi ülkelerinde, yakınları ve dostları arasında bulunsalar da düşünce dünyalarında başka mertebelere yolculuk ettiklerinden (ki buralar da onların vatanıdır) düşünceleri itibarıyla toplum gözünde garip/yabancı gözükürler. Velhasıl bu kişiler, hüdayı nabit olarak kalabalıklar içinde yalnız kalan, kendi yönetimini sağlayanlardır, ideal yapıya ulaşmanın en önemli kısmıdır. Sonrasında aile ve devlete dair tedbirlerin nasıl olacağı üzerinde durulabilir. Çünkü aile, şehrin/devletin bir parçası olup, değerini insanaözgü olmasından alır.[57] Aslında burada önemli olan kusurlu bir

---

[51] Özdemir, agt, s. 37

[52] Rosenthal, age, s. 245; Köroğlu, İbn Bacce ve İbn Tufeyl, s. 346; Goodman, İbn Bacce, s.364

[53] İbn Bacce'nin felsefesinin kaynakları Eflatun Aristo ve Farabi'dir. Rosenthal, age, s. 256; Macid Fahri, İslam Ahlak Teorileri, çev. A. Arkan, M. İskenderoğlu, Litera yay. İstanbul. 2004,s.115-116, 132; Özdemir, agt, s.13; Goodman, İbn Bacce, s.362, Farabi'nin yanısıra Gazzali'den de ilham aldığı için bkz. Macid Fahri, Resailu Ibn Bacce, giriş, s.17-24

[54] Özdemir, agt, s. 38

[55] İbn Bacce, TM, s.90-91; krş Özdemir, agt, s.124

[56] Farabi'de zıt anlamlarda kullanılan nevabıt ve gureba, ibn Bacce'de eş anlamlıdır. Bkz. Aydınlı, İbn Bacce'nin İnsan Görüşü, s.281; Özdemir, agt, s. 38-39

[57] İbn Bacce, "Yalnız İnsanın Kendini Yönetmesi", İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay. İstanbul.2003,s.419-420; Rosenthal, age, s. 245, dipnot: 39; Vural,

devlette mükemmeli ve ideali aramanın mümkün olduğunun gösterilmesidir. [58]

Yaşar Aydınlı, bu anlamda mütevahhid terimi, "insanın maddî yönüyle ilgili gelip geçici zevklerin amaç edinildiği bir toplumda maddî olana sırt çevirip mânevîliğe yönelen ve hayatını bu doğrultuda yönlendiren bir çabayı, içinde bulunduğu toplum tarafından dışlanan, fakat gerçeği temsil eden bir düşüncenin zorunlu yalnızlığını ifade eder, demektedir. Ama İbn Bacce bu yalnızlıkta gelecekteki erdemli toplumun çekirdeğini görmektedir.[59] Sistemler tümel/evrensel ilkeler üzerine kurulacağına göre, bunların uygulamasındaki olası hatalar, kurucu öncüllerin reddi anlamına gelmez, dolayısıyla aslında burada dışlanmaktan ziyade, bilinçli bir içe kapanma vardır fakat bu toplumdan kaçma anlamında değil, halk içinde Hak ile birlikte olmanın ve onları dönüştürmenin nasıl olacağına dair bireysel önlemlerle işe başlamaktır. Çünkü insanların cumhuru metafizik duruştan yoksundur ve bunu bir said(e)nin yani filozofun kabul etmesi mümkün değildir. Çünkü Meşşai gelenek de ayrıntılı belirtildiği üzere erdemli yönetim ve bunun karşıtları vardır, mutluluk ancak medinetü'l-fazıla da gerçekleşir. Meşşai filozoflar toplumsallığı bu anlamda şart görürler, birey, aile ve toplum/devlet, ilahi tedbirlere dikkat edilerek kurulursa mutluluk elde edilir. Bu açıdan erdemsiz bir yapıdan uzak durmak demek, inzivaya çekilmek anlamına gelmez, oradaki yanlışlara evet demeden temel ilkelere göre hayat yaşamaktır. Filozofça yaşam da budur. İdeal yaşamın olacağı devletin özü de bu tur tavır ve tutumların yaygınlaştırmasıyla mümkün olacaktır. Bu nedenle asıl hedef **mutevahhidin gerçek mutluluğa erişebileceği en mükemmel** *tedbir olan et-tedbir es-sadık*'a yani " **doğru yönetim"e ulaşmaktır.** [60]

Bu açıdan sufilerin inzivaya çekilerek, zihni her şeyden arındırıp Mutlak olan Allah'ı zikretmeleriyle en yüce mutluluğa erişeceklerini sanmaları tutarlı değildir. Bu bir sanı/zandır, zandan kaynaklanan bir fiili yapmak insanın fıtratında olmayan bir şeydir. Onların gerçek sandığı bu gaye, gerçek olsa ve yalnız insan yani mütevahhidin gayesi durumunda bulunsa bile o bizzat değil, araz olarak idrak edilir. En yüce mutluluk doğrudan idrak edilecek olsa, ortada devlet/Medine diye bir şey kalmaz, insanın en değerli parçası/aklı hale gelir, bu durumda da varlığın bir anlamı kalmazdı. Ayrıca her türlü öğretim ve nazari hikmeti oluşturan üç ilim (matematik, fizik ve metafizik) geçersiz olurdu. Bunlara ilaveten gramer ve benzeri sanatlarda geçersiz hale gelirdi. [61]

---

age, s.24; Aydınlı, İbn Bacce'nin İnsan Görüşü, s.280; Köroğlu, İbn Bacce ve İbn Tufeyl, s.348-349

[58] Rosenthal, age, s. 246; Özdemir, agt, s.156

[59] Yaşar Aydınlı, http://www.kimdirhayatieserleri.com/ibni-bacce-kimdir-hayati-ve-eserleri.html

[60] Rosenthal, age, s. 248

[61] İbn Bacce, TM, çeviri. s.22; Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, Ülken yay. İstanbul. 1995,s. 228, Henry Corbin, İslam Felsefesi Tarihi, çev. H.Hatemi, iletişim yay. 1994, s.401-402

Bu nedenle olsa gerek, ibn Bacce, bana göre, bireysel eğitim ve donanımın güçlenmesi, akılların kademeli bir şekilde kavramları idrak etme süreciyle ilgilidir. Süverü'l-ruhaniyle denilen kavramların ilgi gök cisimlerine ait olup, maddeyle alakası yoktur. İkincisi faal ve müstefad akıllara ait olup maddeyle alası yoktur, yani gayri maddidir, ama maddeyle ilişkileri maddeye ait kavramların mütemmimi oluşlarından kaynaklanır ki, müstefad akıl bununla ilgilenir. Maddi kavramların faili durumunda bulunmasından ileri gelmesine ise faal akıl denilir. Üçüncü aşamada maddi/heyulani varlıkların ve dördüncüsü de nefis gücünde bulunan kavramları gösterir ki bunlar ortak duyular (eh-hissü'l-müşterek) tahayyül ve zikr/hatırlama güçlerindeki kavramlardır. Son aşama maddi kavramlar arasındaki orta düzeyde bulunmaktadır. İbn Bacce, faal akıl ve onunla ilişiksi bulunan ma'kulat ile ilgilenir. [62]

Allah'ı birleyen (mütevahhid) gerekli önlemleri alıp, iç huzurunu sağlayarak yaşar, bunu aileye aktarır. (Tedbiru'l-menzil). Bu ailelerden ise toplum oluşur. Bun ada Tedbiru'l-mudun, yani siyaset ve devlet felsefesi denilir. Bir kavmin kendini değiştirmediği sürece, Mevlanın onların durumunu değiştirmeyeceği" (Rad/11) ilkesinin bireyden başlayarak, topluma ve devlete yönelik değişim ve dönüşümün mümkün olacağını düşünüyoruz.

Bunun Hadis-i şerifteki karşılığı iman, İslam ve ihsan kavramlarını acık bir şekilde bize gösteren, teori (iman) ile pratik (İslam) uyumunu sağlayanın ihsan mertebesine ulaşacağını gösteren Cibril hadisidir. Bunun bir diğer ifadesi, ilme'l-yakin (teorik bilgilenme, alim) ayne'l-yakin (abid/zahid, uygulama) ve hakka'l-yakin'dir. Felsefi dildeki karşılığı ise Hakk'ın ve Hayr'ın bilgisine sahip olmaktır. Bu bilgiye sahip olan ise "Muhsini Duruş ve Tutuma Sahip" olandır. [63]

Belki bu noktada Endülüs'ün yetiştirdiği diğer önemli bir filozof olan İbn Tufeyl'in görüşleri bize katkıda bulunabilir. Genelde bize teorik/naziri/akli bilgi ile tecrübi bilgi (huzur, zevk, müşahede) arasında bir çelişki var gibi sunulur. Oysa İbn Tufeyl, ibn Bacce'nin kalabalıklar içinde yalnız yani garip; ama Hak ve Hayr'ın bilgisine sahip olan said (suada) kişinin bir ayrık otu gibi gösterilmesine itiraz eder.[64] Bunlar temelde hudayı nabittir, erdemli toplumun olabilirliğini gösteren örnek kişilerdir, ilahi bilgi mertebesine ulaşmış kişilerdir. Nazari ilim yani fikri araştırma ile müşahedeyi, manevi tecrübeyi yaşamış, o huzur ve zevke ulaşmışlardır. Dolayısıyla metafizik gerçeklerle dini öğreti arasında çelişki de yoktur, ama söylemlerde farklılık vardır.

---

[62] İbn Bacce, TM, çeviri. s.421

[63] Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Hakkın ve Hayrın Bilgisine Sahip olmak, Muhsini Tavır- Cibril Hadisinin İslam Ahlak Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi, İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyumu, Erzurum.2015, cilt. 1. s.89-111

[64] Ozdemir, agt, s.163

Bu da normaldir, çünkü insanların yaratılışlarında farklılık vardır. Dolayısıyla felsefi, tasavvufi ve kitlesel idrak düzeyleri farklıdır ama din hepsi için anlamlı olan nebevi bir öğretidir. Dinin zahiri boyutu ve kurallarına geniş halk kitlelerinin riayet edip, bidatlerden yüz çevirmesi yeterlidir. Ama müteşabih ayetlerin yorumu ehline bırakılmalıdır. Gerekli yetkinliğe ulaşmış, kâmil insanlıların kaderi gerçek bir metafiziği tecrübe etmek için toplumsallıktan uzak kalmak istediği anlar olabilir. Bu aslında uzlete çekilmek değildir.

İbn Bacce (ve İbn Tufeyl'den) hareketle söyleyecek olursak, "filozof erdemli devlet yerine bozuk bir devlette yaşıyorsa, asli görevi olan devleti yönetmeyi bir kenara bırakıp, topluma doğrudan yayması durumunda görüşlerinin yanlış değerlendirilmesinden dolayı hayatı dahi tehlikeye girecekse, bu durumda özü gereği yanlış olan bir itizali benimseyebilir. Bu tavrın arizi getirileri olan, toplumun kokuşmuşluğundan uzaklaşma ve muhtemel zararlarından korunma gibi faydalar da temin edilmiş olur." Bu aslında toplum içinde kalıp, ama zihni olarak itizal içinde olmaktır. [65]

İbn Bacce merkezli söyleyecek olursak kalabalıklar içinde yalnızlaşmayı başaran, yani kavga ve çatışmadan uzak duran bir zihne sahip olabilen kişinin tavrı ve tutumu, aynı zamanda ev/menzil ve toplum/Medine/devlet ile ilgilidir. Bu durumda şehir/devlet ne hâkim ne de hekime ihtiyaç duyulacaktır, çünkü her şey itidal üzere olacaktır. Kavga ve çatışma yoktur ki hâkime ihtiyaç duyulsun. Yemek, içmek ve diğer bedensel ihtiyaçlarda itidallik olacağı için hekime de ihtiyaç duyulmaz. Amaç "tahsilu's-saade" yani mutluluğu elde etmekse, bu durumda mutluluğa engel olacak şeylerin öncelikle bilinip ortadan kaldırılması gerekir. Bu da öncelikle bireysel olur, koruyucu önlemleri (nefsin tıbbı) almakla başlanır. Sonra ev, sonra da yönetim, insanlar arasındaki mutluluğu engel olacak hususları ortadan kaldırmasıyla olabilir. Görüldüğü üzere "tedbir" çok yönlüdür. Erdemli bir insanın, mevcut karmaşanın dışında durarak kendini gerçekleştirmesi, aslında erdemli şehir/yönetimin ilk aşamasıdır.[66] İşte tam bu noktada İbn Bacce'nin farklılığı ortaya çıkar: şöyle ki: Siyasi ve erdemli bir toplumun gerektiği hususunda Farabi ve diğer filozoflarla hem fikir olduğu halde, İbn Bacce'nin gerekçesi onlardan farklıdır. İnsanın siyasi topluluğa katılma zorunluluğunun sebebi hayatın ihtiyaçlarını karşılamak ve adalet içinde yaşamak değildir; farklı mizaçtaki insanların bir devlet altında toplanmasının sebebi fikri mükemmelliği elde etmektir. [67]

- **Temel sorun**, *dış şartlar olumsuz ve ideal yaşantınıza imkân vermiyorsa, temel ilkelerinizden de vazgeçmeyeceğine göre dini değerleri önceleyen kişi ne yapacaktır? Ya da bozuk bir devlet/ortam da yaşayan bir*

[65] İbn Bacce, TM, s.90-91; krş. Ozdemir, agt, s.140
[66] El-Cabiri, age, s.468-469;480.
[67] İbn Bacce, risaletü'l-Veda, s.37'den alıntılayan Rosenthal, age, s.237

kişi, nasıl yetkinleşip, mutluluğu yakalayabilir.[68]Özellikle yaptıklarının doğruluğundan hiç şüphesi olmayanların çoğunlukta olduğu bir ortamda neler yapılabilir? Onlara hak ve hakikatten bahsetmenin bir anlamının kalmadığı durumlarda ne söylenebilir? Bu son durum en zor ve çetrefilli konumu belirler, çünkü böyle zamanlarda konuşmak; hakikate karşı bir hürmetsizlik ve onun değerini düşürmek olur. [69]

- **Çözüm Önerisi:** Bu durumda;

1. Ya başka uygun bir mekâna hicret edecek[70] ki bu her durumda gerçekleşmesi çok zor olan bir seçenektir;
2. Ya da her mümin/e için gerekli olan, içe hicret ederek, yanlışa evet demeden, olası yanlış tutum ve davranışa düşmeden bireysel bir tecdidi gerçekleştirecek tedbirleri almayı tercih edecektir. Çünkü şartları olumsuz ve bozuk bir ortamda yaşar ama doğru düşünen biri olarak "garip"tir, yani kalabalıklar içinde yalnızdır. Bir nevi kendiliğinden doğan "ayrık otu" gibidir, buna nebat (nebavit) denir. Dolayısıyla böyle bir kişinin başka bir yere hicret etmesi ya da inzivaya çekilmesine gerek yoktur, çünkü fikirleriyle yeni vatanlarına hicret etmişlerdir.

Yeni vatan da erdemli şehirdir, yani bu kişiler erdemli devlet haline gelebilmek için bu kişilerin birer şans olması bu nedenledir. Zira bireysel tecdidi ile yenilenen ve her durumda Hak ile beraber olmayı tercih eden mümin/e, Hak'ın ve Hayr'ın bilgisine sahip olarak hareket edebilecektir.

Böylece de, fikrî ve fıkhî yenilenmesini temin edebilecektir. İdeal ahlakî ve aklî yetkinliğe ulaşan bu kişi, aslında tek gibi durur ama onun duruşunun sıhhatliliğini gören diğer aklî ve erdemli duruşa yetkin olan insanlar da benzerini yaparlar. Böylece ortak bir düşünce seviyesine ulaşılabilir, tek bir organ gibi hareket edilebilir; böylece ideal ve ilim devleti, faziletli yönetim gerçekleşir. Erdemsiz toplumlarda yaşayan ama onların genel kabul gördüklerini benimseyen ve onlarda bulunmayan hakiki bilgiye sahip olan kişilere İbn Bacce nabıt/nevabıt der. Yani ayrık otu, genellikle ekinler arasında kendi kendine yetişen otlardan hareketle bunu söyler. Özel anlamda erdemsiz ve ahlaki açıdan sorunlu toplumlarda doğru görüş sahibi kişileri; genel anlamda doğru veya yanlış olsun toplumun geneline aykırı görüşleri benimseyen kişiler için kullanılır. [71] Görüldüğü üzere buradaki nabit/nevabit (ayrık otu) nitelemesi, Farabi'nin tersine[72] müsbet anlamda

---

[68] Burhan Köroğlu, "İbn Bacce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te" maddesi, İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler. ed. M.C. Kaya, İSAM, İstanbul.2013, s.342, Muhammed S.Hasan el-Masumi, "İbn Bacce" maddesi, çev. İ.Kutluer, İslam Düşünce Tarihi, İnsan yay. İstanbul. 1990, cilt:2, s.142.

[69]Said Nursî Mektubat S. 345 – 346.

[70] el-Masumi, İbn Bacce,s.142

[71] Aydınlı, İbn Bacce'nin İnsan Görüşü, s.275-276; Köroğlu, İbn Bacce ve İbn Tufeyl, s. 346

[72] Farabi, erdemli/faziletli yönetim içinde nevabit (türediler) olarak nitelendikleri birkaç sınıf halinde inceler: Bunlar mutluluğa ileten işlere sarılırlar ama burada amaç mutluluk değildir, şeref, yöneticilik, zenginlik gibi hususları hedeflerler. Bunlara fırsatçılar (mutakannisun) denir. Bazıları da cahil şehirlerin amçlarından birine yönelirler, ama erdemli yönetimin yasaları ve dini onları bu fiilleri işlemekten alıkoyar. Dolayısıyla onlar, yasa koyucunun sözlerine ve onun buyruklarını içeren ifadeler başvururlar, arzularına göre yorumlarlar. Bu tür insanlara yanlış yorumlayanlar (el-muharrifa) denilir. Bazıları da isteyerek yanlış yorumlamaya gitmekte, fakat yasa koyucuyu

kullanılmış ve genel ve olumsuz yapı içinde tek kalmayı göze alarak, Halk içinde Halk ile beraber olmayı hedefler. Böylece O'nunla yoldaş olmayı, her daim O'ndan yardım dilemeyi ve O'na sığınmayı merkeze alanlar çoğalacaktır.[73]

Meşşai ve İşraki filozoflarımızın bu öğretilerinde Aristoteles'in ruhun ölümsüzlüğü, akıl ve ahlak anlayışları önemli oranda etkili olmuş gibidir. İnsan, ruh ve bedenden oluşuyor, ruh, salt form olup, amaçtır, beden ise araçtır, ruh bedene hareket yeteneği verir ve onu belli bir amaca yönlendirir. İşte bu eylemler ruhun nebati, hayvani ve insani/akli şeklindeki üç işleve göre olur. Hangisi baskın gelirse insan da ona göre bir kişilik kazanır. Eğer en belirgin olan özelliği akıl (nous) ile donanırsa, Tanrı'ya yaklaşır. Duyularına hakim olursa hayvani yönden uzaklaşır, aklıyla Tanrı'ya yakınlaşan ahlaki varlık haline gelir. Bu en yüce iyiliktir, mutluluk budur.

Mutluluk insanın iyiliği ve amacıdır, ama her insan buna ulaşamaz. Farklı anlamlar vererek buna ulaştığını düşünür, ama mutluluğun ne olduğunu tespit edebilmek için "iyi" denilenin her varlığın iyiliğinin kendine özgü işlevini ya da etkinliğini yerine getirmesi olduğunu bilmek gerekir. İnsan ancak akıl ile uyumlu eylem/etkinlik içinde olursa mutlu olur. Nebati ve hayvani işlevlerin ötesine geçemeyenler, şan şeref, yemek içmek ve zenginlikle mutlu olduğunu düşünürler ama bunların sınırı olmadığı için mutsuzluk içinde kaldıklarının da bilincindedirler.

Kısacası mutluluk, erdeme uygun olan ruhun etkinliği"dir. Bu bütün hayatı kapsar ve akıl ile aşırılıklardan uzak, orta yol ya da "doğru orta" bulacak bir sağgörü ile mümkün olur. Bu *ethik erdem*ler dediğimiz ve orta yolun bulunmasıyla elde edilen şecaat/necdet, iffet, adalet insanın öz yapısıyla ilgilidir ve alışkanlıkla kazanılır. Ama hikmet, düşüncelerin düşüncesi olan Tanrı'yı ulaşmak, teorik aklın iyi ve güzele uygun davranışlar ve uzun süren bir irade eğitimiyle mümkün olur. Buna dianoethik erdemler

---

yanlış anlayıp, onun ifadelerini eksik değerlendirdikleri için şehrin yasalarını yasa koyucunun güttüğü amaçtan farklı bir biçimde anlamaktadırlar. Bu bakımdan onların işleri Reisu'l-Evvel'in amacı dışında olur, böylece onlar farkına varmadan saparlar. Bunlara dinden çıkanlar (el-marika) denilir. .. erdemli şehrin yöneticisin görevi bu nevabiti izlemek, meşgul etmek, onların her sınıfını tedavi edecek özel yöntemler kullanmaktır. Bu da onları şehirden kovmak, cezalandırmak, hapsetmek veya zor işlerde çalıştırmakla olur. Ebu Nasr el-Farabi, es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadiü'l-Mevcudat, çev.M.S.Aydın, A.Şener, M.R.Ayas,, Büyüyen Ay yay.İstanbul.2012, s.113 vd; Aydınlı, İbn Bacce'nin İnsan Görüşü, s.277

[73] Köroğlu, İbn Bacce ve İbn Tufeyl, s. 341-346 Akyol, Uyanık, ag. Bildiri, Medeniyet Düşünürü Farabi Uluslararası Sempozyum, Eskişehir, 13-15 Kasım 2015. **"**Ve Onuncu Köy Kalabalıklaşıyor!" Gündüz Gazetesi: 23/01/1998; "Bin yıldır bu ülkede yaşayan farklı dil ve ırklara mensup olmakla beraber aynı tarihi ve Dini/geleneği paylaşmanın verdiği güçle sürekli olarak Din, Dindarlık, Dini çoğulculuk, siyasal ve kültürel çeşitlilik gibi konuları Türkiye merkezli olarak yazmaya çalıştık. Ama söz tükendi…Tekrar sağ-sol, alevi-sünni, Kürt-Türk, laik-anti laik çatışmaları yaşanmaya başlandı. Türkiye'nin jeopolitik ve jeokültürel yapısını çok iyi bilen dış güçler ve onların yerli işbirlikçileri ile yerli oryantalistler hiç bir şey olmamış gibi yeniden sahnedeler. ..Yapmayın, etmeyin, yazık oluyor ve millete ve devlete diyenler, gittikleri her köyden kovuldular" https://www.facebook.com/uyanik.mevlut.corum/ 05/05/2014

denilir. Bunların içinde en üstün olan erdem, kişinin kendi iç dünyası içende kapalı olarak işleyen bilgeliktir, sophia budur. İçe dönük, kendi kendine yeterli hayat tarzı budur. Felsefi olarak adlandırılabilecek olan böyle bir hayat, kişiye en yetkin mutluluğu sağlar.[74]

Bunu elde etmek kadar sürdürmenin de zor olduğunu bilmek gerekir, çünkü bu durum, ilahi bir lütuftur. İşte bu kendince yeterli olan bilgece hayatın pratiğe aktarılması da çok önemlidir. Bu kavramsallaştırmayı 28 Şubat 1997 travmasını yani tepeden inme din alanında yeni bir modernleşme projesinde kanuni yaptırımların hukuki olmadığını, bunun dini ve bireysel tecdid içermediğini müzakere etmek ve **bir direniş bilinci** oluşturmak için İbn Bacce'nin terimini ve Nurettin Topçunun **İsyan Ahlak**ında belirttiği durumu, yani **itaatkar itaatsiz** terimini güncellemek için kullanılmıştı.[75]

Allah'ı birleyen (muvahhid) uygunsuz ortamlardan uzaklaşarak yalnızlaşabilir (mütevahhid) buna dair gerekli önlemleri alıp, iç huzurunu sağlayarak yaşar, bunu aileye aktarır (Tedbiru'l-menzil). Bu ailelerden ise toplum oluşur. Buna da Tedbiru'l-mudun, yani siyaset ve devlet felsefesi denilir. Bir kavmin kendini değiştirmediği sürece, Allah'ın onların durumunu değiştirmeyeceği" (Rad/11) ilkesinin bireyden başlayarak, topluma ve devlete yönelik değişim ve dönüşümün mümkün olacağını düşünüyoruz.

Bunun Hadis-i şerifteki karşılığı iman, İslam ve ihsan kavramlarını açık bir şekilde bize gösteren, teori (iman) ile pratik (İslam) uyumunu sağlayanın ihsan mertebesine ulaşacağını gösteren Cibril hadisidir. Bunun bir diğer ifadesi, ilme'l-yakin (teorik bilgilenme, âlim) ayne'l-yakin (abid/zahid, uygulama) ve hakka'l-yakin'dir. Felsefi dildeki karşılığı ise Hakk'ın ve Hayr'ın bilgisine sahip olmaktır. Bu bilgiye sahip olan ise "Muhsini Duruş ve Tutuma Sahip" olandır.[76]

Bu noktada Endülüs'ün yetiştirdiği diğer önemli bir filozof olan İbn Tufeyl'in görüşleri bize katkıda bulunabilir. Genelde bize teorik/nazari/akli bilgi ile tecrübi bilgi (huzur, zevk, müşahede) arasında bir çelişki var gibi sunulur. Oysa İbn Tufeyl, İbn Bacce'nin kalabalıklar içinde yalnız yani garip; ama Hak ve Hayr'ın bilgisine sahip olan said (suada) kişinin bir ayrık otu gibi gösterilmesine itiraz eder. Bunlar temelde Hudâînâbittir, erdemli toplumun olabilirliğini gösteren örnek kişilerdir, ilahi bilgi mertebesine ulaşmış kişilerdir. Nazari ilim yani fikri araştırma ile müşahedeyi, manevi tecrübeyi yaşamış, o huzur ve zevke ulaşmışlardır. Dolayısıyla metafizik

---

[74] Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Stoa'da Yunan Felsefesi*, V yay. Ankara. 1989, s.232-236.

[75] MevlütUyanık, Sivil İtaatsizlik ve Dini Değerler, Elis yay. Ankara.2010; a.mlf, İslam Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik, Hasan el-Basri Örneği, Otorite yay. 3.baskı. İstanbul.2014.

[76] Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, "Hakkın ve Hayrın Bilgisine Sahip Olmak: Muhsini Tavır – Cibril Hadisinin İslam Ahlak Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi", Uluslararası İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyumu, 19-21 Haziran 2014, Erzurum Türkiye (Bildiri Kitabında Yayınlanacak)
http://web.hitit.edu.tr/dosyalar/yayinlar/aygunakyol@hititedutr210620140B7N9W0Z.pdf

gerçeklerle dini öğreti arasında çelişki de yoktur, ama söylemlerde farklılık vardır.

Bu da normaldir, çünkü insanların yaratılışlarında farklılık vardır. Dolayısıyla felsefi, tasavvufi ve kitlesel idrak düzeyleri farklıdır ama din hepsi için anlamlı olan nebevi bir öğretidir. Dinin zahiri boyutu ve kurallarına geniş halk kitlelerinin riayet edip, bidatlerden yüz çevirmesi yeterlidir. Ama müteşabih ayetlerin yorumu ehline bırakılmalıdır. Gerekli yetkinliğe ulaşmış, kâmil insanlıların kaderi gerçek bir metafiziği tecrübe etmek için toplumsallıktan uzak kalmak istediği anlar olabilir. Bu aslında uzlete çekilmek değildir.

İbn Bacce ve İbn Tufeyl'den hareketle söyleyecek olursak, "filozof erdemli devlet yerine bozuk bir devlette yaşıyorsa, asli görevi olan devleti yönetmeyi bir kenara bırakın, topluma doğrudan yayması durumunda görüşlerinin yanlış değerlendirilmesinden dolayı hayatı dahi tehlikeye girecekse, bu durumda özü gereği yanlış olan bir itizali benimseyebilir. Bu tavrın arizî getirileri olan, toplumun kokuşmuşluğundan uzaklaşma ve muhtemel zararlarından korunma gibi faydalar da temin edilmiş olur." Bu aslında toplum içinde kalıp, ama zihni olarak itizal içinde olmaktır. [77]

SONUÇ

İslam düşüncesinde kelami, felsefi ve metafizik sorunların tartışılması insanların fıtratlarındaki farklılıklara dikkat ederek farklı yöntemler kullanılarak (beş sanat: burhan, cedel, hitabet, sofistai sözler ve şiir) yapılmaktadır. Bu aynı hakikatin farklı söylemler halk birimlerine ulaşılmasını sağlamaktadır. Bu tarz bir inceleme aynı zamanda *insanlarla anlayışı şekilde konuşunuz* (Kellimu'n-nâse ala kaderi ukulihim) ve "ne konuşursanız konuşunuz söylediğiniz muhatabınızın anladığı kadardır "ilkesi gereği hakikatin sunumundaki farklılıkları ortaya çıkarmaktadır. Filozofların burhan yöntemini seçmeleri, hakikate dair farklı söylemlerin her birinin ondan bir parça olduğunu bilmesi ve temel öncüllere göre hakikat tasavvurunu oluşturmaya çalışmasıdır. Filozofu da fakih ve kelamcıdan farklı kılan bu tikel hakikat tasavvurlarının tümel ile irtibatını ortaya koyması ve evrenselleştirmedeki tutarlılığıdır. Özellikle ortaya koyduğu tavır ve tutumlara bakarak tikelde tümeli yakalama çabası bu bağlamda önemlidir. **Hitabet de bu bağlamda felsefi sunumun ikna ediliciliğini güçlendirmede işlevsel olur. "Tıpkı Farabi gibi, İbn Bacce de Eflatun'un hitabete karşı olumsuz tavrını bildiği halde, safsatacılarca kullanılması durumunda hatipliğin yol açacağı siyasi tehlikeden rahatsız olmadı. Çünkü eğer felsefe var olmasaydı, hitabet yararsız ve boşuna olurdu**, diye düşünür.[78]

Bunun siyaset felsefesine ve erdemli yönetim tasavvuruna aktarmaları ise, temel ilkelerin ve öncüllerin her durumda ve şartta hayata

[77]Köroğlu, İbn Bacce ve İbn Tufeyl, s.349-352; 359-361.
[78] Rosenthal, age, s. 236

uygulanabilirliğini göstermenin imkanını araştırmalarıyla olmaktadır. Filozof, yaşadığı sorunlar (tikel olay ve olgular) dan hareket ederek tümevarım yöntemiyle ideal olanı göstermektedir. Bunun yanı sıra temel ilke ve hakikatlerin (tümdengelim yöntemiyle) insanlarda uygulanmasının şahsında örneğini göstermektedir.

Tedbiru'l-Mütevahhid bana göre budur. Bu bağlamda tikel/bireyde tümeli/idea/temel ilkeleri/hakikatleri gerçekleştirme örneği olarak incelenmesi yaşanılan sorunlara yeni çözüm önerileri üretilmesine ve bakış açıları getirilmesine vesile olabilir. Bunu gerçekleştirmek şarttır çünkü İbn Bacce'nin dediği gibi "bozuk devletin ahalisinin görüş ayrılıkları, birbirleriyle sağlıklı diyalogların olmaması, birbirlerine ters hareket etmelerine, dolayısıyla da çatışmalarına yol açar."[79]

Sonuç olarak; bu gibi durumlarda ve zamanlarda taraf olmak ve inatlaşmak, kişiyi dalalete düşürebilir, yanlışı doğru gibi gösterebilir. Kavramları ters yüz ettirebilir, artık şeytan ve melek her iki tarafın nezdinde yer değiştirmiş olarak sunulur. Bu "tarafgirlik"ten uzak durmak aslında bizatihi politik bir tutum olup, çatışan tarafların dışında 3. Yol'un her daim mümkün olduğunu söylemek ve seçenekleri artırmaktır. Bu hususu önemsiyorum, çünkü bu çatışmada aşınan dini değerlerdir. Çünkü dini değerleri siyasete alet etmek, dindarlığı değil "din(i)darlık" tutumunu; yani taassubu beslemekte, bu da inatlaşmayı getirmekte, doğru yanlış gibi gözükmektedir. Bu nedenle siyasette üç temel erdemin (hikmet, şeçaat, iffet) pratiğe aktarımı ve hulesası olan adaleti sağlamak şarttır, bu da itidallik yani muktesit bir yol ve yöntem/meslek edinmek ve her daim "müspet hareket" içinde olmakla mümkün olacaktır.

[79] Köroğlu, İbn Bacce ve İbn Tufeyl, s.345.

"FAYSALÜ'T-TEFRİKA BEYNE'L-İSLAM VE'Z-ZENDEKA" ADLI RİSÂLESİ BAĞLAMINDA GAZZÂLÎ'NİN BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜNE KATKISI

Arş. Gör. Ahmet Mekin KANDEMİR

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

ahmetmekin@hotmail.com

THE CONTRİBUTİON OF GAZZÂLÎ TO LİVİNG TOGETHER CULTURE İN THE CONTEXT OF EPİSTLE "FAYSALÜ'T-TEFRİKA BEYNE'L-İSLAM VE'Z-ZENDEKA"

One of the reasons for the political and economic instability of Muslims today is the religious and the ideological divisions. The disputes that started shortly after the death of the Prophet resulted in the emergence of different sects and internal conflicts between Muslims emerged when these sects were mutually accused of disbelief (takfir). It is generally observed in Muslim societies that different thinkers and believers have been pushed out of religion by being accused of unbeliever or they have been pushed out of the room of Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah by accusing them of heresy; so it seems that different groups of thought have been tried to be excluded and alienated. Undoubtedly, the most dangerous of these exclusion means was the weapon of takfir because of the legal consequences. Beginning with the Khawarij for the first time in Islamic history the takfir issue is a problem which deepens the religious and political divisions among Muslims and which effects continue even today. When we look at the history of Muslims, almost every party has found a reason to brands the sects unbeliever except its own sect. At the beginning of these reasons undoubtedly comes the issue of ta'vil. For example, the Hanbalis, Ash'arians and Mu'tazilah; they all brands one to unbeliever because of their ta'vil. Gazzâlî (d. 505/111), which has been alienated because of some of his views and given a fatwa in the direction of burning his works, tried to clarify the concepts of takfir and ta'vil by writing an article titled "Faysal al-Tafriqa Bayna el-Islâm wa el-Zandaqa" and has developed a unique method in this regard.

According to Gazzâlî, it is necessary to avoid attacking to "Ahl al-Qiblah" as long as they say the "Lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlüllah" and don't accept permissible to lie the Prophet. Because there is danger in takfir, but there is not in silence. According to him, the matters except the belief in Allah, the Prophet and the Hereafter, which are the principles of religion, are secondary (furû') matters. In secondary affairs, takfir is not possible without denial. In these matters, a person

who is opposed to salaf can only be considered to be a mubtadi'. As for the news from the Prophet, only the khabar al-mutewâtir may be the cause of takfir; the denial of the khabar al-vâhid can not be the cause of repetition. It is a controversial issue whether anybody who rejects something fixed with ijmâ' will be accused of being kâfir. Te'vil can not be definitely regarded as a denial. Because all sectarian scholars, including Ahmad b. Hanbal, have more or less refer to ta'vil. Anyone who accepts the existence of a verse of Quran and hadith or something that informs by them in any of the five categories of zâtî, sensation, imaginary, mental and shibhî; he will aprrove of this verses and can not be accused of being kâfir. But ta'vil can not be arbitrary or irregular, But it can be only after it is revealed by evidence that it is impossible to imply literal meaning. This ta'vil must be in the categories of sensory, imaginary, mental and shibhi, respectively. Those who do not obey these rules or who do not have a absolute evidence can not be accused of being unbeliever unless they are concerned with the basic belief; But they can be accused of being a mubtadi'.

As a result, al-Ghazâlî has made an important opening in the subject of ta'vil and takfir in this article and closed this path to whom that accused everybody outside their own sect of being unbeliever. Thus, he has established a framework to enable different denominations and communities to live together Islamic societies. Gazzali also displayed a tolerance example that transcends the boundaries of his own age, expressing his hope that many of the Greeks, Christians, and Turks living in the neighboring countries who did not receive a healthy Islam invitation, would receive God's mercy.

Key words: *al-Ghazâlî, takfir, ta'wil, tolerance, coexistence.*

1. Giriş

İslam tarihi boyunca muhalif mezhep ve fırkalar birbirlerine karşı küfürle, sapkınlıkla ve bid'atle suçlamak şeklinde üç dışlayıcı silah kullanmışlardır. Hukukî ve siyasi sonuçları ile birlikte düşünüldüğünde bunların en tehlikelisi tekfir silahı olmuştur (Uludağ, 2014; 8). Müslümanların kendi içlerinden bir kişi veya zümreyi tekfir etmesi ilk olarak Sıffin Savaşından sonra Hariciler tarafından başlatılmış bir uygulamadır. Onların kullandığı bu yöntem, her dönemde Müslümanların birbirlerine karşı kullandıkları etkili bir silah olmuştur. Ehl-i Sünnet kelamcıları ise Haricilerin tekfir ideolojisini reddederek "*ehl-i kıble tekfir edilemez*" şeklinde genel bir ilke ortaya koymuş, fakat çoğunlukla buna bağlı kalamamıştır.

Gazzâlî'nin yaşadığı dönemde de Müslümanların karşılaştığı siyasi problemlerle birlikte mezhepler arası gerilim de doruk noktasına ulaşmış ve neredeyse her mezhep kendisi dışındaki tüm mezhepleri tekfir edecek bir noktaya gelmiştir. Kendi döneminde tekfirin ulaştığı boyutlarla ilgili Gazzâlî somut bir takım örnekler vermektedir. Örneğin Hanbelîler Allah Teâlâ'nın

yukarıda oluşu (*fevk*) ve arşın üzerine istivası (*istivâ*) hususunda Hz. Peygamberi yalanladıkları gerekçesiyle Eş'ariler; buna karşılık Eş'ariler ise hiçbir şeyin Allah'ın dengi/benzeri olmadığını (Şura, 42/11) haber veren ayetleri yalanladıkları ve teşbihe düştükleri gerekçesiyle Hanbelîleri tekfir etmişlerdir (Gazzâlî, 1986; 49). Yine Eş'ariler Allah'ın görülebileceği hususunda Hz. Peygamberi yalanladıkları ve ilim ve kudret gibi ilahi sıfatları inkâr ettikleri gerekçesiyle Mu'tezile'yi küfre düşmekle suçlamışlardır. Mu'tezile ise Allah'ın sıfatlarını kabul etmelerinin Allah'tan başka kadim varlıklar kabul etmek anlamına geleceğini iddia ederek Eş'arileri tekfir etmiştir (Gazzâlî, 1986; 49).

Tekfir problemi bizzat Gazzâlî'nin de muzdarip olduğu bir konudur, çünkü bu silah kendisine de doğrultulmuştur. Özellikle tasavvuf ile ilgili yazdığı eserler kötülenmiş, kendisi Eş'ari mezhebinden sapmakla itham edilmiş (Gazzâlî, 1986; 31-32), bazı Şafiî/Mâliki âlimler onun eserlerinin yakılması için fetvalar vermişlerdir (Dünya, 1992; 46-48, Uludağ, 2014; 9). Gazzâlî'nin yaşadığı dönemde bilhassa âlimlerin tekfir edilmesi o kadar yaygınlaşmıştır ki onun şu sözleri bu durumu güzel bir şekilde ifade etmektedir: "*Fikirlerinden dolay kıskanılmayan, dışlanmayan ve hakarete uğramayanı hakir; küfür ve sapkınlıkla suçlanmayan kimseleri ise küçük görürüm*" (Gazzâlî, 1986; 31).

Gazzâlî siyasi misyonunun da bir gereği olarak tekfir sorununa bir çözüm üretmeye ve Müslümanların birlikte barış içinde yaşayabilecekleri itikadi/fikrî bir çerçeve oluşturmaya gayret etmiştir. Bu amaçla tekfir problemini teşhis etmekle işe koyulmuştur. Ona göre insanların bir birini tekfir etmesinin arka planında mezhep taassubu, cehalet gibi unsurlar bulunmakla birlikte, farklı mezheplerin birbirlerini tekfir ederken en çok kullandıkları gerekçe, yaptıkları "*te'vil*"ler olmuştur. Bu nedenle Gazzâlî te'vil konusunda bir yöntem geliştirmeye çalışmış ve te'vil gerekçe gösterilerek tekfirin meşrulaştırılmasının önüne geçmek istemiştir. Bu bağlamda Gazzâlî "*Faysalü't-tefrîka beyne'l-islâm ve'z-zendeka*", "*kânûnu't-te'vil*" ve "*ilcâmü'l-avâm 'an 'ilmi'l-kelâm*" adlı eserlerinde bu konuyu ele almış ve genel olarak te'vil nedir, neden gereklidir, yöntemi nasıl olmalıdır, kimler te'vil yapabilir, te'vilden dolayı küfre düşülür mü, kimler tekfir edilebilir, küfre düşenin hükmü nedir vb. sorulara cevap vermeye çalışmıştır.

Çalışmamızda "*Faysalü't-tefrika*" adlı risalesini merkeze alarak Gazzâlî'nin te'vil ve tekfir sorunlarını Müslümanların birlikte yaşamalarını mümkün kılacak şekilde nasıl çözüme kavuşturduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

2. *Gazzâlî'nin Te'vil Kuramı*

Âl-i İmran Suresindeki müteşâbih ayetlerin varlığını bildiren ifadelerle[1] ilgili *Mustasfâ'*daki değerlendirmeleri (Gazzâlî, 1993a, II; 29-30) göz önüne alındığında Gazzâlî'nin Kur'an ve hadislerde müteşâbih ifadelerin bulunmasını kaçınılmaz kabul ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre Hz. Peygamber insanlara Arap dilini kullanarak tebliğde bulunmuştur. Ancak dindeki bütün hakikatleri bu dilin kavramları ile ifade etmek mümkün değildir. Çünkü din o güne kadar bilinmeyen bazı hususlardan bahsetmiştir. Bu nedenle Hz. Peygamber dilin imkânları ölçüsünde istiare ve mecaz kullanarak bunları anlatmıştır (Gazzâlî, ts. a; 345). Ayrıca ona göre Kur'an ve hadislerdeki bazı ifadelerin zahiri üzere anlaşılması mümkün değildir, bunların mutlaka te'vil edilmesi gerekmektedir. Eğer bu ifadeler zahiri üzere yorumlanırsa bu durumda Allah için "*el*", "*yüz*", "*gelme*" vb. teşbih ve tecsimi çağrıştıran ifadeleri olduğu gibi kabul etmek gerekecektir. Ona göre bu ayetlerin ilk muhataplarını böyle bir yanılgıya düşmekten kurtaran en büyük karine daha önce bu konuda indirilmiş olan muhkem ayetlerdir[2] (Gazzâlî, ts. a; 344). Sahabe Allah Teâlâ'nın tecsim ve teşbihi çağrıştıran bu ifadelerden münezzeh olduğunu bildiğinden ayetteki bu ifadeleri anlamakta güçlük çekmemiştir.

Gazzâlî'ye göre İslam âlimlerinin neredeyse tamamı te'vile başvurmuştur. Örneğin te'vil yapmaktan en çok kaçınan Ahmed b. Hanbel bile üç hadiste[3] Allah Teâlâ için kullanılan "*el*", "*parmak*" ve "*nefes*"i mecaz ve istiâre kabul etmiştir. O, insanlara saygı ifadesi olarak sağ el öpme âdetinde olduğu gibi Allah'a yaklaşmak için Hacerü'l-esved'in öpüldüğünden hareketle hadislerdeki "*sağ el*"i bir mecaz olarak değerlendirmiştir (Gazzâlî, 1986; 63-65), "*parmaklar*" kelimesini de Allah'ın parmakları olmasının imkânsız olduğundan "*eşyayı dilediği gibi evirip çevirme kudreti*" şeklinde te'vil etmiştir (Gazzâlî, 1986; 66).

Eş'ariliğin kurucusu olan Ebu'l-Hasan el-Eş'ari de te'vile başvurmuştur. "*Amellerin terazi ile tartılması*" ile ilgili nassları te'vil eden Eş'ari, amellerin değil, amellerin yazılı olduğu kağıtların tartılacağını, Allah'ın bu kağıtlarda üzerinde yazılan amellere göre bir ağırlık yaratacağını savunmuştur. Çünkü ameller arazdır, arazın ise bir cisim gibi tartılması mümkün değildir. Mu'tezile âlimleri ise terazinin kendisini te'vil ederek bunun "herkese

---

[1] "Kitabı sana O indirdi. Onun bazı ayetleri muhkemdir (ki) onlar Kitabın anasıdır/esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak, için onun müteşâbih ayetlerinin ardına düşerler. Oysa onun te'vilini Allah'tan başka kimse bilmez. İlimde derinleşenler: "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler. Sağduyu sâhiplerinden başkası düşünüp öğüt almaz" (Âl-i İmrân, 3/7).

[2] Gazzâlî buna iki ayeti örnek vermektedir: Şuara, 42/11; Bakara, 2/22.

[3] Gazzâlî Ahmed b. Hanbel'in şu hadisleri te'vil ettiğini belirtmektedir:

1. "Hacerü'l-esved, Allah'ın yeryüzündeki sağ elidir." (Müttaki el-Hindi, Kenzu'l-'ummâl, 12/34729; Kütüb-i Sitte, c. 4, s. 374)
2. "Mü'minin kalbi Rahman'ın iki parmağı arasındadır." (Müslim, Kader,3, 2654)
3. "Ben Allah Teâlâ'nın nefesinin Yemen tarafından geldiğini hissediyorum." (Müttaki el-Hindi, Kenzu'l-'ummâl, 12/33951) (Gazzâlî, 1986; 63 vd.).

amellerinin miktarının bildirilmesi" olarak anlaşılması gerektiğini savunmuştur (Gazzâlî, 1986; 67-68). Gazzâlî'ye göre zikredilen örneklerdeki ifadeleri zahiri üzere anlamak, yani Allah'ın gerçekten sağ eli ve parmakları olduğunu ve amellerin cisme dönüştürülerek terazide tartılacağını kabul etmek cehaletin son noktasıdır (Gazzâlî, 1986; 68).

Bu örneklerden hareketle te'vilin kaçınılmaz olduğunu ortaya koyan Gazzâlî te'vil kavramını şu şekilde tanımlamaktadır: *"Te'vil bir delilin desteklediği ihtimalden ibaret olup, bu delil sayesinde zahirin delalet ettiği anlamdan daha ağır basan ve zanna galip gelen anlamdır. Her te'vil bir anlamda lafzı hakikatten mecaza çevirmektir"* (Gazzâlî, 1993a, III: 88). Ancak ona göre te'vil edilmesi gereken bir nass ile te'vile müsait olmayan bir nassı ayırt etmek kolay bir iş değildir. Bu ayırımı yapacak kişilerin Arap dilini bu dilin temel kurallarını, istiâre, mecâz ve darb-ı mesellerin bu dildeki kullanım biçimlerini bütün incelikleriyle bilmesi gerekir (Gazzâlî, 1986; 91).[4] Öte yandan amel ve uygulamaya ilişkin olmayan, tamamen bilgi ve inanç alanına giren bazı konuları tartışmanın sağlayacağı herhangi bir yarar bulunmamaktadır. Örneğin "amellerin tartılması" hususunu, Kur'anda anlatıldığı şekliyle, herhangi bir ayrıntıya girmeden inanmak yeterlidir. Bunun ayrıntısına girmek dünyada faydasız olduğu gibi, ahirette de Allah'ın sorumlu tutacağı bir konu değildir. Bu nedenle bu tür konularda soru sormak da, sorulan soruya cevap vermek de gereksizdir. Bunları bırakıp faydalı ilim ve amellere yönelmek gerekir (Gazzâlî, ts. b; 626-627).

Te'vil konusundaki genel yaklaşımını ortaya koyduktan sonra Gazzâlî, kendisinin belirlediği beş varlık türü bulunduğunu; bu varlık türleri esas alınmak suretiyle te'vil yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Onun tespit ettiği beş varlık türü şunlardır:

1. Zâtî Varlık: Akıl ve duyulardan bağımsız olarak dış dünyada gerçekliğe sahip olan varlıklardır. Bunların varlığı çok açık ve nettir. Göklerin, yerin, canlıların ve bitkilerin varlığı gibi, bu varlık türü o kadar açıktır ki varlık dendiğinde insanların çoğunun aklına bunlar dışında bir varlık türü gelmez. (Gazzâlî, 1986; 50). Zâtî varlık türü için o, ayetlerdeki "*arş*", "*kürsî*" ve "*yedi kat göğü*" örnek gösterir. Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen bu varlıklar realitede var olan mutlak hakiki varlıklardır. Duyularla ve akılla idrak edilsin veya edilmesin bunların gerçekte var oldukları kabul edilir. Bu ifadeler zâhiri üzere sabit olur, te'vil edilmez (Gazzâlî, 1986; 55).

2. Hissî Varlık: Görüntüsü dışında bir varlığa sahip olmadığı halde görme kuvveti ile bir şeyin görülmesi gibi sadece hissen var olan, duyu organına mahsus bir varlık türüdür. Uyuyan veya hasta olan bir kişinin

---

[4] Gazzâlî te'vil yapmaya ehil olanlarla ilgili bu kriterini ömrünün sonlarına doğru yazdığı "*İlcâmü'l-avâ 'an 'ilmi'l-kelâm*" adlı eserinde "*ârif*" olan kimselerle sınırlamış ve bu gruba dil, felsefe, fıkıh, tefsir, hadis ve kelam âlimlerini dâhil etmemiştir (Gazzâlî, ts. a; 326). Gazzâlî, âriflerin dışında kalan "*avam*"ın müteşabih lafızların te'vilinden kaçınması gerektiğini belirtmiş, onlar için "*takdis, tasdik, sükût, imsak, keff ve marifet ehlini teslim*" şeklinde ilkeler belirlemiştir (Gazzâlî, ts. a; 320). Gazzâlî'nin te'vil düşüncesindeki bu dönüşümün ayrıntıları için bkz. Okumuş, 2014; 51-63.

uyanıkken gördüğü hayalî varlıklar bu türdendir. Bu şekilde görülen suretlerin/hayalî varlıkların dış dünyada bir gerçekliği bulunmamaktadır. Ancak duyu organları bunları dış dünyada varmış gibi algılayabilir (Gazzâlî, 1986; 50). Örneğin bir kimse nokta büyüklüğünde bir ateş parçasını eline alsa ve hızla sağa-sola düz bir şekilde hareket ettirse ateşten bir çizgi, çember şeklinde hareket ettirirse ateşten bir çember şekli oluştuğunu görecektir. Gerçekte ise ne çizgi ne de çember şeklinde bir ateş vardır. Gözün gördüğü çizgi ve dairenin dış dünyada bir gerçekliği bulunmamaktadır (Gazzâlî, 1986; 51). Hissî varlık türünün örneği Hz. Peygamber'in "*Kıyamet gününde ölüm, güzel bir koç şeklinde getirilir ve cennetle cehennem arasında boğazlanır*" hadisidir (Buhârî, Rekaîk, 51-Meryem, 19; Müslim, Cennet, 40). Gazzâlî ölümün bir araz olduğunu ve arazın da cisme dönüştürülemeyeceğini bilenlerin bu hadisi te'vil etmesi gerektiğini belirtir. Buna göre kıyamette insanlar bu koçu görecekler ve onun ölüm olduğuna inanacaklardır. Ancak bu gördükleri dış dünyada değil sadece onların duyularında var olacaktır. Bu gördükleri ahirette ölümün varlığından ümit kesmelerine neden olur. Bu durumda aslında boğazlanan koç değil kendisinden ümit kesilen şey, yani ölüm olmaktadır (Gazzâlî, 1986; 55-56).

3. Hayâlî Varlık: Duyu organlarıyla algıladığımız varlıkların, duyular devre dışı kaldığı zaman zihinde kalan suretleri/imajlarıdır. Örneğin insan gözleri kapalı iken bile zihninde bir fil veya at imajı canlandırabilir. Bu sırada sanki fil ve at görülüyormuş gibi zihinde eksiksiz bir suret meydana gelir. Ancak bunların o an için zihnin dışında bir gerçeklikleri yoktur (Gazzâlî, 1986; 52). Gazzâlî'nin hayâli varlığa verdiği örnek Hz. Peygamberin şu sözüdür: "*Ben Yunus b. Mettâ'yı üzerinde Katvan işi bir aba olduğu halde telbiye edip dağlar da ona cevap veriyorken ve Allah Teâlâ da ona Lebbeyk Ey Yunus derken görüyor gibiyim*" (Müslim, İman, 268). Burada Hz. Peygamberin hayalinde canlandırdığı bir olayı tasvir ederek anlattığı açıktır. Çünkü hadiste anlatılan olay Hz. Peygamberin doğumundan çok önce gerçekleşmiştir. Yani sözün söylendiği anda böyle bir olay gerçekleşmemiş, Hz. Peygamber de onu gerçek anlamda görmemiştir. Nitekim Hz. Peygamberin "görüyor gibiyim" ifadesini kullanması da bunu teyit etmektedir. Öte yandan hayal edilen her şeyin görme mahallinde de canlandırılması tasavvur edilebilir ve bu da müşahede olarak değerlendirilebilir (Gazzâlî, 1986; 57).

4. Aklî Varlık: Bu varlık türü bir şeyin ruhu, hakikati ve manası olması anlamına gelir. Akıl, duyular, zihin ve dış dünyadaki bir varlığın bu varlık türlerindeki gerçekliğinden bağımsız olarak saf manasına ulaşmaya çalışır. Örneğin "*el*"in hem duyulara konu olan bir yönü, hem zihinde bulunan bir imajı hem de dış dünyada bir gerçekliği vardır. Ancak akıl tüm bunların dışında onun manasına ve hakikatine ulaşmaya çalışır. Bu da "*kudret*" ve "*tutma gücü*"dür. Aynı şekilde kalemin de bir sureti vardır, fakat onun hakikati onunla yazı yazılmasıdır (Gazzâlî, 1986; 52-53). Gazzâlî'ni aklî varlık ile ilgili verdiği örnek Hz. Peygamberin "*Allah Teâlâ Âdem (a.s.)'ın*

çamurunu kırk gün boyunca elleriyle yoğurdu" şeklindeki hadisidir. Bu hadisin zahirinden Allah Teâlâ'nın eli olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Allah Teâlâ için organ anlamında "el" olamayacağını ve bunun teşbih anlamına geleceğine delil getirenler hadiste bahsedilen "el"in ruhani ve aklî olduğunu kabul ederler. Burada "el"den kasıt bir şeyi tutmaya ve kavramaya yarayan, kendisiyle iş yapılan, bir şeyi vermeye ve almaya yarayan vasıtadır. Allah Teâlâ da melekler aracılığıyla kullarına ihsanda bulunur veya rızıklarını kısar (Gazzâlî, 1986; 58).

5. Şibhî Varlık: Bu varlık türü suret olarak da hakikat olarak da ne duyularda, ne hayalde, ne akılda, ne de dış dünyada bizatihi bir varlığa sahiptir. Fakat var olan başka bir varlığa bir özelliği itibariyle benzediğinden şibhî (varlığa benzeyen varlık) varlık ismini almıştır (Gazzâlî, 1986; 53). Şibhî varlığın örneği de ayetlerde Allah Teâlâ için kullanılan "öfke (gadab)", "özlem (şevk)", "sevinç (ferah)" ve "sabır" gibi ifadelerdir. Örneğin öfkenin gerçek anlamı, sonucunda rahatlamak ve şifa bulmak amacıyla kalpteki kanın kaynamasıdır. Bu ise acı ve eksiklik anlamına gelir. Öfkenin ne bu anlamıyla ne de hissî, hayalî ve aklî anlamıyla Allah'a nispet edilmesi mümkün olmadığına delil ile ulaşanlar bunu öfke sonucu meydana gelen şeyleri başka bir şey olarak yorumlamış ve buradaki ceza vermeyi "irade etme" şeklinde anlamışlardır (Gazzâlî, 1986; 61).

Bu şekilde bir ayeti veya hadisi bu beş varlık türünden herhangi birinde kabul eden ve buna uygun olarak te'vil eden bir kimse hiçbir şekilde tekfir edilemez. Ancak bu te'villerin caiz olabilmesi için zâhiri anlamı kast etmenin imkânsız olduğu bir delil ile ortaya konmalıdır. Eğer bir dinî ifadenin zahiri üzere anlaşılması mümkün ise te'vil caiz değildir. Bunun mümkün olmadığı ortaya konulursa öncelikle hissî varlığa, bu mümkün olmazsa hayalî varlığa, daha sonra sırasıyla aklî ve şibhî varlığa geçilmeli ve bu şekilde te'vil edilmeye çalışılmalıdır. Delile dayanan bir zorunluluk bulunmadıkça bir varlık derecesinden ötekine geçilmemelidir (Gazzâlî, 1986; 69)

Bir varlık derecesinden ötekine geçmek için ihtiyaç duyulan delil konusunda da ihtilaf söz konusu olabilir. Örneğin Hanbelîler Allah Teâlâ'ya "*fevk*" yönünün nispet edilmesine engel hiçbir delil yoktur derken, Eş'ariler aynı şeyi Allah'ın görülmesi için savunurlar. Buradan da anlaşılacağı üzere bir mezhep diğer mezheplerin te'vile gerekçe olarak öne sürdüğü delilleri kabul etmeyebilir. Ancak bu delillerin yanlış olduğu kabul edilse bile buradan hareketle onları tekfir etmek doğru değildir. Delilde hatalı olanlar yanlış bir yorum yaptıkları için "*dalâlet ehli*", Selef tarafından daha önce dile getirilmeyen bir görüşü ilk kez savunduklarından dolayı "*bid'at ehli*" olmakla nitelenebilir. Öte yandan bu delillerin herkes tarafından aynı şekilde anlaşılması da mümkün değildir (Gazzâlî, 1986; 69-70).[5]

[5] Gazzâlî'nin te'vil kuramı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Yılmaz, 2009; 53-87.

3. *Gazzâlî'nin Tekfir Kuramı*

Gazzâlî'ye göre tekfir çıkmazından kurtulmak "*tekzip*" ve "*tasdik*" kavramlarını doğru bir şekilde tanımlamakla mümkün olabilir. Çünkü küfür ve iman kavramları ancak bu iki kavramın tahlil edilmesiyle anlaşılabilir. Bu kavramlar tam olarak tanımlandığında ve hakikatleri bilindiğinde mezheplerin tekfir konusunda ne kadar aşırıya gittikleri açık bir şekilde görülür. Gazzâlî'ye göre iman, Hz. Muhammed (s.a.v.)'i Allah'tan getirdiği şeyler hususunda tasdik etmek; küfür ise Hz. Peygamberi tekzip etmektir (Gazzâlî, 1986; 45, 49).[6] Burada tasdik, haberin kendisi ile özellikle de bu haberi veren kişi ile ilgili olup, gerçek anlamı ise Hz. Peygamberin var olduğunu haber verdiği her şeyin varlığını kabul etmektir. Ancak burada Hz. Peygamberin varlığını haber verdiği şeyler için beş varlık mertebesi bulunmaktadır. Bu mertebeleri bilmeyenler muhaliflerini tekzip ile suçlayarak kolayca tekfir etmişlerdir. Ancak Hz. Peygamber'in haber verdiği bir şeyin bu beş varlık kategorisinden birinde var olduğunu kabul eden bir kimse hiçbir surette tekzip ve tekfir ile suçlanamaz (Gazzâlî, 1986; 50). Allah Teâlâ'nın sözlerini beş varlık derecesinden birinde kabul eden herkes bunları tasdik etmiş demektir. Bu ayetleri tekzip etmek ise bütün bu manaları reddetmek, Hz. Peygamber'in sözlerinin anlamsız ve yalan olduğunu, bu sözleri söylemekteki amacının dünya menfaati ve insanları aldatmak olduğunu savunmak demektir ki bu da mutlak küfür ve zındıklıktır (Gazzâlî, 1986; 63).

Gazzâlî'ye göre bir kimseyi tekfir etmek, onun öldürülmesini ve malının alınmasını helal görmek, Müslüman bir kadınla evlenmesine engel olmak ve cehennemde ebedî olarak kalacağına hükmetmek gibi hukuki sonuçları olan bir hükümdür (Gazzâlî, 1986; 89). Böyle bir hüküm vermek ise tamamen şer'î bir konudur ve ancak nass ile mümkündür. Kur'an-ı Kerim'de Yahudi ve Hıristiyanların küfrü ile ilgili açık ayetler bulunmaktadır. Bu ayetlerden hareketle kıyas yapmak suretiyle Brahmanlar, düalistler, zındıklar ve dehrîler tekfir edilebilir. Çünkü bunların hepsi Hz. Peygamberi inkâr etmektedirler. Kur'an-ı Kerim'de kâfir oldukları belirtilen toplulukların ortak özelliğinin Hz. Peygamberi yalanlamaları olduğu görülmektedir. O halde bu konuda şöyle bir ilke tespit etmek mümkündür: "*Yukarıda zikredilen kâfirlerin hepsi Hz. Peygamberi yalanlamaktadır. O halde her kim Hz. Peygamberi yalanlarsa kâfirdir*" (Gazzâlî, 1986; 46-47).

Gazzâlî tekfir konusunda şu şekilde genel bir ilke tayin etmektedir: *"Lâ ilâhe illallah Muhammedü'r-Rasûlullah deyip buna sadakatle bağlı kaldıkları ve buna aykırı bir eylemde bulunmadıkları sürece "ehl-i kıble"ye dil uzatmaktan mümkün olduğunca sakınılmalı; mezhepleri ve takip ettikleri yollar ne kadar farklı olursa olsun İslam fırkalarını tekfir etmekten kaçınılmalıdır. Buna aykırı eylemden kasıt ise gerekçesi olsun veya olmasın Hz. Peygamberin yalan söylemesini caiz görmektir. Bu durumda bile tekfir yolunu*

[6] İman-tasdik ve küfür-tekzib ilişkisi için bkz. Kılavuz, 1982; 25, 55, Gölcük-Toprak, 2016; 112-115, 141.

seçmek tehlikelidir, susmakta ise herhangi bir tehlike yoktur" (Gazzâlî, 1986; 45, 85). Bu ilkeyi dikkate alarak bir kimsenin tekfir edilmemesiyle hata yapılacak olsa bile bunun, onu tekfir etmekle yapılacak bir hatadan çok daha önemsiz olduğunu Gazzâlî şu sözleri ile ortaya koymaktadır: "*Bin kâfirin hayatını bağışlayarak yapılan bir hata, bir Müslümanın hacamat yaparak kanını dökmekle yapılan hatadan daha önemsizdir*" (Gazzâlî, 2012; 202). Bu sözleriyle Gazzâlî, Müslümanım dediği sürece hiçbir mezhep mensubunun tekfir edilmemesi gerektiğini, küfrünü açıkça ortaya koymadıkça, küfür anlamına gelecek bir eylemde bulunmaları halinde bile onları tekfir etmekten kaçınılması gerektiğini ifade etmektedir.

Gazzâlî tekfir ve te'vil konularında bu şekilde genel bir çerçeve ortaya koyduktan sonra tekfire sebep olabilecek ve olamayacak bazı durumlara açıklık getirmektedir. Bunları maddeler halinde şöyle ifade etmek mümkündür:

1. Gazzâlî'ye göre bir kimseyi tekfir etmeden önce, tekfire konu olan te'vilinin dinin aslından mı yoksa fürûundan mı olduğuna bakmak gerekir. Ona göre akıl yürütme ve te'vil ile ulaşılan bilgiler dinin temel esasları (asl) veya tâli (fer'î) konular ile ilgili olabilir. Dinin asılları Allah'a, Resulüne ve ahiret gününe iman olmak üzere üçtür. Bunun dışında kalan tüm meseleler fer'î meselelerdir. Tek bir husus dışında fürûata ilişkin te'villerinden dolayı hiç kimse tekfir edilemez. Tekfire sebep olabilecek tek konu ise Hz. Peygamberden tevatür yoluyla geldiği kesin olarak bilinen dini bir esası (zarûrât-ı dîniyye) inkâr anlamına gelecek bir te'vile başvurmaktır. Bunun dışındaki tüm meselelerde insanların hata yapmaları mümkündür. Örneğin imamet ve sahabenin durumu ile ilgili konularda bazı insanlar yanılmış ve bid'ate düşmüşlerdir. Bu konuda halife tayin etmenin vacip olduğunu savunanlar olduğu gibi vacip olmadığını savunanlar da bulunmaktadır. Her iki görüşü savunanlar da Hz. Peygamberi tekzip etmiş olmadıkları için tekfir edilemezler (Gazzâlî, 1986; 86). Ancak fer'î meselede bile olsa tekzip söz konusu ise tekfir zorunlu olur. Örneğin bir kimse "*Allah Teâlâ'nın haccedilmesini emrettiği Kâbe Mekke'deki malum bina değildir*" derse veya bir kimse "*Hz. Âişe'nin ifettsiz olduğunu*" söylerse küfre girmiş olur. Çünkü birinci iddianın aksi tevatüren, ikincisinin aksi de ayetle sabit olmuştur. Zaten Hz. Peygamberi yalanlamadıkça bu tür sözleri söylemek mümkün değildir (Gazzâlî, 2012; 203).

2. Allah'a, Resûlüne ve ahiret gününe iman gibi iman esasları ile te'vil edilmesi mümkün olmayan, tevâtür ile nakledilen ve aksine herhangi bir delilin bulunmadığı hususları reddetmek açıkça küfürdür. Ancak açıkça inkâr bulunmamakla birlikte temel inanç esasları ile ilgili hususlarda kesin bir delile dayanmadan yapılan te'viller de bunları inkâr etmek anlamına gelebilir. (Gazzâlî, 1986; 88). Bunun örneği filozofların "*cismani haşr*" ve "*Allah'ın cüz'iyyâtı bilmesi*" konularındaki fikirleridir. Filozoflar bu konulardaki te'villeriyle kesinlik ifade eden delillere dayanmaksızın, sadece zann ve vehimden hareketle ahirette bedenlerin haşredilmesini ve fiziki cezalar görmesini inkâr etmişlerdir. Ancak bedenlerin haşredilmesi ve

ruhların iade edilmesini imkânsız görmeleri için hiçbir delilleri yoktur. Öte yandan Allah'ın ilmi ile ilgili olarak, O'nun sadece zatını ve külli şeyleri bilebileceği, cüzi şeyleri bilemeyeceği şeklindeki te'villeri, zikrettiğimiz varlık derecelerinden hiçbirine girmez. Ayrıca hem Kur'an-ı Kerim'de hem de hadislerde cismani haşr ve Allah Teâlâ'nın her şeyi bildiğine dair birçok haber bulunmaktadır. Bu nedenle bu konularda te'vil yapmak mümkün değildir. (Gazzâlî, 1986; 80-81). Gazzâlî filozofların bu konulardaki yaklaşımının Hz. Peygamberi yalancılıkla suçlamak olduğunu ve dolayısıyla küfür anlamına geldiğini şu şekilde ifade etmektedir:

"Bu kişilerin önüne Kur'an âyetleri konulduğunda onlar insan zihninin aklî lezzetleri idrak edemediğinden ötürü hissî lezzetlerin örnek verildiğini savunurlar ki bu apaçık küfürdür. Bunu iddia etmek şeriatın faydalarını ortadan kaldırmak, Kur'an'ın nuru ile doğru yola erişme kapısını kapatmak ve peygamberlerin sözünün doğruluğundan uzaklaşmaktır. Böylece onlar, bazı menfaatler nedeniyle yalan söylemeyi mümkün gördüklerinden (peygamberlerin) sözlerine olan güveni ortadan kaldırmışlardır. Bu durum da onlardan gelen sözlerin ve yorumların yalan olduğunu ve bunu bir maslahattan ötürü söylediklerini akla getirmektedir" (Gazzâlî, 2012; 202).[7]

3. Te'vil konusunda dikkat edilmesi gereken diğer bir husus ise, yapılan te'vilin dilin ve ilgili nassın sınırları içerisinde olması ve mütevatir bir nassla çelişmemesidir. Bâtınîlerin Allah Teâlâ'nın bazı sıfatları ile ilgili te'villeri buna örnek verilebilir. Onlar, Allah Teâlâ vücûd, ilim ve vahdaniyyet sıfatları ile muttasıf değildir; bilakis "Allah Teâlâ yaratması ve vermesi itibariyle "*bir*", başkasına ilim vermesi ve başkasında ilim yaratması itibariyle "*âlim*", başkasını yaratması ve var etmesi bakımından "*var*"dır demektedirler. İşte bu tür fikirler mutlak küfürdür, bu fikirleri savunanlar te'vil yaptıklarını iddia etseler bile aslında tekzipçidirler. Zaten Arap dili de bu tarz bir te'vile müsait değildir (Gazzâlî, 1986; 90).

---

[7] Kanaatimizce Gazzâlî'nin buradaki yaklaşımını kabul etmek mümkün değildir. Zira onun filozofları tekfir etmesi hem kendi teorisine hem de Hz. Peygamberin yaklaşımına uygun değildir. Eğer onun filozofları tekfir etmesinin gerekçesi gerçekte onların inanç bakımından problemli olması ise, bu durumda onlara da "münafık"lara yapılan muameleyi yapmak, yani dünyada onları Müslüman olarak kabul etmek ve haklarında bu şekilde hüküm vermek, ahirette ise Allah'ın onlara vadettiği ebedi azabı beklemek daha doğru olurdu. Gazzâlî'nin filozofları tekfir etmesini dönemin siyasi konjonktürünün bir gereği olarak değerlendirmenin daha doğru bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz.

Gazzâlî'nin filozofları tekfir etmesinin nedenleri ile ilgili olarak Arpaguş'un tespitlerini de dikkatlere sunmak isteriz: "*Tehafüt*'ün başındaki açıklamaları göz önüne alındığında filozofların tekfir edilmesinde Kur'an ayetlerinin dikkate alınmaması gibi dinî sebepler Gazzâlî tarafından ön plana çıkarılmışsa da onların topluma itikadi bakımdan verdikleri zarardan hareketle tekfir edildikleri daha güçlü bir saik olarak ön plana çıkmaktadır. Gazzâlî'nin burada "bir şeyin dine zarar verdiği belli ise o şeyin veya düşünce sahibinin tekfir edilmesi, dinî bir gerekliliktir" (Gazzâlî, 1986; 88-89) şeklindeki ilkeyi devreye soktuğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Gazzâlî'nin eserinin sonunda filozofların tekfir edilip edilmemeleri konusunda nihaî bir değerlendirme yapmamış olması ve tekfirin hukukî boyutuyla alakalı olarak "öldürülmelidir" şeklinde bir hüküm ortaya koymaması, onun görüş ve yorumlarının değişik perspektiflerden incelenmesini kaçınılmaz kılmaktadır" (Arpaguş, 2017; 245-246).

4. Te'vile konu olan nassın mütevâtir mi ahad mı olduğunu tespit etmek önem arz etmektedir. Çünkü halk arasında çoğunlukla meşhur haberlerin mütevâtir olduğu sanılmaktadır. Tevâtür, Hz. Peygamberin ve meşhur şehirlerin varlığının bilgisi gibi bir şeyin şüphe götürmez bir şekilde bilinmesidir. Bir haberin mütevâtir olabilmesi için Hz. Peygamber zamanına varıncaya kadar tüm asırlarda mütevâtir olması gerekir. Çünkü bir haberin tevatürü için şart olan râvi sayısında herhangi bir asırda eksiklik bulunabilir. Kur'an-ı Kerim için böyle bir ihtimal olmadığı açıktır. Ancak bunun dışındaki şeyler için bunun bilinmesi zordur. Bunun da ancak konunun uzmanları tarafından tespit edilmesi mümkündür. Öte yandan bir haber tevatür derecesiyle bize ulaşsa bile bazen kesin bilgi sağlamayabilir. Örneğin Râfızîler Hz. Ali'nin halife tayin edilmesininin kendilerince mütevâtir haberle sabit olduğunu kabul etmektedirler (Gazzâlî, 1986; 92-93). Burada olduğu gibi büyük bir topluluğun yalan üzerinde de birleşebileceğini dikkate almak gerekir. Bu noktada tevâtür derecesine ulaşmayan tüm haberler haber-i vâhid olarak kabul edilir; haber-i vahid ile sabit olan şeyleri inkâr edenler ise tekfir edilemez (Gazzâlî, 1986; 87-88).

5. İcmâya dayanan bir hususun reddinin tekfiri gerektirip gerektirmeyeceği konusunda dikkatli olunmalıdır. Çünkü icmâ ile sabit olan bir şeyi inkâr eden kimsenin durumu da tartışmalı bir konudur. Bu bakımdan icmânın kat'î bir delil olduğunu tespit etmek zordur. Bunu ancak fıkıh usulünü bilenler tespit edebilir. Öte yandan Nazzâm'ın icmâyı bir delil olarak kabul etmemesi de bu konuyu ihtilaflı bir mesele haline getirmiştir (Gazzâlî, 1986; 87-88). İcmâ ile ilgili konuların tespit edilmesinde de güçlükler bulunmaktadır. Bir konuda icmânın bulunduğundan söz edilebilmesi için bu konu ile ilgili ehil kimselerin (*ehlü'l-hall ve'l-akd*) bir araya gelmiş ve açık bir şekilde fikir birliğine varmış olmaları gerekmektedir. Bazılarına göre bu fikir birliğinin bir asır boyu sürmesi gerekirken, bazılarına göre ise bu fikir birliğinin bir süre devam etmesi yeterlidir. Bazıları ise bu fikir birliğinin oluşması için bir hükümdarın farklı bölgelerde bulunan âlimlere mektup yazması ve fetvâlarını alması şeklinde de olabileceğini belirtmiştir. Bu durumda görüş bildiren âlimlerden birinin daha sonra fikir değiştirmesi halinde, bu icmâya dayanarak tekfir edilen bir kişinin durumu ne olur? (Gazzâlî, 1986; 93; 2012; 204-205). Bu gibi hususların tespit edilmesi çok güç olduğundan tekfir konusunda ihtiyatlı olmakta fayda vardır.

6. İnsanları tekfir etmeden önce söyledikleri sözlerin içeriğini de dikkate almak gerekir. Bazı sözler tümüyle bâtıl ve çirkin olsa bile içeriği itibariyle dine vereceği zarar büyük değilse bu sözleri söyleyenleri tekfir etmemek gerekir. Örneğin on ikinci imamı bekleyen bazı Şiilerin "*imam bir mağarada gizlenmiştir, vakti gelince çıkacaktır*" demeleri ve her gün onu beklemeleri ancak kendilerine zarar verir. Bundan dolayı tekfir edilmeleri gerekmez (Gazzâlî, 1986; 94-95).

7. Yapılan te'viller kesinlik arz eden bir delile dayansa bile halk anlayabilecek durumda değilse ve bunları açıklamak zararlı ise kesinlikle

açıklamamak gerekir. Bunu açıklamak bid'at olarak kabul edilir. Mu'tezile'nin ru'yetullâhı reddetmesi gibi zann-ı gâlip ile ulaşılan bir te'vil söz konusu ise ve halka bunun açıklanmasının zararlı olup olmadığı kestirilemiyorsa bunu açıklamak yine bid'at olur.[8] Ancak bu kimseler küfürle itham edilmez.

8. Tekfir konusunda dikkat edilmesi gereken diğer bir husus da tekfir edilen kişinin durumudur. Eğer bu kimseye, tekfire konu olan haber tevâtüren ulaşmadıysa veya bu kişi mütevâtir haberin şartlarından ve hangi hususların icmâ ile sabit olduğundan haberdar değilse onu tekfir etmemek gerekir. Çünkü bu konular bir iki kitap okumakla bilinebilecek şeyler değildir. Bu konuda ciddî bir zamana ve gayrete ihtiyaç vardır (Gazzâlî, 1986; 93-94). Bu bakımdan hiçbir ilmi derinliği olmayan, birkaç kitap okuduktan sonra dini konularda ahkâm kesen kişileri tekfir etmekten mutlak surette kaçınılmalı, haddini aşan konuşmaları cehaletine verilmelidir.

9. Gazzâlî tekfir hükmünü vermenin ancak kendisinin zikrettiği konularda derinlemesine bilgi sahibi olanların işi olduğunu, fıkıhtan başka bir şey bilmeyenlerin önüne geleni tekfir etmesinin doğru olmadığını ifade etmektedir. Sahip olduğu bilgi ile insanlara meydan okumanın kendini âlim sanan cahillerin bir özelliği olduğuna vurgu yapan Gazzâlî halk arasındaki ihtilafın çoğunlukla böyle kimselerden kaynaklandığını ifade etmektedir. Ona göre eğer "*âlim geçinen cahiller aradan çekilse halk arasında ihtilaf kalmazdı*" (Gazzâlî, 1986; 95). Kâfirler hakkında gereken hükmün uygulanması ise ulemanın, dinî otorite olarak nitelendirilebilecek Şeyhülislâmlık gibi kurumların ve devlet başkanının uhdesine düşen bir husustur (Gazzâlî, 1993b; 97, Arpaguş, 2017; 249).

10. Tekfir edeni tekfir etmek caiz değildir. Çünkü tekfir eden kişi bu hükmünde hata yapmış olabilir, hata yapan ise tekfir edilmez. Bu konuda Hz. Peygamberin "*iki Müslümandan biri diğerini tekfir ederse bu itham mutlaka ikisinden birine raci olur*" (Müslim, İmani26) hadisini ise "*Müslüman olduğunu bilerek*" kaydını koyarak değerlendirmek gerekir. Çünkü bu şekilde hataen bir kimseyi tekfir eden kişi onun Hz. Peygamberi yalanladığını zannederek tekfir etmiştir. Bu durumda tekfir eden kişi küfre girmiş olmaz (Gazzâlî, 1986; 113).

---

[8] Gazzâlî te'vilde hata yapanları, doğru bile olsa zararlı olabilecek te'villeri halka açıklayanları bid'at ve dalalet ehli olmakla suçlamaktadır. Ancak onun bu tabirleriyle tekfir etmeyi değil de ahirette cezalandırılmayı kastettiği açıktır. Onun bu eylemleri dalalet olarak nitelemesi kendisinin ve "*Ehl-i Sünnet*"in takip ettiği yoldan ayrılmaları, bid'at ehli olarak nitelemesi ise "*selef-i salihin*"in kendi dönemlerinde beyan etmedikleri bir şeyi söylemiş ya da gündeme getirmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Böylece o, farklı yaklaşımları, hata, dalalet ve bid'atla nitelendirmekte, ancak bu tabirlerin kullanılması onların tekfir edilmelerine değil, âhirette cezalandırılmalarına sebebiyet vermektedir (Arpaguş, 2017; 240).

Gazzâlî'nin Ehl-i Sünnet dairesi dışında gördüğü mezhepleri, te'vilde hata yapanları veya halka zararlı olabilecek te'villeri açıklayanları "bid'at ve dalâlet" ehli olarak nitelemesi ötekileştirmenin ve dışlamanın başka bir yöntemi olarak tartışılması gereken bir konudur. Ancak bu konu tebliğimizin sınırlarını aştığından dolayı bunun detaylarına girmiyoruz.

11. Gazzâlî, Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve Ahmed b. Hanbel gibi belli başlı mezhep imamları ile Mu'tezile ve diğer mezhep imamlarına muhalefet etmeyi küfür telakki edenleri çok sert bir dille eleştirmektedir. Çünkü ona göre böyle bir şeyi savunmak körü körüne taklitçilik yapmaktır. Eş'ari mezhebine muhalefetinden dolayı bir kimseyi tekfir edenlerin öncelikle Bakillânî'yi tekfir etmesi gerekir. Çünkü o, ilahi sıfatlar konusunda Eş'ari'ye muhalefet etmiştir. Fakat burada niçin Eş'ari değil de Bakillâni tekfir edilmektedir? Eğer zaman itibariyle daha önce geldiği için Eş'ari doğru kabul ediliyorsa bu durumda Mu'tezile'nin her ikisinden daha doğru kabul edilmesi gerekir, çünkü Mu'tezile ilk kelam mezhebidir. Yok, eğer Bakillâni ile Eş'ari arasındaki ihtilafın lafzî bir ihtilaf olduğu ve çok da önemli olmadığı savunuluyorsa bu durumda Allah'ın alîm ve kadîr olduğunu kabul etmekle birlikte ilahi sıfatları reddeden Mu'tezile'ye neden bu kadar acımasızca davranılmaktadır? İşte bu büyük bir çelişkidir (Gazzâlî, 1986; 39-44).

12. Bazı kelâmî konuları bilmeyen ve imanını delile dayandırmayan kimseleri tekfir eden kelamcılar da tekfir konusunda aşırıya gitmişlerdir. Onlar bunu yapmakla Allah'ın rahmetini daraltmış ve cenneti bir avuç kelamcıya tahsis etmişlerdir. Ayrıca onlar kendilerine ulaşan Hz. Peygamberin sünnetini de tam olarak kavrayabilmiş değillerdir. Çünkü hem Hz. Peygamber döneminde hem de sahabe döneminde hiçbir delil bilmedikleri halde Müslüman olmuş birçok cahil kimsenin Müslüman olduğuna hükmedilmiştir. Bunlar iman ettiği sırada "*âlemin hâdis olduğunun delili cevherlerin arazsız olamamasıdır, Allah'ın sıfatları zatının ne aynı ne de gayrıdır*" gibi şeyler söyledikleri nakledilmemiştir. Kelamcıların kullandığı bu tür deliller bazı kimselerin iman etmesine vesile olabilir veya kafası karışık ve bazı konularda şüphe içinde olanlara faydalı olabilir. Ancak bu deliller halkın geneli için kafa karıştırıcı olduğu gibi farklı bir fikri savunanların da inadının kökleşmesine sebep olabilir. Zaten hiçbir kelam ve fıkıh tartışmasında bir kelamcının veya fakihin doğruyu anlayarak kendi mezhebini terk ettiği ve karşı tarafın mezhebine döndüğü görülmemiştir (Gazzâlî, 1986; 95-99).

Gazzâlî, tekfir konusunda bu ölçütleri belirledikten sonra insanların başkalarını kolayca tekfir etmelerinin nedenlerine işaret etmektedir. Ona göre tekfir hastalığının temel nedeni taklit, taassup ve cehalettir (Gazzâlî, 1986; 39). Mezhep içindeki yapı ve durum ile mezhebe mensubiyet zamanla taklit ve taassubu doğurabilir. Mezhebin ulaştığı neticelerin yegâne hakikat olması şeklindeki handikaptan kurtulmanın yolu taklit ve taassuptan uzaklaşmaktan geçmektedir. Kendisinin bundan kurtulduğunu belirten Gazzâlî, herkese de böyle bir hedefe yönelmelerini tavsiye etmektedir (Gazzâlî, 1967;69-70, Arpaguş, 2017; 238).

4. Sonuç

Gazzâlî, dinin temel kaynaklarındaki hoşgörü ve müsamahaya uygun olarak farklı mezhep, cemaat ve fikirlerden Müslümanların bir arada

yaşayabileceği itikâdî ve siyasi bir çerçeve oluşturmak için çaba göstermiştir. O, kendi yaşadığı dönemde, Müslümanların tekfir konusunda aşırıya gittiklerini ve bunun da ümmetin zayıflaması ve parçalanması ile sonuçlanacağını görmüştür. Bu nedenle kendisi ümmeti bir arada tutacak çerçeveyi "*Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*" olarak tespit etmekle birlikte bu çerçevenin dışında kalan herkesi tekfir etmemiştir. Bu hususta Gazzâlî, *"Lâ ilahe illallah dedikleri ve buna aykırı bir eylemde bulunmadıkları sürece ehl-i kıbleyi tekfir etmekten kaçınmak gerekir"* ilkesine riayet etmeyi tavsiye etmiştir. Dinin temel esasları ve Hz. Peygamber'in varlığını haber verdiği bir şeyi açıkça inkâr etmediği sürece, sadece yaptığı te'vilden dolayı hiç kimsenin tekfir edilemeyeceğini belirten Gazzâlî, te'vilde hata yapanların, ümmetin çoğunluğunun aksine bir fikri savundukları için dalâlet, selefin söylediğinden farklı bir şey söyledikleri için ise bid'at ile suçlanabileceğini; ancak onlarla ilgili dünyevi bir yaptırım olamayacağını, haklarındaki hükmün ahirette Allah tarafından verileceğini belirtmiştir. Kanaatimizce Gazzâlî'nin dinin temel kaynaklarıyla son derece uyumlu olan bu yaklaşımı bugün için de hangi mezhep veya cemaatten olursa olsun, temel inanç esasları ortak olan tüm Müslümanların bir arada yaşayabilmesi için bir formül sunmaktadır.

Kaynaklar

Arpaguş, H. (2017). Gazzâlî'nin Tekfire Bakışı ve Tekfir Kuramına Katkısı, Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri (ss. 237-251) içinde. Karaman: Karaman İslami İlimler Derneği Yayınları.

Dünya, S. (1992). İmam Gazzâlî ve İman-Küfür Sınırı. İstanbul: Risâle Yayınları.

Gazzâlî, E. (1967). el-Münkizu mine'd-dalâl. C. Saliba-K. İyad (tkh.). (7. Bs.). Beyrut: Dârü'l-Endülüs.

Gazzâlî, E. (1986). Faysalü't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka. R. M. Abdullah (thk.), Beyrut: Daru'l-Hikme.

Gazzâlî, E. (1993a). el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl. H.Z. Hafız (thk.). Medine.

Gazzâlî, E. (1993b). Fedâihu'l-batıniyye. A. İlhan (çev.). Ankara: TDV Yayınları.

Gazzâlî, E. (2012). el-İktisâd fi'l-i'tikâd, O. Demir (trc.). İstanbul: Klasik Yayınları.

Gazzâlî, E. (2014). Tehâfütü'l-felâsife. M. Kaya-H. Sarıoğlu (trc.), İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Gazzâlî, E. (2014). İslam'da Müsamaha. S. Uludağ (çev.), İstanbul: Dergâh Yayınları.

Gazzâlî, E. (ts. a). İlcâmü'l-avâm 'an 'ilmi'l-kelâm. İ. E. Muhammed (thk.). Mecmua'tür'-resâili'l-Gazzâlî (319-355) içinde. Mısır: Mektebetü'T-tevfikiyye.

Gazzâlî, E. (ts. b). Kânûnu't-te'vîl. İ. E. Muhammed (thk.). Mecmua'tür'-resâili'l-Gazzâlî (623-631) içinde. Mısır: Mektebetü't-Tevfikiyye.

Gölcük, Ş.- Toprak, S. (2016). Kelam: Tarih, Ekoller, Problemler. Konya: Tekin Kitapevi.

Kılavuz, A. S. (1982).İman-Küfür Sınırı. İstanbul: Marifet Yayınları.

Okumuş, M. (2014). Gazzâlî'nin Te'vil Anlayışının Gelişim ve Değişim Seyri. Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı (ss. 51-65). Isparta: S.D.Ü Matbaası.

Yılmaz, S. (2009). Kelamda Te'vil Sorunu. Ankara: Araştırma Yayınları.

İBN RÜŞD' ÜN PLATON' UN "DEVLETİ" NE YAPTIĞI ŞERH BAĞLAMINDA EVRENSEL FELSEFİ MİRASTA İSLAM FELSEFESİNİN YERİ

Arş. Gör. Fatih İPEK

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

fatihipek01@gmail.com

THE PLACE OF THE ISLAMIC PHİLOSOPHY IN THE UNİVERSAL PHILOSOPHICAL HERITAGE IN THE CONTEXT OF IBN RUSHD'S COMMENTARY ON PLATO'S "STATE"

Western writers who produced the expression "Islamic Philosophy" for the philosophies of Islamic thinkers from the 19th century also tended to see this philosophy as the "intermediate cable" that provided the transfer of Greek thought. Because of this tendency, it has been a very widespread attitude to treat Islamic philosophy as a philosophy shaped in the frame of commentaries on the ancient philosophers and without a significant contribution to the universal philosophical heritage. Many scholars, however, have tried to prove the existence of an original Islamic philosophy against the idea that classical Islamic philosophers, who are called as "Falâsifa", have little or no originality in their ideas and works. As the researches in this field were deepened, the wind started to blow in the opposite direction, and the number of Western authors who praised Islamic philosophy's contribution to the accumulation of universal philosophy, has begun to increase. In this study, it is emphasized that even though the works of Falâsifa are mainly commentaries, the original role of Islamic philosophy and Islamic philosophers should be underlined in formation of the philosophical heritage that has come to us through a universal effort. A detailed analysis of the question of the originality of Islamic philosophy is outside this paper. The paper was formed around the idea that the "commentaries" written by Falâsifa were beyond a simple explanation and continuation of universal philosophical thought. In support of this idea, this paper studies Ibn Rushd's commentary on Plato's "state" (politeia) and tries to show its original aspects. Ibn Rushd's annotations to Plato's ideas, alternative approaches he developed against his views, and his adaptation of concepts Plato used to the Islamic culture make his work something more than a summary or a study of commentary. It is plausable even to claim that his work is closer to an original work, rather than being centered on Plato. As a philosopher who is aware the fact that he lived centuries after Plato and

that many scientific and social changes had taken place during this time. Ibn Rushd made clear that there are different ways of changing the time and place that the views of Plato, who holds only the Greek society in front of the society, will not apply to all societies. In this context, Ibn Rushd seems to be trying to create a more universal understanding of politics than Plato. İn addition to it seems more reasonable to see Islamic Philosophy as a continuation of the Greek and Hellenistic Thought and a preparation for the Modern Western Philosophy, rather than as a translation and transmission movement. The commentaries in the Islamic philosophy not only have taken on a simple transmission between cultures and ages but also it have been one of the main steps in the development of philosophical thought.

Key words: *Ibn Rushd, Commentary, Universal Philosophical, Plato, "State"*

GİRİŞ

İnsanın var olduğu ilk günden günümüze, insanın zihni, ruhi ve toplumsal problemlerine çözüm arayan felsefe bu işlevini iki şekilde sürdürür. Bunlardan birincisi "teorik felsefe " dediğimiz felsefi çabanın bilgiye ve zihne ait alt yapısını oluşturan kısmı iken ikincisi ise bu alt yapının zihin dışına çıkıp gerçek hayatta yerini arayan " pratik felsefe " dediğimiz felsefenin yaşama uygulanan koludur. Felsefe, adeta bu iki koldan akan bir nehir gibi, bazı dönemlerde veya bazı topraklarda debisi değişse de, bütün insanlık coğrafyasını dolaşıp durmaktadır. Filozoflar da her coğrafyada ortaya çıkan ve bu iki ana kolu besleyen küçük yan kollar gibi olmuştur. Ancak bu manzaranın bütününü göremeyen, sadece kendi coğrafyasından çıkan su kaynaklarının nehri beslediğini düşünenler felsefi faaliyetlerin tümünü sahiplenmeye çalışarak diğer coğrafyalardaki su kaynaklarını ırmağı besleyemeyecek su birikintileri olarak görmüştür. Bahsettiğimiz bu kişiler özgün bir İslam felsefesinden bahsedilemeyeceğini ya da İslam felsefesinin kayda değmeyecek seviyede özgünlük barındırdığını iddia eden De Boer (çev. Kutluay, 1960) ve İslam felsefesinin daima eğrelti yapıda bulunduğunu, filozofların kısa bir süre içerisinde ya bilime ya da mistisizme yöneldiğini iddia eden R. Arnaldez (1970) gibi batılı yazarlardır. Hatta İslam felsefesini sadece antik düşüncenin batıya yeniden aktarımındaki basit rolünü bile kabul etmeyen yazarlara rastlamaktayız. Mesela felsefe tarihçisi Sylavin Gouguenheim, yaklaşık on yıl önce (2008) yayınladığı " *Aristoteles Mont Saint- Michel'de"* adlı kitabında; batıda felsefenin yeniden doğuşunda Arapça metinlerden yapılan tercümenin pek bir katkısı olmadığını, bu yeniden keşfedişin bizzat Avrupalıların kendi eliyle olduğunu iddia etmiştir (akt. Griffel, 2013: 10) .

İslam felsefesinin antik felsefenin eserlerinin tercümesine bağımlı, yeni görüşler ve yöntemler geliştirmeyen, yeni problem alanları tespit edemeyen basit bir eklektik felsefe olduğunu iddialarına bazı yazarlar tarafından karşıt

argümanlar geliştirilerek İslam felsefesinin özgün bir karakterde olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır. Bu konuda genelde şu delilleri öne sürmüşlerdir:

1. İslam felsefesinde Aristocu ve Plâtoncu akımlar-sistemler devam ettirilse de "*Gazalicilik", "İşrakilik"* ve "*Doğu Felsefeciliği"* gibi yeni akımlar da oluşmuştur.

2. İslam filozofları yeni teori ve görüşler ortaya koyabilmiştir. İlk defa izlerini Farabi' de gördüğümüz zorunlu- mümkün varlık ayrımı; Descartes'in şüpheciliğine ve Malebranche' nin okkasyonalizmine onlardan önce Gazali' de rastlanılması bu duruma örnek olarak verilebilir.

3. İslam filozofları hem antik filozofların görüşlerinin hem de birbirlerinin görüşlerinin bazılarını tenkit etmişlerdir. Mesela Farabi' nin Külli aklı Allah'la aynı görmemesi ve heyula- suret şekli mevzularında Aristo' ya muhalif görüştedir.

4. İslam filozofları antik felsefedeki görüşleri geliştirip daha ileri seviyelere götürebilmişlerdir. Aristo' nun nazari ve ameli akıl ayrımını Kindi tarafından bil fiil akıl, bil kuvve akıl, bil meleke akıl ve zahir akıl diye dörde ayırması bu bağlamda değerlendirilebilir.

5. İslam felsefesinin eklektik yapısı onun özgünlüğüne engel teşkil etmez. Önceki görüşlerin farklı bir düzlem içerisinde sunan eklektik bir sistemde özgün bir sistem sayılabilir. Felsefi bakımdan eklektizmi yavan ve değersiz olarak düşünemeyiz.

6. Özgün bir felsefi sitemde bir problemin ilk defa ele alınıyor olması şart değildir. Zira Platon'un veya Aristo' nun ele aldığı problemler dahi ilk defa konuşulan özgün problemler değildir, fakat önceki problemleri açıklığa kavuşturma, problemleri daha önce fark edilmemiş yeni boyutlarıyla ele alıp onların uzantılarına dikkat çekmek özgünlük olarak anlaşılabilir.

7. İslam felsefesi antik felsefenin ele alamayacağı bazı problemlerle ilgilenmiştir. Antik Yunanda din olgusu ve tanrı kavramı ile ilgili net bir anlayış olmadığından antik düşünürler bu konularla ilgili birçok problem üzerinde felsefe yapamamışlardır. Fakat İslam filozofları felsefe ve din ilişkisi, Tanrı – âlem ve tanrı –insan ilişkisine bağlı olarak nedensellik, insan hürriyeti gibi problemlerle uğraşmışlardır (Bayraktar, 2001: 108- 110; Arslan, 1999: 68- 97).

İslam felsefesinin özgünlüğünü ispatlama yolundaki yazarların vurguladığı önemli bir diğer hususta İslam filozoflarının evrensel felsefenin gelişimine yaptıkları katkılardır. Özgünlük taşımayan bir felsefe geleneğinin evrensel felsefi mirasa hiçbir katkısı olamayacağı fikrinden hareket eden bu yazarlar İslam filozoflarının kendilerinden sonra gelen batılı filozofları nasıl etkilediklerini ya da batı filozoflarına ait olduğu kabul edilen fikirlere onlardan daha önce, bazen büyük oranda bazen ise tamamen, İslam düşünürlerinde rastlandığını örneklerle ispatlamaya girişmişlerdir. Arslan bu konuyla ilgili:

1. Gazali' nin nedensellik kavramının hiçbir apriori kavrama dayanmadığı, sadece psikolojik alışkanlıklardan ve beklentiler doğan duygulara dayandığı fikrini

2. Farabi' nin varlık ve öz ilişkisinde kalıplaşmış Aristocu ve Plâtoncu yaklaşımdan farklı olarak varlığı özün içine girmeyen ilintisel ve geçici olarak görmesi fikrini

3. İbn Sina' nın ruhun maddeden bağımsızlığını ispat için kullandığı uçan adam teorisini

4. İbn Rüşd' ün uzay ve zamanın ideal varlıklar olarak gören öğretisini (Arslan,1999: 94- 97)

İslam düşünürlerin everensel felsefi mirasa katkılarının azımsanmayacağını gösteren örnekler olarak saydıktan sonra; *" tek tip, monolotik, sürekli aynı temaları tekrarlayan bir İslam felsefesinin olmadığını, tersine canlı, gelişme halinde olan belli bir evrim çizgisinde ilerleyen, bir takım problemlerin çözümünde belli bir oranda gelişme gösteren bir İslam felsefesinin olduğunu"* söyler. (Arslan,1999: 99)

Çalışmamızın yörüngesi İslam felsefesini özgünlüğünü problemi etrafında görünse de, çalışmamızın çekirdeğini İslam filozoflarının antik dünyadan yaptığı şerhlerin özgünlükten uzak sadece basit açıklamalar içeren çalışmalar olarak görülmesi fikrinin tartışılması oluşturmaktadır. Bu sebepten dolayı İslam düşüncesinin özgünlüğü konusunun diğer boyutlarını daha fazla detaylandırmadan meseleyi *felasifenin* Aristo ve Platon gibi filozofların eserlerine yaptığı şerhlerin özgünlüğü bağlamında devam ettireceğiz. Bahsi geçen şerhlerin değersiz ve yavan çalışmalar olmadığını göstermek için İbn Rüşd' ün Paton' un devlet eserine yaptığı şerhi detaylı olarak inceleyeceğiz. Zira katı bir Aristocu olduğu iddia edilen İbn Rüşd'ün bu çalışmasını İslam felsefesindeki şerh geleneğinin basit aktarımcı karakterde olduğu iddiaların yanlışlığını ortaya koyma bakımından önemli buluyoruz. Böylece dikkatleri *felasifenin* yaptığı şerhlerinin özgünlüğü tartışmalarından ziyade bu şerhlerin evrensel felsefi düşünce geleneğinin sürdürülmesindeki katkısına çekmeyi umuyoruz.

I. İlk Dönem İslam Felsefesinde Şerhlerin Yeri

Sözlük anlamı "eti kesmek; bir şeyi genişletip yaymak; sözün kapalı kısımlarını açıklayıp anlaşılır hale getirmek" olan şerh terim olarak sözlü veya yazılı olarak bir konuda yapılan açıklamalar demektir. Şerhler bir ilim dalında meşhur olmuş genellikle muhtasar metinler üzerine kaleme alınan, bunlardaki kapalı ifadelerin açıklandığı, eksik bırakılan hususların tamamlandığı, hatalara işaret edildiği ve örneklerin çoğaltıldığı eserlerdir (Şensoy, DİA: C.38, 555) . Şerhler, ilk bakışta anlaşılamama tehlikesini bertaraf ettiği ve herkes tarafından bilinme ihtimali düşük olan bir kültüre/ bir alana has ifadeleri veya jargonu açıkladığı için bir ihtiyaç gibi görünse de gereksiz tekrarlarda boğulma, basit örneklendirmelerin ötesine geçememe, özgün ürünler üretmeye engel olma gibi nedenlerle de eleştirilmiştir.

Müslümanların felsefî ilimlere yönelişleri, VIII. yüzyıldan itibaren Süryanice' den yapılan tercümeler ve şerhler sayesinde olmuştur. Bu ilk tanışmayı takip eden dönemde ise Yunan dilinden doğrudan yapılan tercümeler sayesinde antik metinler daha iyi anlaşılmaya başlanmıştır. Çünkü artık İslam filozofları antik metinleri bizzat tahlil ve tenkit ederek, metinler üzerinde kendi şerh çalışmalarını yapıyordu (O' leary, De Lacy,1971: 90) . Geç dönemlerdeki felsefî faaliyetlerin büyük kısmını oluşturan (Wisnovsky, 2004: 151) bu şerh ve hâşiye geleneği tercümeler devrinde de önemli bir husus olmuştur (Anay, DİA, C.12, : 320) . Başta Aristo' nun mantık ilmi ile ilgili eserleri olmak üzere Platon'un, Porfirios' un eserlerine *felasife* tarafından şerhler yazılmıştır (O'leary, 1971: 90- 110) . Bu bağlamda İslam ilminin de Aristo ve Yeni Eflatuncu şerhlere dayandığı, Galen ve Hipokrat'ın tamamlayıcı rol oynadığı düşünen yazarlar bulunmaktadır (Ülken, 1997: 128) .

Diğer ilimlerde ve edebiyatta şerhlere yöneltilen eleştiriler; metin-muhteva ilişkisinde metnin ön planda tutulması, şarihlerin üslubunun karmaşıklığı, sıkıcı bir biçimde tekrarların fazlalığı (Şensoy, DİA, C.38: 556) çerçevesinde iken İslam felsefesindeki şerhlere, bilhassa " *felasife"* nin şerhlerine, yöneltilen eleştiriler; bu çalışmaların özgünlük sorunuyla ilgilidir. Bu çalışmaları hiçbir felsefi katkısı olmayan ya da bahse konu olmayacak kadar az katkı sağladığını düşünenler daha önce de bahsettiğimiz üzere bu düşünceden hareketle İslam felsefesi diye özgün bir felsefeden bahsedilmeyeceğini dile getirmişlerdir. Çünkü İslam felsefesinin ürettiği eserler ağırlıklı olarak şerh niteliğindedir. Batıda İslam felsefesi ile ilgili çalışmalar 1960' lardan sonra derin yapılmaya başlandıkça (Fahri, 2008) , bu menfi görüş azalmaya başlasa da halen varlığını sürdürmektedir.

Her ne kadar şerh eserlerin varlığının İslam felsefesinin özgünlüğüne halel getiremeyeceği görüşünden hareket etsek de bütün şerh eserler için ortak bir yargı da bulunmak amacında değiliz. Çalışmamızı klasik İslam filozoflarının şerhleri üzerinden yaptığımız halde bu filozofların bütün şerh çalışmalarının aynı niteliklere sahip olduğunu da iddia etmiyoruz. Her bir şerhin farklı derecede özgünlük barındırdığını, kimilerinin çok az özgün sayılabileceğini kabul etmekle birlikte şerhlerin tamamen özgünlükten uzak olduğu ve dolayısıyla İslam felsefesinin - büyük kısmını bu şerhler oluşturduğu için- özgün olamayacağı fikrine karşı çıkıyoruz.

R. Arnaldez, şerhçiliğin canlı bir düşüncenin kaynağı olabileceğini kabul etmesine rağmen Müslümanların ilimlerle ve gramerle ilgili şerhlerde kazandığı başarıyı felsefe ile ilgili şerhlerde gösteremediğini düşünür. Ona göre dil ve bilim alanındaki şerhçiler; metnin bizzat kendisini değil tanıtabildiği fiziksel ve dilsel gerçekliği anlamaya çalıştıkları için keşfedici ve yaratıcı olabiliyorlardı. Metafizik şerhçileri ise kendini bağlayıcı duyusal gerçekliğe sahip değillerdi, ayrıca onlar Aristo ve Platon' un ne dediği ile değil de Aristo ve Platon'un metinlerinin ne dediği ile ilgileniyorlardı. Aristo ve Platon'un felsefi amaçlarını göremediklerinden antik düşüncenin problemleri hakkında yeni olan hiçbir şey üretemiyorlardı. Onların

çabalarıyla oluşan fikir malzemeleri Hıristiyan âlemine aktarılmış ve ancak orada dinamizme kavuşmuştur (Arnaldez: 231-234) . Ancak Arnaldez gibi düşünenlerin gözden kaçırdığı bir şey var. İslam filozoflarının bir eseri şerh etme sebebi, düşünce tarihindeki bir probleme çözüm bulma veya şimdiye kadar bulunan çözümlerin eksik gördükleri kısımlarına ilaveler yapmaktır. Ayrıca şerh ettikleri eserler tek bir alana ait görünse de çoğu zaman filozofların bütün bir felsefi sistemini barındıran yoğunlukta eserlerdir. Bunları açıklamaya çalışmak adeta o devrin özgün akademik çalışmalarıydı. Antik çağ filozoflarının fikirlerinden kendilerinin de uygun bulduklarını çekinmeden tekrar etmiştirler. Bu noktadan bakınca müstakil bir eser kaleme alırken de benzer süreçler söz konusudur. Bir problem ele alınır, bu problemle daha önce ilgilenenlerin çözümlemeleri değerlendirilir; doğru bulunmayanlar gerekçeleriyle açıklanır, eksik bulunanlara ilaveler yapılır, varsa yeni çözümler ya da çözüme götürecek metotlar ileri sürülür. Yani sadece açıklamalardan ibaret olmayan, *şârihe* ait fikirler içeren şerhler de pekâlâ telif eser gibi görülebilir. Nitekim İbn Rüşd' ü " *devlet"* şerhinde müellif olarak görebiliriz diyen yazarlar vardır. (Antuvan Ferruh,2007: 88-89; Akt. Şulul, 2008: 59)

Şerh eserlerin insanlığın evrensel felsefi ve bilimsel birikimini korumak gibi gözden kaçırılmaması gereken önemli bir işlevi vardır. Şerhler, şerh edilen esere olan birikimi gelecek kuşaklara ya da başka kültürlere aktarırlar ancak bunu salt bir aktarım olarak yaptığını düşünmek de doğru bir değerlendirme olmaz. Çünkü zaman ve kültür değiştikçe metinlerin anlaşılması da güçleşir. İşte bu noktada şarihler şerh ettiği metinleri basit açıklamaların ötesinde kendi döneminin ve kültürünün özelliklerine göre anlaşılabilir şekilde açıklamaya çalışır. Böylece şerh edilen eserler değişik miktarlarda şarihlerin izini taşıyarak güncel kalabilmiştir. Felasifenin yaptığı şerhlerde de bu durumu görebilmekteyiz. Onlar bazı yerlerde antik felsefi terminoloji yerine İslami terminolojiyi kullanmışlardır. Bu durum aynı zamanda İslam filozoflarının şerhlerinin daima özgün yanları olabileceğinin bir diğer kanıtıdır. İslam dinine ve İslam kültürüne ait inançlar ve değerler onların fikirlerine, kabullerine hatta kullandıkları kavramlara sinmiştir. Antik çağın fikirleri "*İslam filtresi"* nden geçmeden kabul edilmemiş, filozofların şerhlerinde de bu filtre devamlı açık olmuştur.

*Felasife*nin şerhlerinin yalnızca bir metni açıklamak ya da yorumlamaktan ibaret olmadığını anlamak için bilim ve felsefenin nasıl tekâmül ettiğini de akıldan çıkarmamak gerekir. Tekâmüliyet esasına göre filozoflarda bilim insanları gibi birbirlerinin fikirleri, çalışmaları, eserleri üzerinden ilerlemektedir. İslam filozofları bu yolu takip etmiştir. Onlar felsefeyi insanlığın ortak bir malı olarak görmüş ve hiçbir çekince göstermeden, müellif ya da şârih olmayı mesele etmeden, problemler üzerine yoğunlaşmışlardır.

II. Platon'un "Devlet" ine İbni Rüşd' ün Yaptığı "Siyasete Dair Temel Bilgiler" Adlı Şerh

Felsefe, insanın iç ve dış dünyasındaki problemlerine çözüm ararken insanın bir toplum içerisinde yaşama zorunluluğundan doğan ve toplum düzenlerini oluşturup devamını sağlamaya çalışan "*siyaseti*" elbette göz ardı edemezdi. Nitekim filozofların çoğu bu konuda incelemeler, araştırmalar yapmadan geçmemiş, daha iyi devlet ve toplum düzenleri oluşturmak gayesi ile görüşler belirtmişlerdir. Platon, Campenalla, Bacon, Thomas More ,Farabi, İbn Haldun , İbn Mukaffa ve Maverdi gibi filozofların bu gaye ile eserler kaleme aldığını görmekteyiz.

Platon'un ideal bir devlet modeli çizdiği 'Devlet' (Politia) adlı eseri günümüze kadar çok konuşulmuş, tartışılmış ve bir felsefe klasiği haline gelmiştir. Platon bu eserde devlet yapıları, devlet modelleri, birey –toplum ilişkisi, birey-devlet ilişkisi, yöneticilerin yetiştirilmesi ve seçilmesi, halk tabakasındaki sınıflaşmaları gibi konuları inceleyerek ideal bir devlet modeli oluşturma çabasında olmuştur. Ayrıca Platon 'un "ontoloji, epistemoloji, etik ve estetik" gibi alanlara ait felsefi görüşlerini de bulmak mümkündür. Bu eserde, İdealar teorisi, ruhun mahiyeti ve bölümleri, olması gereken etik değerler, sanat eserlerinin değerlendirilmesindeki normlar, ideal eğitim anlayışı, bilgi edinme yollarını ve bilgideki değer problemleri gibi konular siyaset felsefesiyle bütünleştirilerek işlenmiştir. Devrinin siyaset anlayışları, yönetim şekillerini ve ilginç politik olaylarını aktarması ile de tarihi incelemeler yapmayı olanaklı kılan eserde diyaloglarla devam eden tartışmaların yönlendiricisi Sokrates' (Yani Platon) tir. Glaukon, Adeimontos (Platon 'un kardeşleri) bir de sofistleri temsilen bir kişi (Thrasymakhos) arasındaki diyaloglara Sokratçı diyalektik ve ironi hâkimdir.[1]

Platon' un bu eserindeki görüşleri kimileri tarafından beğenilmiş kimileri tarafından ise sert eleştirilere maruz kalmıştır. [2] Platon'un bu meşhur eseri üzerine çalışma yapanlardan biri de Kurtubalı "İbn Rüşd" dür. "Siyasete Dair Temel Bilgiler" adlı eseriyle İbn Rüşd, Platonun *Politia(Devlet)*' sını incelemiş kısmi bir şerhi yaparak bu eseri İslam dünyasına tanıtmıştır.

İslam düşünce tarihinin kilometre taşlarından olan, hem mağrip okulunun hem de bütün İslam medeniyetinin en büyük *şârihi* olan İbn Rüşd 'ün (Ülken,1997: 123) bu eserini diğer eserleriyle karşılaştırdığımızda diğerleri kadar tanınmış ve ünlenmiş olduğunu söyleyemeyiz. Türkçe' mize

---

[1] Diyalektik: Çıkış noktasına çelişik iddialarla dönen felsefi tartışma yöntemi; Bir tez yada sonucu onun mantıksal sonuçlarını incelemek yoluyla çürütme Metodu; İroni: Karşısındakinin kendi iddialarıyla alaylı bir şekilde eleştirme.Bk. Cevizci, Ahmet, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Paradigma Yay. , İstanbul 2000.

[2] Bk. Atayman, Veysel; "Devlet (Platon) kitabına yazdığı önsözde, 1638 Paraguay'daki Cizvitler devletinin Platonun modelini aldıklarını, Naziler'inde sık sık platona atıf yaptığını söyler. Devlet, Bordo Siyah Yay. ,s. 72-73; Bk. Karl R. , Popper Açık Toplum ve Düşmanları kitabının 106-167 sayfaları arasında Platon' un fikirlerini yoğun bir eleştiri süzgecinden geçirir ve onun fikirlerinin tarihi süreçte olumsuz etkileri olduğunu iddia eder.

bu eserin 2005 yılında tercüme edilmesini bu bağlamda değerlendirebiliriz. Arapça orijinali kayıp olan eser çeşitli tercümelerde farklı isimlerle karşımıza çıkmaktadır. Arapçası " *Telhisu Kitabi'l- Cumhuriyye"(* Sarıoğlu, 2006: 36) olan eser İbranice' den Arapça'ya *" Ed –Darur-i fi's-Siyase: Muhtasaru Kitabi's- Siyase li Eflatun"* olarak, İngilizceden Arapça'ya " *Telhisu's- Siyase"* olarak çevrilmiştir[3]. Kullandığımız çevirideki ismi *"Ed – Darur-i fi's-Siyase"* (Siyasete ait zorunlu bilgiler) olan eser Platon 'un "Devlet" adlı eserine bir özet, bir yorum ve bir şerh niteliğindedir. Eserin küçük bir kısmında ise Aristo'nun Nichomacus' a etik kitabının bir bölümünün şerhidir[4].

İbn Rüşd'ün bu şerhi ile ilgili şu hususların bilinmesi konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır:

1-İbn Rüşd, Platon 'un eserinin bazı bölümlerini ve bazı yorumlarını değerlendirmeye almamıştır. Bunu yaparken kendi bilimsellik ve değer kriterlerini kullanmıştır. Burhâni bilgiye (kesin kanıt), neden-sonuç ilişkisine dayanmayan bölümleri ve mitoloji, şiir, cedel, hitabet gibi kendince değer arz etmeyen bölümleri atlamıştır (Çilingir, 2016: 45). Sonuç bölümünde bu durumu bizzat onun açıklamalarında bulabiliriz (İbn Rüşd: 2005) .

2-İbn Rüşd siyasetle ilgili olarak Aristo'nun Politika'sına ulaşamadığı için *devle*ti referans aldığını, ona atıflarda bulunduğunu söyler (İbn Rüşd, 2005: 29). Bu durumun bilinmesi: "Neden Farabi' nin " *Medinetü'l- Fadılası"* ortada iken yeniden devlet şerhi yapıldı?" ve "Neden Aristocu olarak bilinen İbn Rüşd' ün Platon' un eserine ilgi duydu" sorularını cevaplama da ipucu olabilir.

3-İbn Rüşd birkaç ayete işaret etmek ve bir hadisi referans göstermek dışında dini bir referans göstermemiştir. Tamamıyla bilimsel kriterler kullanmıştır. Zira o felsefe ve dini iki ayrı alan olarak görür.

4-İbn Rüşd'ün, devrindeki Endülüs Muvahhidi Devleti ile Ebu Yahya adındaki hükümdar olmak isteyen bir dostu yüzünden ters düştüğü, eserindeki bazı açıklamaların bu devlete atfen yaptığı hatta eserini bile siyasi amaçla yazmış olduğundan söz edilir.[5]

5- Platon'la İbn Rüşd 'ün görüşleri arasında "Bize göre" ve "O derki" ifadeleri ile ayrım yapabilsek de bu her zaman mümkün olmuyor.Ayrıca İbn Rüşd' ün Platon' dan yorumsuz olarak direkt alıntı yaptığı kısımları aynı görüşte olduğu için mi yoksa okuyucusunu bilgilendirmek için mi yaptığı tam kestirilememektedir. Bu konudaki şahsi kanaatimiz; üzerinde yorumlama, açıklama ve tartışma yapmadığına göre İbn Rüşd' de bu görüşlere katılıyor gözükmektedir.

---

[3] Çeviren Notu : s.9-10

[4] Bk. Çalışmamızın konusu İbn Rüşd 'ün " *devlet"* şerhindeki özgün tutum ve fikirlerini araştırmak olduğundan bu kısmı incelememizin dışında tuttuk.

[5] Bk.Çeviren Notu: s. 14

6- Bir İslam düşünürü olan İbn Rüşd bu çalışmasında Platon ‘ un kullandığı bazı kavramları İslam kültüründeki kavramlarla değiştirmiştir. Örneğin; tanrılar yerine melekler, tiran yerine vahdeniyyetü’t-tesellüt kavramını kullanmıştır.

III- İbn Rüşd’ ün Görüşlerinin Platon’un *“ Devlet”* teki Görüşleri İle Karşılaştırılması

a) *İbn Rüşd’ ün Siyaset Biliminde Metodoloji, Sınıflama ve Filozof Tanımlaması Açısından Eleştirisi:*

İbn Rüşd daha kitabının en başında çalışmanın amacını açıklarken referans eser olarak kullanacağı Devlet’i sadeleştirip, cedeli (tartışmalı)görüş ve düşünceleri ayıklayacağını belirtir (İbn Rüşd: 25) Platon’un tüm eserlerine hâkim olan ve Sokratçı metot olarak bilinen “diyalektik” ise cedelden başka bir şey değildir. Böylece iki eser arasındaki hacimce büyük bir fark olması da daha iyi anlaşılıyor. İbn Rüşd, Platon ‘un birçok görüşünü cedeli diye dışarıda tutar iken acaba hangi kriteri uygun olanları inceliyor? Bunun cevabını İbn Rüşd’ün “Aristocu” olarak tanınmasının sebeplerinden biri olan; bilgi “burhana” dayanmalıdır görüşünde buluyoruz (İbn Rüşd: 245). Dolayısıyla da burhani olanlar İbn Rüşd tarafından incelemeye değer görülürken “burhan” dışındakiler değersiz ve inceleme dışında kalır. Bunun en güzel örneğini de Devlet’in X. Kitabı’nı niçin incelemediğini açıklarken kullanır:”*Onuncu makaleye gelince; bu makalenin içeriği bu bilim açısından zorunlu değildir… Şiir sanatı bir amaç olmadığı gibi bununla elde edilecek bilgi de hakiki bilgi değildir… Daha sonra (Platon) burada hatabi ya da cedelli olduğu açık olan bir görüş dile getirmiş ve nefsin ölümsüzlüğünü açıklamıştır. Daha sonra anlattığı bir hikayede ise adalet sahibi ve mutlu kimselerin ruhlarını sonunda sahip olduğu nimetlerden söz etmiştir. Bu hikâyenin hiçbir değeri yoktur* (İbn Rüşd: 244) .

Platon diyalektiği zaten bir metot olarak kullanır. Retorik, şiir ve mitlerle ilgili bazı düzenlemeleri ideal devletindeki bireylerin eğitimi için gerekli görür (Platon, 2005: II. ve III. kitap) İbn Rüşd gibi onları tamamen değersiz görüp dışlamaz. Hatta X. Kitapta örneklendirme yapabilmek amacıyla kendisi de bir mit oluşturur (Platon: 695)

İbn Rüşd ile Platon arasındaki bilimsel tutum farkını filozof tanımlamasında da görmekteyiz. Platon “Filozof kimdir?” sorusuna verdiği cevaplarla filozofu hakikate bakmak isteyen ve hakikaten var olanı seven diye tanımlar (Platon: 396, 407). İbn Rüşd, Platon ‘un bu tanımları yaparken “idealar teorisine” bağlı kaldığını ve onun idealar teorisinin gerçekte temeli olmayan istiarelere (eğretilemelere) dayandığı için kendi nazarında kıymetli olmadığını söyler. Zira onun biricik kriteri “burhan” burada söz konusu değildir. Platon’un yerine Aristo’nun “Kitabu’l Burhan” (Analytica Posteriora) eserini kriter aldığını söyleyen İbn Rüşd Aristo’nun görüşleri çerçevesinde filozofu şöyle tanımlar: “ *…eğer filozof yetkinlik düzeyine erişmek istiyorsa, teorik bilgilerle uygulama bilimlerini birlikte tahsil etmesi gerektiği gibi ahlaki ve edimsel erdemleri –özellikle bunların yüce olanlarını-*

aynı anda elde etmesi gerekir" (İbn Rüşd: 130) . İbn Rüşd bu nitelikler sahip bir insanın hem filozof, hem kral, hem yasa koyucu hem de "imam" olarak isimlendirilebileceğini söyleyerek Aristocu bilim anlayışını yansıtan bir tavır gösterir.

b) Parça-Bütün ya da Birey-Toplum İlişkisi Açısından Karşılaştırma:

Platon II. kitabında bireysel düzlemde adaletin ne olduğunu açıklamaya çalışırken devlet düzlemindeki adaleti tanımlamakla işe başlamanın daha kolay olacağını belirtir. Ona göre parça (birey) bütünün (devletin) özelliklerini taşır. Birisinde makro düzeyde bulunan nitelikler öbüründe mikro düzeyde bulunur (Platon:172)

Platon parça-bütünün ilişkisinin bahsettiğimiz yönüne dikkat çekmekle yetinirken, İbn Rüşd bu ilişkinin başka boyutlarına da dikkat çeker ve genişleterek şöyle açıklar: **"***Kentin erdemleri arasındaki ilişki, ruhun bölümleri arasındaki ilişki gibidir. Zira kent nasıl ki kendisi diğer bölümlerine liderlik eden ussal bölümde bilge ise insanda ruhsal diğer bölümlerine liderlik eden düşünen bölümü aracılığı ile bilgedir."* **(**İbn Rüşd: 33) . Platon'un bireyi devletin özelliklerini yansıtan ilişki ile sınırladığı parça- bütün ilişkisi, İbn Rüşd' de insanın varlık yapısını da incelemeye bahis yapar. İbn Rüşd insanın ruhi (yetilerindeki) yapısındaki ilişkiye ve bu ilişkiyi düzenleyen akla atıfta bulunur. Ruhi yetilerin ikisi arasındaki (öfke ve arzulama yetisi) ilişkinin aklın belirlediği ölçüde ve vakitte olmasına bağlı olarak insanın erdemli olabileceğini söyleyerek yukarıda bahsi geçen parça bütün ilişkini bireydeki erdemli davranışın ortaya çıkmasını açıklamada kullanılır (İbn Rüşd: 33-34)

c) İbn Rüşd' ün Platon'un Grek Yanlısı Tutumuna Eleştirileri:

İbn Rüşd konu akışının dışında, ilginç bir biçimde Platon 'un Yunanlıların erdem ve felsefi yetenek açısından diğer insanlardan üstün olduğuna inanır gibi gözüktüğünü söyler. Bunun yanlış bir düşünce olduğunu, Yunanlıların belki felsefe erdemine yatkınlıklarının olabileceğini ancak diğer toplumlar için de bunun söz konusu olduğunu söyler. Erdem ve felsefenin sadece yunanlılara ait olmadığını, eğitim ile birçok insana erdem kazandırılabileceğinin göz ardı edilmemesini vurgular (İbn Rüşd: 43-45) .

Platon Devlet'ini incelediğimizde bahsi geçen fikrin açıkça beyan edildiğini tespit edemedik. Kanaatimizce Platon 'un genel çerçevede sadece Yunan halklarının politik sistemleriyle ilgilenmesi, bu halklardaki erdemleri kriter alması, felsefi sistemini kurarken sadece Grek filozoflarına atıflar yapması, Yunanlıların dışındaki toplulukları barbar olarak nitelendirmesi, Yunanlıları daha anlayışlı ve ılıman görmesi, Yunanlıların birbiriyle savaşmasını doğru görmemesi gibi örnekleyeceğimiz açıklamaları Platon 'un eserini Yunanlıları üstün toplum görme olarak sinmiştir (Platon: 381-383). İbn Rüşd' de bu genel havadaki Yunan yanlılığını sezmiş ve eleştirisini yapmıştır.

İbn Rüşd Platonu savaş ahlakı konusundaki haksız Grek yanlılığından dolayı da eleştirir. Platon erdemli kentin herhangi bir Yunan devleti ile

savaşının mümkün derece önlenmesinin eğer önlenemiyorsa da Yunanlılarla savaşırken erdemli kentin bekçilerini ölçülü olmasını ister. Çünkü onlar barbarlar ya da diğer bir kavim gibi değildirler. Aynı soyun insanlarıdırlar. O halde onları mağlup ettiğinizde evlerini yıkmamalısınız, bahçelerini ya da diğer mallarını talan etmemelisiniz, esirlerini öldürmemeli, onlara iyi davranmalısınız diyen Platon 'u (Platon: 381- 383) , İbn Rüşd bu yumuşaklığı sadece kendi soydaşlarına gösterdiği için eleştirir. Savaşta tüm insanlar için olan, insanlara acımasız davranmayan bir savaş ahlakından yoksun olan Platon 'un bu görüşünün kabul edilemeyeceğini söyler. İbn Rüşd' den yaptığımız şu alıntı onun tepkisini daha iyi bir şekilde gözler önüne serer. "*Platon'un şu görüşleri yasal sistemleri koyanların (vadiu'ş'-şerai') büyük bir bölümüne aykırıdır. Der ki: Kendi türünden olmayanlar (la yapılan savaşlarda) da ise, koruyucuların bu tür şeyleri yapmalarında bir sakınca yoktur* (İbn Rüşd: 126) .

d)Grek Edebiyatı-Arap Edebiyatı Karşılaştırılması:

Platon ideal devletini oluştururken çizdiği ideal bireylerini ancak mükemmel bir eğitimle yetiştirilebileceğini iddia eder. Ancak mevcut eğitim sistemi onun ideal bireylerinin yetişmesinde bir engeldir. Hele edebiyat ve şiir… Birçok yalan yanlış şeylerle üslenmiş Grek Edebiyatı (şiir, tragedia, tiyatro) gençlerin ruhlarında ve zihinlerinde zehirlenmelere, şüphelere, inançsızlığa ve korkaklığa sebep olmaktadır. Gerçek dışı bu edebiyata bir an önce çeki düzen verilmelidir (Platon, 190-197; 651-653)

Platon'un Grek Edebiyatının gençler üzerindeki olumsuz etkisi için duyduğu endişeyi etraflıca irdeleyen İbn Rüşd Arap Edebiyatını mercek altına alır. Platonun fikirlerini edebiyat türleri için hemen genellemez. Eğitimde edebiyatı tamamen olumsuz gören toptancı bir anlayış gütmez. Edebi türlerin hangi ölçüde olursa zararlı olabileceğini hangi ölçüdeki zararlarının tolere edilebileceğini sormayı göz ardı etmez. Bu ihtiyatlı yaklaşımdan sonra Platon' un Yunan edebiyatındaki edebi türlerinin geneli (şiir, masal, tragedi, söylev v.b) için taşıdığı kaygının aynısını Arap şiiri için dile getirir Ona göre de Arap şiiri de ruhun şehvet, hırs ve dünyevi diğer hazlarını tetiklediğinden bireyin ruhsal gelişimini olumsuz etkiler. Bu edebiyattan çocukları korumak için en akıllıcı iştir (İbn'i Rüşd: 59- 60) .

e) Erdemli Kentin Savaşlarına İslam Kültüründen Benzetmeler:

Platon 'un erdemli devletinin diğer devletlerle savaş durumlarını incelerken önce zengin devletlerle savaşa yaklaşmamanın daha akıllıca olduğunu söyler. Sonra araştırmasını derinleştirir ve şu sonuca ulaşır: Zenginlik sahiplerini kayıtsız bırakır. Eğitimde yetersizlik olunca savaş kabiliyetlerinin yok olması da kaçınılmazdır. Bu nedenle erdemli kentin savaşçıları kendinden iki, üç kat büyük düşmanı yenebilir (Platon: 284-286).

İbn Rüşd de bu durumla ilgili İslam kültüründen örneklemeler yapar. İslam devletinin kuruluş dönemindeki Arap-Fars savaşlarının; bedeviliğin çetin ve sıkıntılı yaşamından gelen Arapların kendilerinden her bakımdan

üstün olan İranlıları yenmesiyle sonuçlanmasını bu duruma bir örnek olarak gösterir. (İbn Rüşd: 87). Platon'un erdemli kent için 1000 savaşçıyı yeterli görmesini (Platon: 284,286) ; "Eğer sizden yirmi sabırlı kişi bulunursa iki yüz düşmana galip gelir" (Enfal, 65) ayeti ile açıklayan İbn Rüşd bu şekilde İslam kültürüne uyarlayarak açıklamalarda bulunarak kendi toplumuna en uygun örneklerle konunun daha iyi anlaşılması amaçlamaktadır.

f) Erdemli Devletin Sınırlarıyla ve Şekilleriyle İlgili İbn Rüşd' ün Düşünceleri:

Platon ideal devletinin sınırlarının ne kadar olacağı sorusuna genelleme yaparak şöyle cevap verir: " *Şu sınırı kastediyorum; bir devlet bütünlüğünü muhafaza edebildiği sürece büyümeli bütünlüğünün bozulduğu yerde durmalıdır*"(Platon, 286). İbn Rüşd ise bu konudaki açıklamaları daha ileri götürerek okuyucuları aklında oluşabilecek; Devletin bütünlüğü hangi ölçülerde büyürse bozulma tehlikesi gösterir? ; sorusuna cevap arar. Kendi ifadesiyle şöyle açıklar: " *Biz diyoruz ki: Bu ölçü zamana, mekâna ve komşu toplumların durumuna göre değişir. Bunu sağlamanın ve kentin büyüklüğünü sağlıklı bir biçimde belirlemenin yolu; bilimsel aklın gücüne başvurmaktan yani tümel durumları belirleyen deneyim ile elde edilen potansiyelin edimsel alana ulaşmasından geçer"* (İbn Rüşd: 91) .

Devletin bütünlüğü şu sınırlara kadar korunabilir ya da bu devletin şu sayıda savaşçısı olmalıdır gibi görüşleri doğru bulmayan İbn Rüşd devrin ve coğrafyanın şartları ve komşu ülkelerin durumları neyi gerektiriyorsa bilimsel olarak tespit etmeyi ve bu tespitlere göre hareket etmeyi doğru buluyor. Ayrıca Platon'un bu görüşlere kendi çağı ve toplumu için yaptığı araştırmalarla ulaştığını, bu nedenle Yunanlılar için geçerli olabileceğini ama bizler için bağlayıcı olmadığını belirtirken kendi gibi düşünen Galen' (Calinus) den şu alıntıyı da kanıt gösterir*."Eğer o(Platon) bizim çağımıza ulaşsaydı bunun doğru olmadığını anlayacak idi"* (İbn Rüşd: 91) . Yine kendi memleketi Endülüs'ü de örnek gösterir ; "*Görmez misin ki şu kent(Endülüs)yeryüzünün tüm toplumlarına karşı kendini savunmak zorundadır, oysa Platon bunu görmüş değildi"* der ve bu konudaki eleştirisine son noktayı Aristo' nun da kendisiyle aynı görüşte olduğunu söyleyerek koyar (İbn Rüşd: 91) .

Ayrıca İbn Rüşd, Platon'un metodunun daha üstün olduğunu ve alternatif olarak sunduğu yetiştirme yolunun daha fazla zaman alacağını kabul etmekle beraber erdemli kentin daha başka yollarla da yetiştirilebileceğini söyler. Şöyle ki, erdemli kentin oluşumu tek bir filozof yöneticinin elinde olmayabilir, birbiri peşine gelen erdemli hükümdarlar yavaş yavaş bu kenti kendi istedikleri hale getirdiklerinde de kentin yönetimi üstün bir yönetim olabilir. Ancak ona göre bu yöneticiler güzel görüşlerini (ara') eyleme (ef'al) dökme sürati ölçüsünde başarılı olurlar. Bunun tarihsel örneği de vardır. Antik Fars dönemindeki "seçkinci" (el-imamiye = Aristokratik) kentler böyle kentlerdir (İbn Rüşd: 177). Böylece İbn Rüşd'ün tek bir yolu zorunlu olarak takip etmeyen daha rahat bir tutum içerisinde görüyoruz.

g) İbn Rüşd 'den Kadınlarla İlgili Modern Bir Tutum:

Platon erdemli devletinde kadınlara o dönemde pek alışık olmadığımız bir tutumla yaklaşır. Kadınların erkeklerle öz itibariyle aynı doğaya sahip olduğunu, iki cinsin farklı alanlara yatkınlıklarının yaratılışın gereği normal bir durum olduğunu söyleyerek kadınlarında "bekçi" sınıfında yer almasının zorunluluğunu açıklar. Ona göre İdeal devletin bekasında ideal kadınlar yetiştirmek gerektiğinden kadınlar da erkeklerle aynı eğitimi almalıdır (Platon: 347–362) .

İbn Rüşd, Platon 'un yukarıdaki görüşlerine katılmakla beraber kadınlara verdiği değerle daha modern bir tutum içerisindedir. O kadınlardan bilge ve yönetici olunmasının mümkün olduğunu, ancak bu nitelikteki kadınların sayısının az olduğundan şeriatların (düzenlerin) onların lider olmasını engellediğini yoksa kadınların da pekâlâ bu vazifeleri yerine getirebileceğini söyler (İbn Rüşd: 111) .

İbn Rüşd bununla da kalmayıp kadınların vazifelerini sadece çocuk doğurma-bakma ve ev işleriyle sınırlandıran Endülüs halkının, dolayısıyla bütün Müslüman toplumların, fakirleşmesinde ve geri kalmasında bu tutumu büyük bir neden olarak gösterir (İbn Rüşd: 111) . Onun kadınlarla ilgili bu tutumunun o dönemde sadece İslam toplumları için değil bütün toplumlar için son derece sıra dışı bir tutum olduğu çok açıktır. Bugün bile İslam toplumlarındaki kadının yerinin tartışıldığı ve hala kadınların toplumun geri planından kurtulabilme çabası vermekte olduğu göz önüne alındığında İbn Rüşd' ün görüşlerinin önemi daha iyi anlaşılacaktır.

h) Erdemli Devlette Nasıl Bir Eğitim Olmalı Meselesi İle İlgili İbn Rüşd' ün Görüşleri:

Platon *"Devlet"* inde hikmete ulaştıracak eğitiminin hangi sırayla yapılacağını tartışır. Ona göre erdemliler kentinde çocuklar ruhsal gelişimini sağlamak ve ruhsal bütünlüğünü oluşturmak için müzik eğitimiyle işe başlamalı, hemen peşinde de beden eğitimi için jimnastik eğitimi almalıydı. İşte Platon bu bölümde aynı zamanda ilerde filozof olacak bekçilerine hesap ilmini (aritmetik) şart koşuyor. Çünkü bu bilim hem onların günlük yaşamındaki işlerini kolayca yapmayı sağlayacak hem de en yüce olanın bilgisine (en yüksek idea) ulaşmada bir basamak görevi görecektir. Matematiği geometri, doğa bilimleri ve filozofların eserlerini okuma eğitimi takip edecektir (Platon: 234- 280) .

İbn Rüşd ise filozofluk eğitimine daha elzem gördüğü bir bilimle başlamayı tavsiye eder o da mantık bilimidir. Ona göre Platon devrinde mantık sanatı henüz icat edilmemiş, sistemli bir bilim olarak bulunmadığından Platon aklın işleyişinin ve korumasının garantisi olan bu bilimle başlamak yerine matematiği seçmiştir. İbn Rüşd ilk sıraya koyduğu mantıktan sonra şu sırayı takip sayesinde en verimli eğitimin gerçekleşeceğini savunur. O sıra da; mantık, aritmetik, geometri, astronomi, müzik, optik, vezin bilimi, fizik ve son olarak da metafiziktir (İbn Rüşd: 172).

Platon müzik eğitiminin ezgi ve şarkı ile ilgili kısımlarını üçüncü kitapta genişçe inceler. Müzikte ritim, çalgı ve ruh halleri arasındaki ilişkilerden; hüzünlü ve yılgın ezgilerden uzak kalınmasının uygun aletler kullanılmasının ve nota ritim ilişkisini doğru kurulmasının zorunluluğuna ulaşır (Platon: 234- 280) .

İbn Rüşd, Platon 'un bu görüşlerini olduğu gibi kabul etmez. Onun önerdiği çalgı aletlerinin yanı sıra her kültürün çalgı aletlerinin farklı olduğunu da göz ardı etmez. Platon'un yaşadığı çağa uygun ve yaygın ritimleri seçtiğini söyleyen İbn Rüşd, bizim onun görüşlerine bağlı kalmayıp kendi kültürümüzde araştırmalar yaparak bize en uygun olan ritimleri bulmamızı öğütler (İbn Rüşd: 65) .

i) Devletlerin Yönetim Şekilleri ile İlgili İbn Rüşd' ün Görüşleri:

Platon Devlet'i VIII. kitabında başlayarak eserin sonuna kadar erdemli kent ile erdemli olmayan kenti karşılaştırır. Erdemli kentin üstünlüğüne ve mutluluğuna karşı erdemli olmayan kentin rezilliğini ve bedbahtlığını göstermeye çalışır. Yönetim şekillerini derinlemesine inceleyerek erdemli olmayan kentlerin kötü durumlarını göz önüne sermeye çalışır. Ancak İbn Rüşd bu sapkın kentlerin nasıl ortaya çıktığını, nasıl bozulmalara ve değişmelere uğradığının öğrenilmesini siyaset bilimiyle uğraşan biri için zorunlu görmez. Daha pragmatist bir tutumla şunları söyler: *"...bir zehrin doğal özelliklerini anlayacak kadar bilgiye sahip olan ve ondan kaçınılması gerektiğini bilen bir doktorun söz konusu zehrin nasıl işlediğini ve bileşimini bilmek zorunda olmaması gibi diğer kentler yani sapkın kentler karşısında filozofların durumu da böyledir*." (İbn Rüşd: 178).

Platon, hangi devlet düzenlerinin olduğunu devlet düzenleri ile insana hâkim olan dürtülerin benzeşikliğini, devlet düzenlerinin nasıl bozulup birbirine düştüğünü ve nihayetinde yıkıldığını genişçe anlatır (Platon: 543-544) . Platon 'un ulaştığı düzenleri iyiden kötüye doğru şu sırayı takip eder; kralcı, timokratik, oligarşik, demokratik ve tiran yönetimleri (Platon: 622) .

İbn Rüşd ,Platon 'un bu devlet düzenleri hakkındaki görüşlerini bildirdikten sonra bir yönetim şeklinin daha olduğu ekler. Şehvet sahibinin yönettiği devlet (siyasetü'ş-şehve) olarak isimlendirdiği bu yönetimin yegâne amacının lezzete (hazza) ulaşmak olduğunu belirtir (İbn Rüşd: 184) . Ayrıca daha önce Farabi 'nin sözünü ettiği; kent halkının ayakta kalmasını sağlayacak ve koruyacak şeyleri kazanmak üzere yardımlaşmasıyla oluşan "zorunluluk devleti " (siyasetü'z-zarure) ni de yönetim şekilleri arasında sayar (Farabi, 1964: 88). Platon 'un erdemli kentini bir kralın yanı sıra bir topluluğu yönetme ihtimalini de katarak devlet düzenlerini Platon'dan faklı olarak beş yerine sekiz olarak zikreder (İbn Rüşd: 184) .

j) İbn Rüşd 'ün İnsani Fenomenlerde Determinizm Konusunda Karşıt Görüşü:

Platon 'a göre devletlerin düzenlerini korumaları imkânsızdır. Bütün var olanlar için geçerli olan yok olma gerçeği devlet düzenleri için de geçerlidir. Bir devlet önce bir düzenle kurulur, yönetilir. Sonra zaman içerisinde

değişmelere ve bozulmalara maruz kalır. En nihayetinde de yıkılır. Çünkü ona göre devlet düzenleri ruhsal yapılarla bağdaşıyordur. Nasıl ki ruhlar belli dönemlerde değişmelere ve kıtlığa maruz kalıyorsa devlette aynı değişmelere ve yetersizliğe maruz kalıp yıkılırlar (Platon: 546) . Gelecek kuşaklar bilgeliğe sahip olma ve bilgeliği önemseme bakımından muhakkak faklı olacaktır bu yüzden de mükemmel işleyen devletin zamanla çöküşü kaçınılmaz olacaktır (Platon: 547) . Böylece erdemli devlet, şeref devletine, şeref devleti oligarşiye o da demokrasiye ve nihayetinde tiranlık yönetimine dönüşür.

İbn Rüşd ise Platon'un zorunlu gördüğü bu değişmeyi zorunlu kabul etmez. Platon'un dediği gibi değişmelerin olmasını makul kabul eder. Fakat bunu kesinlikle olacak bir kural gibi görmeyi de yanlış kabul eder. Ona göre bu neden zincirinde birbirini doğuran sıralama her zaman olmayabilir. O böyle bir determinizmin ancak doğada olanlar için geçerli olacağını ve insanın irade ve akıl yeteneği ile diğer varlıklardan ayrıldığını söyler. İnsani bir fenomen olan devlet düzenleri doğal fenomenler gibi determinizme bağlı değildir. Zira insani erdemlere bağlı olan devlet düzenleri yine insani erdemleri değişim ve durumuna göre muhafaza olur ya da değişir. İnsanlar erdem kazanarak devlet düzenlerini de değiştirebilirler (İbn Rüşd: 237, 238) .

Görüldüğü üzere İbn Rüşd Platon'dan farklı düşünerek devlet düzenlerine düzenlerini devam ettirme ihtimali verir. Aynı şekilde bozulmaya yüz tutmuş devlet düzenlerini düzeltebileceğine de şans tanır. Bir sıralamayı takip eden bir bozulma ya da değişmenin olacağını genel-geçer bir ilke olarak kabul etmez. Bu konuda İbn Rüşd determinizmi aşarken insanın iradi ve akli yönünün etkin bölümlerinin önemini vurgular.

SONUÇ

Bazı yazarların *felasife* tarafından antik çağ filozoflarından yapılan şerhleri İslam felsefesinin özgünlüğü meselesinde bir problem olarak görmesinin gerekçeleri yanlışlaşabilir. Bu yazarların iddialarının aksine, bir esere yapılan şerh o eserin basit bir açıklama- yorumlama çalışmalarının ötesinde özgünlük içerebilir. Nitekim İslam filozoflarının şerhleri de birçok açıdan özgünlük taşır. Bu çalışmada detaylı olarak incelediğimiz İbn Rüşd'ün Platon' un devletine yaptığı şerh, *felasife*nin şerhlerinin Aristo ve Platon gibi düşünürlerin fikirlerini aktarmadan ibaret olmadığına güzel bir örnek teşkil etmektedir.

İbn Rüşd her ne kadar çalışmasının başında Platonun siyaset ilmiyle ilgili görüşlerini bildirdiği "Devlet" adlı eserini özetlemek amacıyla bu çalışmayı yaptığını söylese de bizce bu çalışma sadece bir özetleme çalışması değildir. Hatta onun bu şerhi; Platon'un siyaset anlayışını yorumlamak için mi? yoksa kendi politik görüşlerini açıklamak için mi? yaptığı bile tartışılabilir. Platon'un görüşlerine yaptığı eklemeler, onun açıklamalarını genişletmek amacıyla yaptığı örneklendirmeler, onun görüşlerine karşı geliştirdiği alternatif yaklaşımlar onun görüşlerini ve kullandığı kavramları İslam

toplumlarına ve İslam kültürüne uyarlamaları İbn Rüşd'ün eserine bir özet ya da bir şerh çalışmalarından daha ileri bir boyut katmıştır. Eseri Platon merkezli olmaktan uzaklaşmış özgün bir yapıta doğru yaklaşmıştır.

Platon'dan yüzyıllar sonra yaşadığını ve bu süre içerisinde bilimsel ve toplumsal birçok değişmenin gerçekleştiğinin bilincinde olan İbn Rüşd; Platon'un sadece Yunan toplumunu ön planda tutan görüşlerinin tüm toplumlar için geçerli olmayacağını değişen zamana ve mekâna göre farklı yolların bulunduğunu açıkça ifade etmiştir. Erdemli kenti yetiştirmede alternatif yollar, filozof eğitiminde alternatif metotlar sunması ve erdemli devletin sınırlarının değişken olabileceğini söylemesi bu bağlamda düşünülmelidir.

Platon Yunan toplumunu ve bilhassa Atina Polis Devleti'ni eserine gizli bir nesne yapmış gibi gözüküyor. Düzeltilmeye çalışılan bütün kötü durumlarda, yapılan örneklendirme ve açıklamalarda hep Yunan Toplumu ve Atina ön plandadır. İbn Rüşd onun bu tutumunu eleştirirken daha fazla toplumları göz önünde tutmaya çalışıyor. Gerçi onun da Endülüs 'teki Müvahidi Devleti ile ilgili göndermeleri vardır. Ancak Platon'un Atina'sı veya diğer Yunan toplumları kadar yoğun değildir. Bu bağlamda İbn Rüşd'ü Platon'dan daha evrensel bir siyaset anlayışı oluşturma çabasında gördüğümüzü belirtmeden geçemeyeceğiz.

İbn Rüşd'ün insani fenomenlerde determinizmi kabul etmemesi ve insan iradesine daha çok önem vermesi, erdemli devletin başka şekilde yetiştirilmesine imkân tanıması, zaman ve coğrafyaya göre değişiklikleri normal görmesi gibi görüşlerine bakıldığında onun erdemli kentin oluşturulmasında Platon'dan daha yumuşak ve daha özgürlükçü bir tutuma sahip olduğunu, bireysel bakış açılarını daha çok ön planda tuttuğunu görüyoruz.

Pekâlâ özgün karakter taşıyan şerh örneğimizden hareketle, İslam Felsefesi' ni bir tercüme ve aktarma hareketi olmak yerine Yunan ve Hellenistik Dönem Düşüncesi' nin bir devamı ve Modern Batı Felsefesinin bir hazırlayıcısı olarak görmek daha makul gözükmektedir. İslam felsefesi kültürler ve çağlar arasında basit bir aktarma vazifesi üstlenmemiş, felsefi düşüncenin gelişiminde temel basamaklardan biri olmuştur. İslam felsefesindeki şerh eserler, bizlere, felsefi çabanın ve çabanın meydana getirdiği ürünlerin insanlığın ortak bir mirası olduğunu bir kez daha göstermektedir.

Kaynakça

Anay, Harun, " *Felsefe Maddesi",* İslam Ansiklopedisi, DİA, C.12, s.320

Arnaldez, R. (1970). "*İslamda Felsefesi Düşünce Nasıl Kötürümleşti".* AÜDTCFD, XXVIII. C. , S.1-2, s.231-241

Arslan Ahmet (1999)., " *İslam Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu"*, İslam Felsefesi Üzerine, Ankara : Vadi yay. s.68- 97

Bayraktar, M. (2001). İslam Felsefesine Giriş, Ankara: TDV Yay. 4. bs. , s.108- 110;

Cevizci, A. (2000). Felsefe Terimleri Sözlüğü. İstanbul : Paradigma Yay.

Çilingir, L.(2016). İbn Rüşd'de Din- Felsefe İlişkisi Bağlamında Siyaset, Felsefe Dünyası, Kış, S.14, s. 45

De Boer, T. , J. , İslamda Felsefe Tarihi, çev. Yaşar Kutluay, Ankara, 1960;

Fahri, M. (2008) İslam Felsefe Tarihi, çev. Kasım Turhan, İstanbul : Şa-To Yay.

Farabi. (1964).Kitabu's –Siyaseti'l –Medeniyye , Beyrut: el-Matbuatü'l –Kathulikiyye,

Frank, Griffel. (2013). İslam Felsefesi ve Batı Araştırmaları: Şimdiye Kadar Pek de Mutlu Yürütülemeyen Bir İlişkinin Hikâyesi, Sabah Ülkesi Dergisi, Ocak, s. 10

İbn Rüşd. (2005). Siyasete Dair Temel Bilgiler çev. Muharrem Hilmi Özer, İstanbul Bordo- Siyah Yay.

O'leary, De Lacy. (1971). İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri. çev. Hüseyin Yurdaydın ve Yaşar Kutluay, AÜİF Yay.Ankara , 2. bs., s.90

Platon. (2005). Devlet, İstanbul: Bordo- Siyah Yay. çev.Cenk Saraçoğlu,Veysel Atayman

Popper, Karl R. (2013). Açık Toplum ve Düşmanları. çev. Mete Tunçay ve Harun Rızatepe, Ankara : Liberte Yay.

Sarıoğlu, H. (2006). İbn Rüşd Felsefesi, İstanbul: Klasik Yay.

Şensoy, Sedat, " *Şerh Maddesi",* İslam Ansiklopedisi, DİA, C.38, s.555

Şulul, C. (2008). İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi, Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 13, Sayı: 20, Temmuz-Aralık, s. 59

Ülken, H.Z. (1997).Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü İstanbul: Ülken Yay.

Wisnovsky, R. (2004). The Nature And Scope Of Arabıc Philosophıcal Commentary in Islamic *Intellectual Hıstory: Some Preliminary Observatıons,* **P. Adamson, H. Baltussen and M.W.F. Ston (Editörler),** *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries,* ***Vol. 2,****Supplement to the Bulletin of the Institute Of Classical Studies* **83/1-2,(142-191) içinde London: Institute of Classical Studies**

CEMİL MERİÇ'E GÖRE ULUS DEVLET- MİLLİYETÇİLİK VE BİRLİKTE YAŞAM

Yrd. Doç. Dr. Kübra KÜÇÜKŞEN

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Sosyal Hizmet Bölümü

kubrakucuksen@konya.edu.tr

NATİON-STATE- NATİONALİSM AND LİVİNG TOGETHER ACCORDİNG TO CEMİL MERİÇ

As a concept that has been influencing Islamic world since 19th century and forming ideological basis of Republic of Turkey, nationalism has become a style of thinking formed according to conditions specific to each society and has been interpreted in different ways in social sciences literature as per the meaning given to the concept of nation. According to Cemil Meriç who defines himself as a hermit worker of thought devoted his life to Turkish culture, affecting societies nearly as a religion, "nationalism is a flexible notion embracing various tendencies from narrow and reactionary chauvinism to progressive and liberal orientation open to universality" and responsible for the fights in our day.

In this study, nationalism and nation-state thinking of Cemil Meriç are aimed to be researched. In this respect, thoughts of Cemil Meriç related to the ideology of nationalism which follows a course from Ottomanism to Pan-Islamism and from socialism to nationalism which can be accepted as intellectual progress phases in meditation world, all of his published works and his works written down after his death will be studied and tried to be understood. It is considered that analysis of the role of "Nationalism Ideology" from the perspective of Cemil Meriç will contribute to our understanding about the process we live in and exploration of the codes of living together in the chaos and conflicts that we experience in local, regional and global level.

Key words: *Cemil Meriç, Nationalism, Turkism, Living Together*

Giriş

Yaşadığımız çağda küreselleşme süreci ve iletişim teknolojilerinde yaşanan gelişmeler neticesinde ülkeler arasındaki fiziki sınırların anlamını yitirmesi ve ulus devletlerin işlevlerinde meydana gelen değişim- dönüşüm,

19. Yüzyılda zirveye ulaşan *"milliyetçilik çağı"*nın sona ereceği beklentilerine yol açmıştı. Ancak milliyetçilik, yalnızca az gelişmiş toplumlarda değil, en ileri sanayi toplumlarında da halâ yükselen bir değer olarak varlığını sürdürmekte, her geçen gün gücünü pekiştirerek kendini yeniden üretebilmektedir.

Son iki yüz yıldır sosyal bilim tartışmalarının merkezinde yer alan Milliyetçilik, tanımında en fazla zorlanılan kavramlardan biridir. Tek bir tanıma indirgenememesi bu kavramın sınıflandırılmasına neden olmuş, böylelikle toplumsal ve siyasi bir hareket, bir ideoloji olarak farklı anlamlarda kullanılmıştır. Tarihsel süreç içerisinde birbirine zıt iki farklı tutumla ele alınan milliyetçiliği, bir taraf son iki yüzyılda yaşanan savaş ve kavgaların sorumlusu olarak görürken, diğer taraf onu sahip olunması gereken erdemli bir duygu olarak ele almıştır. Bu demektir ki milliyetçilik ona atfedilen değer ile anlamı değişen bir kabul durumudur. Bu durumu Cemil Meriç'in milliyetçilik anlayışında da görmek mümkündür.

Bu çalışmada Cemil Meriç' in milliyetçilik ve birlikte yaşam konusundaki düşüncelerinin araştırılması amaçlanmıştır. Bu bağlamda tefekkür dünyasında, fikri gelişme aşamaları olarak da kabul edilebilecek Sosyalizmden Milliyetçiliğe, Osmanlıcılıktan İslamcılığa bir seyir izleyen Cemil Meriç'in, konu ile ilgili düşünceleri, yayınlanmış eserlerinin tümü ve vefatından sonra kaleme alınmış eserleri incelenerek anlaşılmaya çalışılacaktır. Çalışmada ilk olarak millet ve milliyetçilik kavramları ile Türkiye'de milliyetçiliğin doğuşu ve gelişimine kısaca değinilmiş, daha sonra Cemil Meriç'in konuyla ilgili düşünceleri analiz edilmiştir.

1. Millet ve Milliyetçilik Kavramları

Millet kelimesi Arapça kökenli bir kelime olup aynı din veya inanca sahip insanlar topluluğu anlamına gelmektedir. Fakat zaman içerisinde günümüz Türkçesinde anlam kaymasına uğramış ve Arapçadaki kullanımından farklı bir anlam kazanmıştır. Türk Dil Kurumu sözlüğünde ulus"la eş anlamlı olarak *"çoğunlukla aynı topraklar üzerinde yaşayan, aralarında dil, tarih, duygu, ülkü, gelenek ve görenek birliği olan insan topluluğu"* şeklinde tanımlanmaktadır. Türk milliyetçiliğinin öncülerinden Gökalp'e göre millet "*sadece aynı topraklarda yaşayan aynı ırktan aynı siyasi iradeye sahip topluluk değildir.* "*Millet, dilce, dince ahlakça ve güzellik duygusu bakımından müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden oluşmuş bir topluluktur* (Gökalp, 1975:80). Millet kavramı, daha çok dil, din, kültür, değer gibi manevi özellikleri öne çıkarırken, ulus; modernleşme süreciyle birlikte yaşanan seküler bir inşa sürecini çağrıştırmaktadır.

Milletlerin/ulusların ezelden beri var olduklarına ilişkin görüş ile modern birer olgu olduklarına dair düşünce, milliyetçilik literatüründe sürekli tartışılan konuların başında gelmektedir. Doğu toplumlarında ulus devletlerin inşasında önemli bir işlev gören milliyetçilik ideolojisinin doğuşu ve gelişimi, Avrupa ve Avrupa dışı toplumlarda farklı süreçlerle açıklanmaktadır. Özellikle batı Avrupa toplumlarının milliyetçiliğin

doğuşundan önce ideoloji, duygu ve dil olarak zaten bir "ulus" bilincine sahip oldukları sürülürken, Batı dışında diğer milletlerin, milliyetçilik akımlarının yayılmasından sonra oluştuğu iddia edilmektedir (Smith 2004).

Oluşum ve gelişim süreci her ülkenin kendi öznel koşullarına göre farklılık arzettiği için, milliyetçilik anlayışı da farklılaşmaktadır. Bu nedenle bütün milliyetçilik akımlarını kapsayan, herkes tarafından kabul edilmiş bir tanımını yapmak oldukça güçtür. Tanımlamada yaşanan güçlük nedeniyle çeşitli sınıflandırılmalara tabi tutularak tartışılmıştır. Bu sınıflandırmalardan etnik milliyetçilik ve sivil milliyetçilik ayrımı sosyal bilim literatüründe en sık rastlanan sınıflandırma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir anlamda "iyi" "kötü" milliyetçilik algılarının da kaynağını oluşturan bu sınıflamada sivil milliyetçilik, Avrupa'da ilk ortaya çıktığı şekli olan liberal milliyetçiliği ifade eder. Etnik milliyetçilik, milletin ortak siyasi idealler fikirler etrafında birleşmesi gerektiğini vurgular ve kültürel çeşitliliğin ortak ideal ve hedefler çerçevesinde bir milleti teşkil etmek üzere birleştirilebileceğini varsayar (Akman 2003: 82). Bu milliyetçilik vatandaş ile devlet arasında sadakat, bağlılık gibi duygusal bir bağla birlikte karşılıklı hak ve yükümlülüklere dayanan bir anlaşmayı kapsamaktadır. Demokratik ve evrensel değerlere bağlı olan bu milliyetçilik hareketleri, toplumların özgürleşmesine ve kurtuluşuna katkıda bulunan, ilerici, dolayısıyla "iyi" milliyetçilik olarak da değerlendirilmektedir. Milliyetçiliğin olumsuz boyutunu yansıtan etnik milliyetçilik ise millet olmanın belirleyici ölçütü olarak, soy, dil, din gibi unsurları esas alır. Tarih, kültür ve ırk gibi kavramlar üzerinden ötekileştirici ve ayrılıkçı bir nitelikle, ırkçı yabancı düşmanı faşist gibi yaklaşımlarla algılanan, şiddete de başvurabilen bu milliyetçilik hareketleri milliyetçiliğin "kötü" tarafını yansıtmaktadır (Selçuk 2012:121-122)

Milliyetçilikle ilgili kuramsal yaklaşımlar, ilkçi yaklaşım, modernist yaklaşım ve etno sembolcü yaklaşım olmak üzere üç farklı düzlemde ele alınmaktadır. İlkçi yaklaşımı benimseyenlere göre milliyetçiliğin olmadığı bir çağ yoktur ve milliyetçiliğin ilk örnekleri antik çağlara, Eski Mısır'a ve Sümerler'e kadar geri götürülebilir (Smith 2002). Modernist yaklaşımı benimseyen Eric Hobsbawm, Ernest Gellner ve Benedict Anderson gibi modernistlere göre ise milliyetçilik endüstrileşme, sanayileşme ve kapitalistleşme süreçlerinin bir ürünüdür ve tamamen modern çağa aittir. Ulus devletlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan milliyetçilik cereyanı milletleri ortaya çıkarmıştır. Yani "milliyetçilik milletleri doğurmuştur, milletler milliyetçiliği değil. (Gellner 1983). Bundan dolayı, millet/ulus, icat edilmiş yaratılmış bir olgudur, asli ve değişmez değildir (Hobsbawm 1992). Millet ve milliyetçiliğin özel bir kültürel örüntü olduğunu belirten Anderson ise, milleti hayali olarak, tasavvur edilmiş bir siyasal topluluk olarak nitelendirir (Anderson 1983).

Modernist yaklaşıma tepki olarak ortaya çıkan etno sembolcülere göre ise Modern milletlerin doğuşu ancak etnik geçmişlerini dikkate almakla mümkündür. Etnik kimlik ise soy birliği, tarihsel birlik, ortak kültürel

unsurlar, değerler ve sembollerin yanısıra, dinsel organizasyonlardan yaşam şekillerine, siyasi organizasyonlardan yerleşim düzenine kadar, pek çok etkenin bileşkesinde oluşan bir unsurdur (Amstrong 1982). Bir ideoloji olarak milliyetçilik ise devlet ile milletin birliğini sağlamayı hedefleyerek, devletin mensupları olarak bireyleri belirli bir dünya görüşü etrafında birleştirir ve bu dünya görüşü çerçevesinde bir vatandaş olarak belirli yükümlülükleri yerine getirmesini ister (Köker, 2007). Her devletin bir milleti her milletin de bir devleti olması gerekliliği tezine dayalı olarak yapılan bu tanım, "milletleştirme politikaları" sayesinde insanları adeta türdeşleştirerek, farklıların törpülenmesini ima eder (Selçuk 2012: 123)

2. Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi

Türkiye'de Milliyetçiliğin kökenini Orta Asya Türk devletlerine kadar dayandıran araştırmacılar bulunmakla birlikte, Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyetin kuruluş yıllarının milliyetçilik düşüncesinin oluşum ve yayılma sürecinin başlangıcı olduğu genel kabul görmektedir. Avrupa'da Fransız İhtilali'nden sonra yayılan vatan, millet, hürriyet ve eşitlik gibi kavramların Osmanlı tebaası arasında yayılmaya başlaması sonucu diğer milletlerin bağımsızlık kazanarak imparatorluktan birer birer ayrılmalarından sonra, buna tepki olarak Türk milliyetçiliği doğmaya başlamıştır (Sarınay 1990: 23).

Türköne, Türkçülüğün gelişiminde iki farklı kesimin etkili olduğunu belirtir. Türk etnik kökeninden gelmeyen Osmanlı aydınları ve Rusya'dan Osmanlı Devleti'ne hicret etmiş müstemleke aydınları. Türkçü teorisyenler arasında Türk etnik kökeninden gelen aydın yoktur. İlk Türkçü olarak kabul edilen Mahmut Celalettin Paşa bir Leh asilzadesidir. Ahmet Vefik Paşa bir Yahudi mühtedinin torunudur. Şemsettin Sami Arnavut, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Mehmet Emin Resulzade Rusya'da yetişmiş aydınlardır (Türköne 2006:219). Türkoloji ilmiyle uğraşanlar da çoğunlukla yabancıdır. Türkologların babası olarak kabul edilen Josephe de Guignes' Fransızdır. "Hunluların, Türklerin, Moğolların ve Daha Sair Tatarların Tarihi" adlı eseri Türkolojinin temel kitabı sayılmaktadır (Uca 1996: 133). Türk milliyetçiliğinin teşekkülünde, Batı'daki Türkoloji çalışmaları da önemli rol oynamıştır. Bir sonraki bölümde ele alacağımız Cemil Meriç'in Türk milliyetçiliği ile ilgili eleştirel yaklaşımının temelinde, aslında kendisi Türk olmayanların savunusuyla oluşturulan bir Türk milliyetçiliğine şüpheyle yaklaşımının izleri görülmektedir.

Osmanlı'nın son dönemlerinde ortaya çıkan Türkçülük hareketleri II. Meşrutiyetten sonra örgütlenerek siyasi bir akıma dönüşmüş, Cumhuriyet Türkiye'sinin de ideolojik temelini oluşturmuştur. Cumhuriyetin ilânından sonra tek tip bir milliyetçilik anlayışı yerine Atatürk milliyetçiliği, muhafazakâr milliyetçilik, liberal milliyetçilik gibi çeşitli milliyetçilik tipolojileri gelişmiştir.

Cumhuriyet dönemi, ümmet ideolojisi yerine millet olgusunu gündeme getirmek suretiyle milletleşme sürecini başlatmış, milletleşme, Batı da

gelişen milli değerlerin etkisi altında bir kimlik arayışı biçiminde ortaya çıkmıştır (Türkdoğan 2015:261). Fakat milliyetçiliğin modern bir millet olma yolunda rehber teşkil edecek bir fikir ve inanç sistemi olarak ortaya çıkması Ziya Gökalp ile başlamaktadır. Gökalp'in Türkçülüğün Esasları adlı eseri bütün milliyetçi aydınlar gibi Cumhuriyet kurucularının da temel kitabı olmuştur (Güngör 2007). Türkdoğan'a (2015: 265) göre Gökalp, Türk milliyetçiliği anlamında Türkçülüğü bir ideoloji ve siyasal akım olmaktan çıkararak, toplumsal dayanışmayı ve fert -devlet bütünleşmesini sağlayan, halk aydın ikiliğini ortadan kaldıran yeni bir dünya görüşü olarak kabul etmiş, milliyetçiliğe kitleleri birbirine kenetleyen adeta bir çimento misyonu yüklenmiştir.

3. Cemil Meriç'e Göre Milliyetçilik ve Birlikte Yaşam

Düşünce dünyasında fikri gelişim aşamaları olarak da değerlendirilebilecek sosyalizmden milliyetçiliğe, Osmanlıcılıktan İslamcılığa bir seyir izleyen Cemil Meriç'in, milliyetçilik ideolojisi ile ilgili düşüncelerini incelemek bazı güçlükler içermektedir. Bir yandan milliyetçiliği "toplumlar için zorunlu bir aşama" olarak görürken, diğer yandan milliyetçiliği "batının içimize soktuğu bir Truva atı" olarak algılaması, Gökalp, Ağaoğlu gibi Türk milliyetçiliğinin öncü isimlerini bir taraftan acımasızca eleştirirken başka bir zamanda "içinde bulundukları şartlarda yapılması gerekeni yaptılar" şeklinde onları savunması ve Hisar Dergisi nin 1973 Mart ta 111. Sayısında yayınlanan Ziya Gökalp'i eleştirdiği yazısı "Türkperestlik ve Türkiyat" adlı makalesini daha sonra hiçbir çalışmasına dahil etmemesi (Cündioğlu 2006) ilk bakışta tezat gibi görünse de belirli bir sistematik çerçeve içerisinde eserleri tetkik edildiğinde, kendi içinde tutarlı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir.

Lise yıllarında koyu bir Türk milliyetçisi olan C. Meriç, Fransız yanlısı olmakla suçladığı Ali İlmi, Mesut Fani, Memduh Selim, Radi Azmi gibi hocalarını hedef alan bir yazı da yazmıştır. Hocası Mesut Fani'nin "biz sana ne yaptık yavrucuğum" demesi üzerine "bana dostluk yaptınız ama ülkeme düşmansınız" cevabını verir (Meriç 1985: 29-30). Sonraki yıllarda Türkçülüğünün kökü olmayan teorik bedbaht bir nazariye olduğunu söyleyecektir (Meriç 1985: 33). Cemil Meriç'e göre adeta bir din gibi toplumları etkisine alan milliyetçilik bir çok çatışmalara neden olmuş, imparatorlukların dağılmasına yol açmıştır.

Milliyetçilik, dar ve gerici bir şovenizmden, evrenselliğe açık, liberal ve ilerici bir yönelişe kadar, bir çok eğilimi kucaklayan esnek bir mefhum dur. Çok taraftar toplamıştır ama meselelerin rasyonel ve dengeli bir tetkikine de engel olmuştur. Avrupa ve Amerika'ya karşı girişilen kavgayı zaferle taçlandırmış fakat gerek Müslüman kavimler arasında gerek bu kavimlerle başka az gelişmiş kavimler arasında çatışmalara da yol açmış, azınlıkların ezilmesine zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla günümüzdeki kavgaların da sorumlusudur (Meriç 2013: 241-242).

Avrupa'da gelişen milliyetçilik düşüncesi 1789 Fransız ihtilalinden sonra burjuvazinin iktidara gelmesiyle başlamıştır. Meriç'e göre ihtilâli yapan Fransa bütün Avrupa'ya karşı kendisini savunmak durumunda kalmış, böylelikle bir dili, ayrı bir tarihi olduğunu idrak etmiştir. Batının kendi şartları içerisinde gelişen milliyetçilik, Alman ve Fransız aydınları arasında felsefi ve siyasi bir konu olarak uzun tartışmalar neticesinde bir tanıma kavuşturulmuştur.

Mazide ortak zaferleri olan, aynı şeylere inanan, aynı şeyleri isteyen menfaatleri müşterek, istikbalde aynı çatı altında, aynı bayrak altında yaşamak isteyen insan topluluğu. Milleti millet yapan birlikte yaşamak arzusudur. Bu arzu tarihten gelir. Bu arzu müşterek inanışlardan gelir. Bunu kuvvetlendiren kan, dil gibi başka unsurlar da vardır. Bunlar biyolojik faktörlerdir ve hiçbir mana ifade etmezler. Fakat insanı insan yapan, insanı eşref-i mahlukat yapan hayvan-ı natık oluşudur yani insanın kafası vardır, aklı vardır, düşüncesi vardır, vicdanı vardır. Madem ki, kafasına ışık veren inançlarıdır, madem ki, bütün hayatını belli bir istikamete sürükleyen imanıdır, o halde hattı zatında milliyeti yapan en kuvvetli faktör imandır, inançtır.(Mürsel, 2002)

Cemil Meriç'e göre "millet" kelimesi doğrudan Batı'dan ithal bir mefhum olduğu gibi milliyetçilik hareketi de bize Batı ve Leon Cahun'un «Asya Tarihine Giriş» adlı kitabı sayesinde girmiştir. Leon Cahun bu eserinde Türk kültür ve uygarlığını methederek, Avrupa'ya medeniyeti getirenin Türkler olduğu tezini işler (Sarınay, 1993:35). Milliyetçiliği "Avrupanın içimize soktuğu bir Truva atı" (Mürsel, 2002)olarak gören Cemil Meriç'e göre Batı'lı yazarların çalışmaları iyi niyetle yapılan bilimsel çalışmalar değildir. 1977 de Mürsel ile yaptığı söyleşide görüşlerini şu şekilde ifade eder.

Şimdi efendim. Bu milliyetçilik hareketi iki kaynaktan geldi bize. Birisi batı kaynağı. Batı' dan gelen bu tehlikeli fikir birkaç isim etrafında toplanabilir; Josephe De Guignes, Leon Cahun, Vambery De Guignes. J. De Guignes İslamiyet'e, Osmanlı'ya düşmandır. Leon Cahun Yahudidir. Vambery doğrudan doğruya casustu zaten. De Guignes bizi bizden fazla düşünmüştür, çok eski bir mazimiz olduğunu, Hunların, Moğolların çocuğu olduğumuzu, sekiz cilt halinde yazmış. Güya bizi Osmanlı'dan ve İslamiyet'ten kurtarmak için Hunlarla, Moğollarla akraba yapmış. Hakikatte bu tarihen hiçbir zaman sabit olmamıştır. Ve Avrupa, onun bizi kardeş yaptığı bu kavimleri lanetle yad eder (Mürsel, 2002)

Türk milliyetçiliğinin gelişiminde yerli ve yabancı yazarlar kadar Batı'daki Türkoloji çalışmalarının da önemli katkısı olmuştur. Batılı Türkologlar Türklerin tarihini Osmanlı'dan ibaret görmeyip İslam öncesi dönemlere kadar götürerek, Türklerin milli bir topluluk olduğu, tarih, dil ve kültürlerinin zengin olduğu, dünyanın çeşitli yerlerine dağılmış olduklarını gündeme getirerek Osmanlı aydınlarını etkilemişlerdir (Sarınay,1993:35). Meriç, aydınların bu çalışmalara olan teveccühünü hazmedemez.

Türkoloji kelimesinden daha yüz kızartıcı bir kelime yoktur. Ruslar çıkarmıştır bu kelimeyi, ölü milletler için. Sümeroloji gibi. Bu kelime Türk medeniyetini paranteze almak demektir. Bu müthiş yalanı bize de kabul ettirdiler. Türkoloji Osmanlı'yı paranteze alan atıl bir kelimedir. Neden bir Frankoloji yok da Türkoloji var (Cündioğlu, 2006: 64)

Avrupa tarihsel süreç içerisinde kendisini kavga muharebe ve mücadele ile konumlandırmıştır. Avrupa'nın kendi iç dinamikleri ve şartları neticesinde ortaya çıkan milliyetin Osmanlı'da hiçbir kökü yoktur. Cemil Meriç, bir toplumu ayakta tutan dinamiklerden olan, aynı şey için yaşamak ve ölmek, beraber ağlayıp beraber gülmek gibi özelliklerle altı yüz yıl ayakta kalan Osmanlı imparatorluğunun sırrının da İslam'da olduğunu söyler. Osmanlı birliği biyolojik, kan ve ırkla oluşmuş bir birlik değildir. Bu birliği ayakta tutan İslâm'ın "inananlar kardeştir" mesajıdır.

Bu ülkenin bütün ırklarını, tek ırk, tek kalıp, tek insan haline getiren İslâmiyet olmuş. Biyolojik bir vahdet değil bu. Ne kanla ilgisi var, ne kafatasıyla. Vahdetlerin en büyüğü, en mukaddesi. İster siyah derili, ister sarı.. inananlar kardeştir. Aynı şeyleri sevmek, aynı şeyler için yaşamak ve ölmek. Türk'ü arap'ı Arnavut'u düğüne koşar gibi gazaya koşturan bir inanç: gazaya yani irşada. Altı yüz yıl beraber ağlayıp beraber gülmek (Meriç, 1985:142).

Milleti oluşturan en temel unsur dildir. Cumhuriyetten sonra Türkçe'yi yabancı kelimelerden arındırma adı altında dile yapılan müdahaleleri şiddetli bir şekilde eleştiren Meriç, dili, tarihi, dini toplumu ayakta tutan değerler olarak görür. *Milletin temel vasfı dilde, terbiyede, gelenekte devamlılıktır* (Meriç, 1995: 70-71). Kendi dilini, değerlerini, geleneklerini gelecek nesillere aktaramayan bir millet yok olmaya mahkümdur.

Mazi yok, tarihimizi tanımıyoruz.
Din ölüm yatağında.
İnsanları bir araya getiren hiçbir ideoloji doğmadı.
Nihayet dil de gitti elden.
Türk milleti.
Hangi millet?
Milliyetçiyiz..
Hangi milliyetçilik?(Meriç, 1995: 109)

Elbette bizim de dilimiz var, bizim de edebiyatımız var, şarkılarımız var. Fakat hepsinden evvel dinimiz var. Yani din olmadan esasen milliyet olmasına imkan yoktur. Din olmayan yerde milletten bahsetme imkanı yoktur. Asırlarca Müslüman olarak yaşamış, zafer kazanmışız. Şuurumuzdan idrakimizden ve şahsiyetimizden bunu çıkarmaya imkan yoktur. Bu itibarla tarihe dayanmayan, mukaddese dayanmayan bir milliyetçilik kurulamaz" (Mürsel, 2002).

Cumhuriyetle birlikte farklı eleştiri ve yorumlara konu olan Osmanlı, C. Meriç'in gözüyle bir dünya imparatorluğudur. Salt geçmişi değil, taşıdığı insani değeriyle de deha eseridir. Osmanlı birlikte yaşamın en mükemmel örneklerini vermiştir. Ona göre Osmanlı fetihleri istismar için değil imar

içindir. Osmanlı'da adalet tüm kurumların bel kemiğidir. Osmanlı'nın asırlarca gerçekleştirdiği farklı din ve etnik grupların bir arada yaşadığı ictimai nizam bütün sosyalist ütopyaları aşan bir cennettir.

İdeolojiler çağının sonunun geldiği tartışmalarının yaşandığı 1980'li yıllarda Cemil Meriç ideolojilerin nüfus ve hakimiyetinin her geçen gün daha da arttığını, "*barış içinde birlikte yaşama çağı*"na girdiğimizi belirtir. O'na göre büyük devletler arasında yaşanan ihtilaf ve çatışmalar ideolojilerden kaynaklanmaktadır. Barış içinde yaşamanın ideolojiler bazında manası, herhangi birine boyun eğmek değil, diyaloğu göze almaktır. "Tek hakikat benimkidir" vehminden sıyrılmalı, düşmanın fikirleri anlamaya çalışılmalı (Meriç, 2011: 271-272) kendi değerlerimizin süzgecinden geçirdikten sonra kabul ya da ret edilmelidir.

Birlikte yaşam konusunda Meriç'in «Biz ve Onlar» ayrımı din temelli bir ayrımdır. O da tarihsel süreçte batının bize karşı bakış açısını yansıtan bir ayrımdır. Avrupa'nın Osmanlı'yı ezeli tehlikeli bir düşman olarak görmesi temelde dinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Avrupa'nın gözünde İslam ile Osmanlı eştir.

"Bütün Kuranları yaksak, bütün camileri yıksak Avrupa'nın gözünde Osmanlıyız". Yani karanlık, tehlikeli düşman bir yığın. Avrupa maddeciliğine rağmen Hristiyandır. Hristiyan için ise tek düşman biziz" (Meriç, 1995:384).

Osmanlı için ise "öteki" istişare değil, irşad edilmesi gereken bir küfür diyarıdır (Meriç, 1986:383)

Sonuç

Cemil Meriç'de milliyetçilik O'nun kavrama atfettiği anlama göre farklı yorumladığı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Düşünce dünyasını etkileyen kaynakların büyük çoğunluğunun Batı'lı yazarlar olmasına rağmen, Batı' kaynaklı her ideolojiye şüpheyle yaklaşan Cemil Meriç, Osmanlı ve İslâm'ı dışlayan, Osmanlı toplumsal yapısına antitez olarak sunulan "Türk milliyetçiliği"ni "Batı'nın Avrupalılaştırma projesi" olarak görür. "*Milletler sadece başka milletlere karşı mücadele verdikleri zaman milliyetçidirler*" anlayışını benimseyen Cemil Meriç'e göre ezilen veya tehdit edilen bir milletin meşru haklarını korumak söz konusu olduğunda milliyetçilik zorunlu bir aşamadır. Toplumlar dışarıdan gelecek bir tehdide karşı kendilerini korumak kendi kimliklerini muhafaza etmek ve kendi değerlerini yaşatmak için bir bayrak altında toplanmak zorundadır. Fakat aynı topraklar üzerinde yaşayan farklı etnik grupların barış içerisinde birlikte yaşamını imkânsız kılan, "ırkçı" milliyetçilik anlayışına karşı çıkar. Çünkü İmparatorlukların dağılmasının, savaşların ve tüm kavgaların sorumlusu bu anlayışdır. Cemil Meriç'in milliyetçilik anlayışında dinin başat bir konumda olduğu görülmektedir. Milleti oluşturan dil, tarih gibi unsurlar arasında en belirleyici olan dindir.

Cemil Meriç'e göre, Batı İslâm da olduğu gibi bir vahdet, Hristiyan birliği sağlayamadığı için, ulus devletler ilk Batı da ortaya çıkmış ve çok büyük acılara sebep olmuştur.

Cemil Meriç'e göre kolektif dehayla kurulmuş bir imparatorluk olan Osmanlı, altı yüz yıl boyunca birlikte yaşamın en güzel örneklerini vermiştir. Osmanlı toplum yapısında bu bütünleşmeyi sağlayan İslâm'dır. Cemil Meriç, farklılıkların bir arada barış içerisinde birlikte yaşaması için *ihtişamlı mazimize layık bir istikbal inşa etmemizi* murad eder ve kendi irfanımıza, kültürümüze eğilmemizi, daha sonra beşeri irfan ve medeniyetleri kendi değerlerimizin süzgecinden geçirdikten sonra kabul ya da ret etmemiz gerektiğini belirtir.

Kaynaklar

Anderson, Benedict (1983*), Hayali Cemaatler. Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, (Çev. İ .Savaşır) İstanbul: Metis Yayınevi

Akman, Ayhan (2003), "Milliyetçilik Kavramında Etnik / Sivil Milliyetçilik Karsıtlıgı" Modern Türkiye'de Siyasi Düsünce, C: IV, Milliyetçilik, İstanbul: İletisim Yayınları.

Armstrong, John A. (1982). *Nations before Nationalism*, University of North Carolina Press

Cündioğlu, Dücane (2006), *Bir Sansürün 32 Yıl Boyunca Gizli Kalmış Öyküsü*. www.academia.edu/5347617/dücane_cündioğlu_cemil_meriç_yazıları

Cündioğlu, Dücane (2006), *Bir Mabed İşçisi: Cemil Meriç Bir Cumhuriyet Aydınının Serencamı*, İstanbul: Etkileşim Yayınevi

Gellner, E. (1983), *Nations and Nationalizm*. Oxford: Blackwell,1994

Gökalp, Z. (1975), *Türkçülügün Esasları.* İstanbul: Türk Kültür Yayınları.

Güngör, Erol (2007), *Dünden Bugünden Tarih Kültür ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 10.Baskı.

Hobsbawm, Eric J. (1992), *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik,* (Çev. O. Akınhay) İstanbul: Ayrıntı yayınları

Köker, Levent, (2007). Türkiye'nin Milliyetçilik Problemi, http://bianet.org/biamag/bianet/91726-turkiyenin-milliyetcilik-problemi

Meriç, Cemil (1985), *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim yayınları, 5. Baskı

Meriç, Cemil (2011), *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: İletişim Yayınları, 18. Baskı

Meriç, Cemil (2011), *Mağaradakiler*, İstanbul: İletişim yayınları 20. Baskı

Meriç, Cemil (1986), *Kültürden İrfana*, İstanbul: İnsan Yayınları

Meriç, Cemil (1995), *Jurnal* Cilt 1, İstanbul: İletişim yayınları, 6. Baskı

Meriç, Cemil (2013), *Kırk Ambar 2 - Lehcet-ül Hakayık*, İstanbul: İletişim Yayınları

Mürsel, Safa (2002), "Cemil Meriç'le Söyleşi" *Cogito* Sayı 32 http://anlamak.com/eski/tanimak/Cemil-Meric---Cemil-Mericle-Soylesi.htm

Oğuz, Alaaddin (2006), “Rusya Türklerinin Türk Milliyetçiliğiyle İlişkileri”, Milliyetçilik, *Doğu Batı*, sayı. 38, Ankara: Doğu Batı Yayınları

Sarınay, Yusuf (1990), *Atatürk'ün Millet ve Milliyetçilik Anlayışı*. E dergi.atauni.edu.tr/ataunitaed/article/download/1020002009/1020002008

Sarınay, Yusuf (1993). Türk Milliyetçiliğinin tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları (1912-1931), Ankara: Hacettepe Üniversitesi, AİİT Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Selçuk, Senem S. (2012) “Dünden Bugüne Milliyetçilik: Küresel Dünyada Yükselen Sesler” *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*,C.12,S.3,s.117-136

Smith, Antonhy D. (2002), *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik.* İstanbul: Everest Yayınları.

Smith, Antonhy D. (2004), *Milli Kimlik*, (Çev. B.S. Şener), İstanbul: İletişim Yayınları.

Türkdoğan, Orhan (2015), *Osmanlı’dan Günümüze Türk Toplum Yapısı,* Konya: Çizgi yayınevi

Türköne, Mümtazer (2006), *Türk Modernleşmesi*, Ankara: Lotus Yayınevi

Uca, Alaaddin (1996), “Türk Toplumunda Milliyet ve Milliyetçilik Fikrinin Tarihi Gelişimi”

e-dergi.atauni.edu.tr/ataunitaed/article/download/1020002009/1020002008

ENDÜLÜS İSLAM MEDENİYETİNDE TIP KÜLTÜRÜ

Dr. Mehmet SILAY

silaymehmet@hotmail.com

THE CULTURE OF MEDICINE IN ISLAMIC ENDULUSIAN CIVILIZATION

Preventive medicine, hygiene and environmental health are important concepts in modern medicine.

İslam as a religion has changed a society consuming least amount of water to highest amount. Only this fact is in itself a revolution.

Per prophet Muhammed (pbuh) hadith Cleanliness is from faith.

In Toledo and Kurtuba every street had a hamam. Kurtuba which was famous for its libraries was also a prominent medical center providing training for physicians and healthcare providers.

İnsan vücudunun fizik ortamla teması derisiyle-cildiyle olur. İnsan sağlığı için cildimizin temizliği ve bakımı öncelik arz eder. Çevre Sağlığı, Koruyucu Hekimlik ve Hijyen bugün modern tıpta saygın yerini almıştır.

İslam dini en az su kullanan bir toplumu en çok su kullanan ümmet haline getirmiştir. Tek başına bu bir devrimdir.

Bu konuda Resulullahın net uyarıları vardır: El nezafetu minel iman, El nezafetü şatrul iman. Temizlik imandandır, temizlik imanın bir parçasıdır.

Hamamın İspanyolcası Termos Arabes dir. Başkent Toledo ve Kurtuba nın her sokağında mutlaka bir hamam vardır. Burası yerli halk, yolcu ve yabancıların temizlendikleri mekanlardır. Müslüman olan İber yarımadası yerlileri Hispano-Romenler ve Vizigotlar da bu hijyeni öncelikli alan İslam medeniyetine uyum sağladılar.

Aynı yıllarda Avrupada Katoliklerin ilmihal kitabı olan Kataşizm'e bağlı yıkanmayı reddeden mezhepler vardı. Orta çağ boyunca rahibelerin yüz ve ellerinden başka yerlerini suyla yıkamak yasaktı. Fransa da orta çağ boyunca hiçbir evde veya evin bahçesinde tuvalet kabini yoktur. Bu gün Türkiyenin hemen her evinde ve en lüks otellerde kullanılan klozet ve küvet de bize ait değildir Avrupalılara aittir. Yıkanırken toz ve kir köpüklerle birlikte akıp gitmelidir. 1085 'te ilk kaybedilen Müslüman şehir devletlerinden Tarık bin Ziyadın başkenti Toledo şehrinde bir yıl sonra Müslüman bilim adamlarının yazdığı eserler İspanyolca, Fransızca, Latince, İtalyanca çevirdiler. Tercüme okulları kısa zamanda kaynak karartma ve

misyoner okullarına dönüştü. 1100 yılında Endülüslü İbni Abidin feryat ediyordu;

'Ne Yahudilere ne de Hıristiyanlara onların hukukunun ilgilendiren kitaplar dışında hiçbir eser satılmamalıdır, çünkü bu kitaplar Müslümanlar tarafından yazıldığı halde tercüme edilirken mutlaka kendi uzmanları ve papazlarına atfediyorlar. Yazar adını değiştiriyorlar. Eseri kendileri yazmış gibi takdim ediyorlar!'

İkinci bir örnek Endülüs doktorlarından Ebul Kasım Zehravi, dünyada ilk defa laparatomi yapmış. Yani, karnı açarak barsak ameliyatı yapmış ve dikiş atma yöntemlerini geliştirmiş. Açık yaraları kapatırken ipek kullanmış. Ancak üç asır sonra yaşayan bir Fransız cerrah bu buluşları kendine mal etmiştir.

Endülüs ikliminde yetişen ve Endülüs tıp kültürünün yıldızları ve dünyaca tanınmış doktorları İbni Rüşt, İbni Hazm, İbni Meymun, Ebul Kasım Zehravi, İbni Zuhr ve Göz doktoru Muhammed Gafiki'yi zikredebiliriz.

İlim insanlığın ortak malıdır. Fransızlar, 'benden üç asır önce gelen Endülüslü meslektaşım Ebul Kasım tıp tarihinde ilk defa bu metodu buldu ve denedi. Ama ben metodu geliştirdim ve ondan daha başarılı oldum.' Demeliydi. Fakat hiç kaynak zikretmeden 'Bu maddeyi ilk defa ben kullandım bu benim keşfimdir' diyebiliyor.

Müslüman Endülüs ilim adamlarının eserlerini batı dillerine çevirirken ilk sayfayı yırttılar kendi isimlerini yazdılar veya aynı konuda çalışan birinin adını yazdılar.1935 yılında ölen Alman hekim Ştutgartlı Walcher, doktor Ebul Kası Zehravi nin ve buluşlarını ve uygulamalarını kendi çalışması olarak dünyaya aktarıyor.

Endülüs İslam Medeniyetinin Avrupa ortaçağını sona erdirip rönesans'ı tetiklediği ve aydınlanma döneminin başlamasını sağladığı kabul edilir.

Kütüphaneleriyle meşhur Kurtuba aynı zamanda tabip yetiştiren ve hasta tedavi eden bir medikal centrium- tıp merkezidir. Burada yetişen doktorlar, günümüz Tıp Fakültelerinde yetişen doktorlar gibi at gözlüğü takmamışlar. Yani tek branşta uzmanlaşmakla yetinmemişlerdir.

Endülüste bir tıp doktoru felsefecidir, sosyoloktur, psikoloktur, Teologdur-din âlimidir, muhaddistir, müzisyendir, hukuk adamıdır ve çok dil bilen ve çeviriler yapan bir dilcidir-filologdur.

Aynı asırlarda Türkistan İslam Medeniyetinde yetişen İbni Sina, Biruni, Farabi ve Harezmi de aynı kalitededir.

Dün olduğu gibi bu günde Vatikan da oturan Papa Katolik olmayanları dinsiz kabul eder. Çocukları kiliseye götürür ekmek yedirir ve şarap içirirler. 'İşte derler İsa senin içinde sen bir Hıristiyansın.'

Sinir ve ruh hastaları için 'vücuduna şeytan girmiş' derler ve onu şehir meydanında yakarlardı. Katoliklerde temizliği reddeden mezhepler vardır demiştik. Ortaçağda temizlik günahtır ve doktorluk vahşettir ve onursuz bir meslektir diyerek tıp fakültelerini kapatırlar Tarih 1163.

Aynı yıllarda Halep te Nureddin Mahmut Zengi 1154 yılında ilk akıl hastanesini açtı. Kuş sesi, su sesi ve müzik aleti kanun ve ya ney gibi enstürümanlarla insanları tedavi ediyordu.1228 de Sivas ta ve 1488 de Edirne de akıl ve sinir hastaneleri açılmıştır

Endülüs laboratuarlarında sülükten elde edilen, pıhtılaşmayı önleyen heparin ile flebotromboz ve damar hastalıkları tedavi ediliyordu.

İmuprofen – antiflojistik ilaç selviden, aspirin de söğüt yaprağından üretiliyordu. Antibiyotik biliniyordu.

Endülüs te kuyu suları sirke ile dezenfekte ediliyordu çünkü asit ortamda enterobakter üreyemezdi. Bu girişimle halk, tifo ve paratifo gibi gastro-intestinal hastalıklardan korunabiliyordu.

Günümüzde şehir içme sularının bir karsinojen klorla temizlenmekte olduğunu hatırlayalım. Fakat kontrolsüz kullanılan sirke de anemi – kansızlık sebebi idi. O zaman da soluk, beyaz yüzlü anemi hastalarına başta üzüm pekmezi, salata, yeşil sebzeler ve meyveler yedirilirdi.

Veremin bulaşıcı bir hastalık olduğunu biliyor, belgeliyor ve tedavi etmeye çalışıyorlardı. Endülüs doktorlarından El Katip çevre sağlığı ve hijyenin insan sağlığı ile doğrudan bağlantısını anlatan kitaplar yazdı.

Selahaddin Eyyubi'nin doktoru Meymunides, astım ve hemaroidi tedavi etmiştir.

Aristo'yu şerh ederek- yorumlayarak Avrupalıların anlamasını sağlayan Kurtubalı İbni Rüşt flozoftur, hukuk adamıdır ve tıp doktorudur. İbni Rüşt retinayı tarif etmiş ve çiçek hastalığını tedavi etmiştir. İbni Rüştün yazdığı kitaplar 19. Yüzyıla kadar Avrupa'da okutulmuştur. Sevilla da doğan İbni Zuhr Trakeatomi yapmış, patoloji, hijyen ve telepati üzerine eser sahibidir. Gastro-intestinal hastalıklarda yapay- suni beslenme üzerine çalışmıştır.

Avrupalıların yılda bir kere ve mayıs ayında yıkanma adetleri vardı. İspanya da Aragon kralı Fernando ile evlenerek Birleşik Krallığı oluşturan Kastilya Kraliçesi Pasaklı İsabel elli yıllık hayatında beş çocuk annesidir ve sadece iki defa banyo yapmıştır.

Plastik cerrahide yaraya iz bırakmadan dikiş atmada bir cins iri kara karınca kullanılıyordu. Yaklaştırılan yara dudaklarını canlı karınca ısırıyor ve arkasından hemen kafası kesiliyordu. Yara iyileştikten sonra da karıncanın baş kısmı usulüyle ısırdığı yerden alınıyordu.

Göz Doktorunun Rehberi

Doktor Muhammed Gafiki Kurtuba da doğmuş ve bu üniversite şehrinin gelişmiş daruşşifa – tıp külliyelerinde okumuştu özellikle göz hastalıkları konusunda nazari- teorik ve deneysel- tecrübi bilgileri Endülüslü hocalarından, üstadlarından öğrenmişti.

Dünyada ilk katarakt-Sitarul ayn ameliyatını yapan doktor Muhammed Gafiki'dir.

Yaygın bir görme bozukluğu olan tavukkarasını tedavi etmiş. Yine dünyada ilk oftalmik gafas- gözlük buluşu tıp tarihinde doktor Muhammed Gafiki nin eseridir.

Genelde gözlük hemen her dilde göz kelimesinden türetilir. Türkçe gözlük, Arapça nazar ve nazzare, Almanca avgın-avgın brille demektir. Hispano Romen dili hariç, İspanyolca ojo göz demektir fakat İspanyolcada gözlüğün adı Gafas'tır. İspanyolca gözlük demek olan Gafas mucidi doktor Muhammed Gafiki nin adından türetilmiştir.

Günümüzde Türkçe ye de çevrilen **'Göz Doktorunun Rehberi'** adlı kitabıyla Endülüs doktorlarından Muhammed Gafiki aramızda yaşıyor.

EL TASRİF

Doktor Ebul Kasım Zehravi, tıp tarihinde ilk defa Endülüs tıp kültürünün yetiştirdiği kulak-burun- boğaz ameliyatları yapan bir cerrahtır. Endülüs tıp kültürü rönesans dönemi ve sonrası dahil Avrupa tıbbının çok ilerisindedir.

Otuz ciltlik EL TASRİF adlı eseriyle Ebul Kasım tüm bilgi tecrübe ve tesbitlerini insanlığın hizmetine sunmuştur. Askeri tabip olarak harp cerrahisi üzerine çalışmıştır. Harp cerrahisi ve açık yaraların üzerine çalışmıştır.

El Tasrif adlı eserinin 3. Bölümünde ortopedik hastalıklar, kemik kırıkları- fraktürler, travmalar ve çıkıklar-lüksasyonlar anlatılır.

4. Cilt eczacılık-farmakoloji üzerinedir. Son cilt kitap ise bir teşekkürname niteliğindedir. Ebul Kasım, Tıp Tarihinin yıldızları olan İstanköylü Hipokrat'la İskenderiyeli Galen'i övgü ile anlatır. Bulduğu ve kullandığı tıbbi aletlerin şemalarla anlatıldığı kitapları genç hekimlere rehber olmuştur.

Onun **'Tıbbi Cerrahi el kitapları'** Endülüs üniversitelerinde okunduğu gibi İber yarımadasındaki yedi bölge dillerine de çevrildi.

Ayrıca 1181 yılında bu kitap Fransızca, İtalyanca, Latince ve İbranice ye de çevrildi.

Adli Tıbbı ilgilendiren şüpheli vakalarda ölüm sebebini tespit etmek için Müslüman hekimler tarafından ceset üzerinde otopsi yapılıyordu. Dezendeksiyonda ameliyat alanını gümüş nitratla temizliyor ve steril hale getiriyordu. Ebul Kasım'ın Kendi imalatı olan antiseptik ve antibakteriyel etkiye sahip olan **'madde üs safra'** adlı solüsyonla bistüri, klemp, makas ve ekartör gibi operasyon aletlerini-enstürümanlarını dezenfekte ediyordu.

Kesin teşhis için röntgen cihazları x-ray olmadığı 11. Yüzyılda doktor Ebul Kasım geliştirdiği muayene metoduyla böbrek taşının lokalize olduğu yeri tespit ediyordu. Ebul Kasım, Tıp tarihinde KBB 'den başka ilk böbrek ameliyatını da başarıyla gerçekleştiren cerrahtır.

Kanala giren böbrek taşının yerini nasıl keşfedebileceğini EL TASRİF kitabında ayrıntılarıyla anlatır.

Avrupalı Hıristiyan hekimlerden 4 asır önce dokıtor Ebul Kasım Zehravi, Verem hastalığının kardinal semptomlarını-bulgularını ve bulaşma yollarını keşfetmiş ve yazmıştır. Kızamık ve kabakulak hastalıklar üzerinde yaptığı araştırmalar bu gün dahi aşılamıyor.

Kanamaya istidat yani Kanamaya istidat **'Hemofili'** yi keşfetmiş etyoloji ve prognozunu tarif etmiştir.

Artirit ve Kemik tüberkülozu üzerine çalışmıştır.

Kadın hastalıkları ve doğum üzerine eserler vermiştir. Doğumda ters gelen cenine karın dışından müdahale ederek normal doğum yaptırmayı başarmıştır.

Çürük dişlerin kökü içeride kalmadan ve kırılmadan çekip çıkarılması için diş kovuğunu kurşunla doldurmayı yine ilk defa Ebul Kasım başarıyla uygulamıştır.

Bir Mukayese

Endülüs tıp kültüründe gördüğümüz insan sağlığına hizmet eden bilimsel gelişmelerin yanında orta çağ avrupasında onursuz bir meslek olarak kabul edilen tıp doktorluğu giyotin cellatlığı ile aynı tutulurdu.

Katolik kilise meclisinin aldığı kararla 1163 yılında doktor yetiştiren tıp fakülteleri kapatılmıştır. Avrupa'da tıp okulları kapatılırken aynı asırda dünyada ilk sinir ve ruh hastalıkları hastanesi Suriye Selçuklularından Nureddin Mahmut Zengi tarafından 1154 yılında Halep te açılmıştır.

Orta çağ karanlığında kalan cahil avrupalılar sinir ve ruh hastalarını vücuduna şeytan girmiş diyerek Paris ve Londra şehir meydanlarında çıtır çıtır yakarlardı. Aynı asırda İslam ülkelerinde ve Endülüste Halep, Sivas Divriği Edirne ve Kurtubada bu hastalar ney ve kanunlardan taşan müzikle, kuş ve su sesleriyle tedavi edilirdi.

CİZANYA

Endülüs'te operasyonlarda ilk defa hastalara anestezi uygulanmıştır. İber yarım adasında yetişen İspanyolca adı Cizanya olan sedatif etkisi ile narkotik kategoride yeri olan bitki ekstresini Müslüman Endülüs cerrahları anestezik madde olarak kullandılar.

Cerrahlar kanamayı durdurmada ve ameliyat alanını kapatmada ipek ipi kullanıyorlardı.

Ve nihayet, Yaygın Venöz kanamalarda mum ve etil alkol kullandılar.

ENDÜLÜS MEDENİYETİNDE BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİNİN MİMARÎYE YANSIMASI: İŞBÎLİYE EL-KASRI (SEVİLLA ALKAZARI)

Arş. Gör. Fatma Şeyma BOYDAK

Necmettin Erbakan Üniversitesi A.K. İlahiyat Fakültesi Türk-İslam San'atları Tarihi ABD ftmseyma@gmail.com

THE REFLECTİON TO ARCHİTECTURE OF EXPERİENCE OF COEXİSTENCE İN THE ANDALUSİAN CİVİLİZATİON: ALKASR OF ISBİLİYE (ALCAZAR OF SEVİLLE)

The purpose of our paper is to explain the examples of Seville Alcazar that belong to various periods and styles of decoration, which seen the architectural reflections of the coexistence experience in the Andalusian civilization, Mudejar art axis and try to explain the common arts of the communities belonging to different beliefs that share the same geography. The word "alkazar" in Spanish is actually "al-kasr" which comes to the meaning of "pavilion, palace" in Arabic and it is used to name the palaces belonging to the Islamic and subsequent Mudejar Art period seen in many parts of the Iberian Peninsula. The most important of the Alkazar is the one built in Isbiliye, namely Seville. The palace was built in many stages by Muslim and Christian rulers. The construction started in 1181 during the reign of Muvahhids and was completed in 1366 when it was under Christian rule. Communities belonging to different beliefs that share the same geographical area, as well as in all other areas, have been exposed to each other as a result of the cultural life of the common living in the humanistic center of architecture and have produced products and structures by working together. One of the most obvious examples of this in the Andalusian geography is the Alkasr of Isbiliye. In various parts of the palace, it is possible to see the architectural elements and tezyînât in different styles. This shows us how common life, art, is found in art.

Keywords: *Andalucia, Alkasr of Isbiliye, Alcazar of Seville, Art of Mudejar, The Experience of Coexistence.*

Giriş

Endülüs, tarihi seyir içerisinde farklı dinlere mensup millet ve devletlere ev sahipliği yapmış, böylelikle de birbirinden farklı kültürlerin bir araya gelerek birlikte eserler meydana getirmesine, yeni mimarî ve sanat üslûpları

oluşturmasına imkân sağlamış bir medeniyettir. Bu coğrafyada Maşrık-İspanyol-Mağribî kültürlerinin meczedilmesinden doğan yeni mimarî ve sanat üslûbu ve bu üslûbun mimarî eserleri ise Endülüs medeniyetindeki birlikte yaşama tecrübesinin tezahürlerini gözlemleyebileceğimiz en iyi saha olmaktadır. Çünkü bu eserler, Müslüman ve Hristiyan mimar ve sanatkârların birlikte çalışmaları sonucunda meydana gelmiş olup her iki üslûptan unsurları da bünyelerinde taşımışlar ve Müdejar (Müdeccen) Sanat adını almışlardır.

Özellikle sivil alanda önemli eserler vermiş olan Muvahhidler döneminde, 1181'de yapımına başlanmış, ancak Hristiyan hâkimiyeti zamanında 1366 yılında tamamlanmış olan *İşbîliye el-Kasrı (Sevilla Alkazarı)*, müstahkem Ortaçağ saraylarının en önemlisi olup, Endülüs medeniyetinde birlikte yaşama tecrübesinin mimarîye yansımasının da en güzel örneğidir.

Metinde öncelikle İşbîliye (Sevilla) şehri, şehrin Muvahhidler dönemindeki mimarîsi ve Müdejar (Müdeccen) Sanatı kısaca ele alınmış, ardından da tebliğin asıl konusu olan İşbîliye el-Kasrı (Sevilla Alkazarı), mimarîsi ve tezyînî özellikleri bakımından incelenmiştir.

İşbîliye (Sevilla) Şehri ve Muvahhidler Dönemi(1147-1229)'ndeki Mimarîsi

İşbîliye, İspanya'nın güneyinde Endülüs bölgesinde yaklaşık beş asır İslâm hâkimiyetinde kalan ve günümüzde Sevilla adıyla anılan bir şehirdir (el-Ubûdî, 2001: 428) (Harita 1). Günümüz Sevilla şehri ise, bugün İber Yarımadası şehirleri içerisinde yer alan ve Cordoba'dan sonra İslâmî mirastan birçok unsuru bünyesinde muhafaza eden görünümdeki şehirlerden birisidir (Şeyban, 2014b:129). Şehrin Eskiçağ ve Roma döneminde adı Hispalis'tir (el-Ubûdî, 2001: 428).

İşbîliye şehri, Musâ b. Nusayr tarafından kuşatıldı, aylarca süren kuşatma sonunda şehirdeki Vizigotlar başka çarelerinin kalmadığını anlayınca Niebla ve Bace şehirlerine doğru kaçtılar ve şehir 93(712)'te fethedildi (Atçeken, 2002: 72; el-Ubûdî, 2001: 428). Fetih sonrası şehir, Endülüs'ün ilk idarî merkezi oldu. Daha sonra Emevîler'in Endülüs valisi Hür b. Abdurrahman'ın Endülüs'ün idarî merkezini İşbîliye'den Kurtuba'ya nakletmesi şehrin önemini azaltmadı (el-Ubûdî, 2001: 428). 484(1091)'te Murâbıtlar'ın eline geçen İşbîliye, 484-540 (1091-1145) yılları arasında mâmur bir şehir haline geldi. Muvahhidler dönemi(1147-1229)nde de birçok imar faaliyetine sahne olan İşbîliye'de halkın gelir düzeyi yükseldi ve şehir "*Arûsu Bilâdi'l-Endelüs*" (Endülüs Ülkesinin Gelini) diye tanınmaya başlandı (el-Ubûdî, 2001: 429).

Yıllarca devam eden savaşlar ve on sekiz ay süren kuşatmadan sonra Kastilya Kralı III. Fernando, 646(1248)'da şehri ele geçirdi ve İşbîliye Ulu Câmii'ni Santa Maria Kilisesi'ne dönüştürdü.

Muvahhidlerin bölgeye hâkimiyeti diğer devletlere nazaran daha güçlü ve uzun ömürlü olduğu için, tesirleri ağırlıklı biçimde kendini hissettirmiş ve Endülüs İslâm sanatının bu devrine damgasını vurmuştur. Muvahhid mimarî zevki Endülüs'ün eski mimarî zevkiyle bağdaştırılmış ve yeni üslupta eserlerin yapılmasına yol açmıştır. Tercih edilen yazı tipi özellikle kûfî olmuş, sütun başlıklarında yine akantus motifleri görülmeye başlanmıştır. Binalardaki yazılar dinî mimarîde dinî, sivil mimarîde edebî içerikli olarak seçilmiştir (Beksaç, 1995: 226-227, 230).

Muvahhidler'in Endülüs'teki idarî merkezleri olan İşbîliye'de yaptıkları binalardan geriye hemen hemen hiçbir şey kalmamıştır. Günümüze gelen yapılardan olan Muvahhidîn Câmii olarak bilinen İşbîliye Câmii yetersiz kalınca Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Abdülmü'min'in emriyle 1171-1176 yılları arasında *İşbîliye Ulu Câmii* yapılmıştır. Ancak bazı bölümleri dışında tamamen ortadan kalkmış olan câminin yerinde bugün bir katedral bulunmaktadır. Kurtuba Ulu Câmii'nin bir benzeri olduğu bilinen İşbîliye Ulu Câmii'nin, çan kulesine dönüştürülen ve *Giralda (Melviye)* adı verilen minaresi de İşbîliye'nin sembolü durumundadır (Beksaç, 1995: 227; el-Ubûdî, 2001: 429). Muvahhidler'in İşbîliye'de inşa ettirdiği eserlerin sonuncusu olan *Altın Kule (el-Burcü'z-Zeheb, la Torra del oro)* de günümüze ulaşan eserler arasındadır (el-Ubûdî, 2001: 429). 597(1200)'de meydana gelen sel felaketi ve Hristiyan saldırıları sonrasında Muvahhidler, 617(1220)'de İşbîliye şehir surlarını da yenilemişlerdir (el-Ubûdî, 2001: 429).

85 yıl süren Muvahhidler zamanında (1147-1229) Mağribî sanat ve imar faaliyeti, Hristiyan krallıklarla yaşanan yoğun savaş şartlarının etkisiyle askeri amaçlara öncelik vermiştir. Ancak az olmakla birlikte sivil mimarî örnekleri de mevcuttur (Şeyban, 2014a: 234).

Müdejar (Müdeccen) Sanat (XII.-XVI. Yüzyıllar)

"*Müdejar*", Arapça "*Müdeccen*" kelimesinden gelmektedir. "Bir yere yerleşip kalmak, alışmak, uyum sağlamak" anlamına gelen "*decn*" kökünden türeyen "Müdeccen" kelimesi, "bulunduğu yere yerleşip kalmış, oraya uyum sağlamış" manasındadır (Özdemir, 2006: 465).

Müdeccen, aynı zamanda XV. yüzyıldan itibaren İspanyolların geri aldığı Endülüs şehirlerinde antlaşmalar çerçevesinde Hristiyan hâkimiyeti altında yaşamaya devam eden Müslümanlar için kullanılmış bir tabirdir (Özdemir, 2006: 465).

Hristiyan hâkimiyetinde kalan Müslüman usta ve sanatkârlar, İspanyol idarecilere hizmet vermişler ve bu suretle sanat tarihinde "*arte mudejar*" olarak bilinen Müdeccen üslûbun doğmasına vesile olmuşlardır (Özdemir, 2016:395). Hem Ortaçağ'da hem de daha sonraki dönemlerde İslâm etkileri ile yapılan Hristiyan dönemine ait sanat eserleri "Müdejar stili" ya da "Müdejar üslûbu" olarak adlandırılmıştır (Yıldız, 2016:324).

Müdejar, etnik kimliği birbirinden farklılıklar taşıyan Müslüman, Yahudi ve Hristiyan ustalar tarafından gerçekleştirilen yapılara ve sanat eserlerine

işaret etmekte olup bu üslûpta inşa edilen yapıların –istisnai bazı yapılar hariç- banileri genellikle Hristiyan'dır (Altınöz: 2016: 312).

Sanat tarihi literatüründe "Müdejar" sözcüğünün ilk kez kullanımına bakıldığında 1859 yılında José Amador de los Ríos'un, Academia de Bellas Artes de San Fernando adlı akademik açılış konuşmasında geçtiği görülmektedir. Bu konuşmadan 2 yıl sonra onun yedi ciltlik Müdejar sanatı ile ilgili eseri yayınlanmıştır (Yıldız, 2016:324).

Müslüman ve Hristiyan ustaların birlikte çalışarak meydana getirdikleri ve İslâm sanatının Hristiyan sanatına uyarlanmış şekli olan Müdejar Sanatı, genel hatlarıyla Endülüs İslâm sanatının devamı niteliğindedir (Beksaç, 1995:228; Şeyban, 2014a: 239). Müdejar üslûbun en ayırt edici yanı; atnalı kemerli pencereleri ile kaburgalı kemerlere oturan kubbeleridir. Ayrıca, tezyînâttaki Endülüs izleri de önemlidir (Şeyban, 2014a: 239). Endülüs sanatının örnekleri, bu sanata kimlik veren zihinsel-manevî ortaklıkların birer ürünü olarak yaşamaktadır (Mülayim, 1996: 103).

Endülüs-İslâm etkileri ilk olarak Conquista'nın ilk yaşandığı Toledo (1085) kentinde ortaya çıkmıştır. İslâm etkilerinin çok yaygın şekilde görülmesi XII-XIV. yüzyıllar arasındadır. XIV. yüzyılda ise Endülüs bölgelerinde çok yaygınlaşmıştır (Yıldız, 2016:330). Bu dönemde İberya Yarımadası'nda Müslümanlar azınlıktadır, ancak neredeyse mevcut olan Müslümanların %50'sinin yapıların inşasında görev aldıkları tarihi belgelerde aktarılmaktadır (Fernández Caro, vd. 2000: 10).

İspanya'da siyasî ve askerî bakımdan gücünü kaybeden Müslüman varlığı, mimarî etkilerini Müdeccen üslup vasıtasıyla XVI. yüzyılın ortalarına kadar sürdürmüştür (Şeyban, 2014: 239). Müdejar üslûp yalnız İspanyollar tarafından geri alınan eski Endülüs topraklarında kalmamış, kuzeydeki İslâm yönetimine hiç girmeyen bölgelerde de kendini göstermiştir (Beksaç, 1995:228).

Müdejar sanatı, özünde İslâm sanatının dilini barındırır. Ancak bu dil diğer kültürel formlar içerisinde var olmaya çalışır ve bu varoluş çabası eklektik bir mimari tavrın ortaya çıkmasında belirleyici olur (Altınöz: 2016: 312).

Hristiyan sanatında Endülüs-İslâm etkilerinin yayılmasında önemli etkenlerden biri *loncalar*dır. Loncalar yoluyla karşılıklı sanatsal, mimarî ve kent organizasyonu deneyimleri ve teknikleri paylaşılmaktaydı. Müslümanların loncalarla çalıştıklarına dair bilgiler tarihi kaynaklarda geçmektedir. (Yıldız, 2016:332).

Endülüs İslâm sanatını meydana getiren ve ortaya büyük şaheserler koyan Müslüman sanatkârlar, özellikle son dönem Hristiyan krallara da hizmet vermişlerdir. Bu sanat sayesinde Endülüs'ün güçlü tesirleri Tuleytula ve Sarakusta'dan ötelere taşınırken, eskiden beri İber Hristiyan krallıklarının elinde bulunan şehirler de bu üslupta inşa edilmiş binalarla dikkat çekmeye başlamıştır (Şeyban, 2014a: 239).

Dinî yapılardan, sonraları kiliseye çevrilen Tuleytula'daki Santa Maria la Blanca Sinagogu ile El Transito Sinagogu ve Kurtuba havraları da, Müdeccen sanatın en önemli örneklerinden oldukları gibi, bütün Endülüs sanatının da şaheserleri arasında yer alırlar Bu üslubun özelikle seramik ve ahşap gibi sanat kollarındaki etkileri ise mimarîye göre daha uzun olmuştur (Şeyban, 2014a: 239).

İşbîliye el-Kasrı (Sevilla Alkazarı)

Müdejar sanatının en önemli örneğini Muvahhid sarayının yerine inşa edilen *İşbîliye el-Kasrı* teşkil etmektedir.

İspanyolca'da *alkazar (alcazar)*, Portekizce'de *alkaser (alcacer)* şeklinde söylenen kelime, aslında Arapça "*köşk, saray*" manasına gelen "*el-kasr"* olup İberik yarımadasının birçok yerinde görülen mazgallı kalın duvarlarla korunmuş, İslâmî döneme ve onu takip eden Müdejar sanat dönemine ait sarayları adlandırmakta kullanılmaktadır. Başlıcaları Sevilla, Granada, Cordoba, Segovia, Toledo ve Jerez de la Frontera'da bulunan alkazarların en önemlisi ve örnek olarak incelenebilecek derecede mimarî özellikler taşıyanı, Müslüman İspanya'nın en büyük şehirlerinden İşbîliye'de (Sevilla), İslâmî yapıların topluca yer aldığı bugün Alcazaba (Ar. el-kasaba "kasaba, köy") denilen eski şehir merkezinde inşa edilmiş olanıdır (Erdem, 1989: 469).

XII. yüzyıldan itibaren bazı İspanya ve Portekiz krallarının yaptırdıkları saraylar, Endülüs saraylarının adeta birer kopyası mahiyetindedir. Kûfî hatlı frizlerle tezyîn edilmiş ve hatta kitabeleri dahi Arapça yazılmış olan bu saraylara en güzel örnek, İşbîliye el-Kasrı'dır (Şeyban, 2014a: 221).

Saray, Müslüman ve Hristiyan hükümdarlar tarafından birçok aşamada inşa edilmiştir. Beş yüz yıllık bir zaman diliminde paylaşılan ortak yaşam, sarayın bölümleri yapılırken de ortaya çıkmış; bir sanattan diğerine başarılı geçişler yapılmıştır (Özhekim, 2015: 15).

İşbîliye el-Kasrı'nın yerinde daha önceleri, 712 yılında yapıldığı sanılan bir Emevî kalesinin mevcut olduğu bilinmektedir (Erdem, 1989: 470). İşbîliye şehrinin en önemli yapılarından olan bu saray, **1181**'de **Muvahhidî Sultanı Ebû Ya'kûb Yûsuf** tarafından **Tuleytulalı Mimar Calubî**'ye yaptırılmıştır. **1248** yılında III. Ferdinand bölgeyi almış ve oğlu X. Alfonso sarayı Gotik tarzda yenilemiştir (Özhekim, 2015: 15). **1364-1366** yıllarında yeniden inşa edilirken ise binanın mazgallı duvarları (murallas) ile Aslan Kapısı (Puerta del León) denilen ana girişi hariç diğer kısımları yıkılmıştır. (Erdem, 1989: 470; el-Ubûdî, 2001: 429; Özdemir, 2016:331).

Kastilya kralları Endülüs kültür ve sanatının en büyük dostu ve hayranı idiler. Bütün Kastilya krallarının saraylarında Müslüman âlimler ve sanatçılar bulunuyordu (Irving, 2002: 2). **Kastilya-León Kralı Zâlim (el Cruel) I. Pedro (1334-1369)**, Nasrîlerin Gırnata'daki el-Hamrâ Sarayı'nı gezmiş, gördüğü muhteşem yapının aynısının ya da benzerinin kendisi için de inşâ edilmesini talep etmiştir. Böylelikle bugünkü binanın yapımı, I. Pedro'nun yardımıyla ikinci defa tahta geçen **Gırnata (Granada) Benî**

Ahmer (Nasrî) Sultanı V. Muhammed (1354-1359, 1362-1391)'in gönderdiği mimar ve ustalarla Tuleytula'dan getirtilen Müslüman marangozlar tarafından gerçekleştirilmiştir (Erdem, 1989: 470). I. Pedro, el-Hamrâ Sarayı duvarlarındaki yazıların aynısının sarayında da yer almasını istemiştir. Ancak bu yazıların Kur'ân-ı Kerîm'den âyetler olduğunu öğrenmesi sonrasında saray duvarlarına kendilerine ait ibarelerin oldukça estetik bulduğu Arap harfleri ile yazılmasını istemiştir. Günümüze gelen alçı kabartmalar üzerinde bu yazıları görmek mümkündür (Resim 35-36-37). Ayrıca bu süreçte Alçı Avlusu (Patio del Yeso)'nun yanına Adalet Salonu (Sala de la Justicia) eklenmiştir. Bu salonda geleneksel Müslüman süsleme tarzı ile Kastilya amblemleri beraber kullanılmasından oluşan müdeccen üslûbu hâkimdir (Özhekim, 2015: 15).

Müdejar sanatının tutkunu olan I. Pedro'nun döneminde inşasına başlanan ve sonradan I. Carlos (1516- 1556), II. Felipe (1556- 1598), III. Felipe (1598- 1621) ve V. Felipe (1700- 1746) devirlerinde Avrupaî tarzda restore edilmesine rağmen, İşbîliye el-Kasrı, İslâm sanatının Hristiyan sanatına uygulanmış şekli olan Müdejar sanatının en güzel örneğini teşkil etmekte ve bu sebeple İslâm mimarîsi açısından büyük bir önem taşımaktadır. Ayrıca değişik bölümleri ve tezyînâtıyla el-Hamrâ'yı çağrıştıran tam bir Müslüman sarayı görüntüsü sunmaktadır. Bu durum o dönem İspanya'sında Hristiyan kralların krallık misyonunun tam olabilmesi için kendilerini el-Hamrâ'da ortaya konan saltanat ortamına referansta bulunmak zorunda hissettiklerini ve Müslüman sanatına ne kadar hayran kaldıklarını göstermektedir (Erdem, 1989: 470; Özdemir, 2013: 182).

Saray; ortası havuzlu üstü açık avluları, kapalı mekânları, havuz ve çeşmeleri, odalarının dizilişi ve duvarlarındaki renkli çinileri, ahşap ve alçı işçiliğiyle İslâm saray mimarîsinin bir benzeridir (Ramos, 2008: 48-64; Ruggles, 2004: 87-98).

İşbîliye el-Kasrı'nın bazı bölümleri şöyledir[1]:

1. Aslan Kapısı - Puerta del León
2. Aslan Avlusu - Patio del León
3. Adalet Salonu - Sala de la Justicia
4. Alçı Avlusu - Patio del Yeso
5. Patio de la Monteria
6. Cuarto del Almirante
7. Mahkeme Salonu - Sala de Audiencias
8. I. Pedro Müdejar Sarayı - Palacio Mudejar o de Pedro I [Bebekler Avlusu (Patio de las Muñecas), Kızlar Avlusu (Patio de las Doncellas), Elçiler Salonu (Salon de Ambajadores) vd.]
9. Gotik Saray - Palacio Gótico
10. Seyir Avlusu - Patio del Crucero

[1] Sarayın ayrıntılı tüm bölümleri için bakınız; **Plân 1**.

11. Apeadero
12. Bayrak Avlusu - Patio de Banderas
13. Bahçeler - Jardínes (Jardín del Principe, Jardín de las Flores, Jardín de la Galera, Jardín de Troya, Jardín de la Tanza vd.)
14. Banos de Doña María de Padilla
15. Estanque de Mercurio

Endülüs medeniyetindeki birlikte yaşama tecrübesinin İşbiliye el-Kasrı mimarî plânı ve tezyînatındaki yansımalarını saray bölüm başlıkları altında inceleyelim;

1. Aslan Kapısı - Puerta del León

Çok bölümlü bir mimarî kuruluşa sahip olan sarayın yapı toplulukları dıştan müstahkem, mazgallı duvarlarla (murallas) çevrilidir. Sarayın ana giriş kapısı olan Aslan Kapısı'nın üzerinde, başında haç figürlü tâcı bulunan bir aslan figürünün işlendiği seramik bulunmaktadır. Yapıya giriş, bu cepheden yuvarlak kemerli açıklıkla sağlanmaktadır.

2. Aslan Avlusu - Patio del León

Aslan Avlusu, ağaç ve yeşilliklerle kaplı bir avlu olup, buradan tuğla malzeme ile örülmüş 3 adet yuvarlak kemerli açıklıktan Patio de la Monteria'ya geçilmektedir. Bu kemerlerin duvar yüzeylerindeki kemer başlangıcı kalıntıları ve diğer izler, bu bölümün daha önceki dönemlerde kapalı bir alan olmuş olabileceğinin göstergesi niteliğindedirler. Aynı izlere duvarın diğer yüzünde de rastlamak mümkündür.

Avlunun sağ ve sol duvarlarında soldaki Adalet Salonu (Sala de la Justicia)'na, sağdaki ise Cuarto del Almirante'nin yan kısmına açılan iki adet kapı açıklığı yer almaktadır.

Bu bölümde herhangi bir tezyîni ögeye rastlanılmamakla birlikte yuvarlak kemer sistemi İslâm mimarisindeki kemer kuruluşunu hatırlatır niteliktedir.

3. Adalet Salonu - Sala de la Justicia

Adalet Salonu, kare formda, üstü kapalı bir alandır. Tabanın tam ortasında yuvarlak formda, gideri Alçı Avlusu (Patio del Yeso)'na ulaşan, etrafında renkli seramiklerin olduğu mini bir su havuzu bulunmaktadır. Salon duvarlarında yuvarlak sağır kemerler bulunmaktadır. Duvar yüzeyleri ise alçı üzerine oyma ve kabartma tekniğinde girift desenlerle tezyîn edilmiştir. Kasnak olarak nitelendirebileceğimiz duvarın üst bölümünde de yine bu tezyînât devam etmekte olup ara ara müşebbek pencere açıklıkları bulunmaktadır. Üç duvarından diğer alanlara yuvarlak kemerle kapı açıklığı verilmiştir. İçten ahşap dıştan kiremitle sağlanmış üst örtüsü mevcuttur. Oldukça zarif bir işçiliğe sahip olan tavandaki ahşap örtü, geometrik bir desenle tezyîn edilmiş olup tasarımda çoğunlukla 8 ve 5 kollu yıldız tercih edilmiştir. Ahşap üzerine değişik renklerde kalemişi uygulaması da yapılmıştır.

Geniş yuvarlak kemerli açıklıktan Alçı Avlusu'na geçilmektedir. Kemer karnı renkli çini ve girift desenli tasarımla müzeyyendir.

4. Alçı Avlusu - Patio del Yeso

Alçı Avlusu, ortasında dikdörtgen bir havuzun yer aldığı, üstü açık, duvarlarında atnalı ve dilimli kemerlerin yer aldığı bir alandır. Tipik Endülüs mimarisi karakterindeki sağır atnalı kemerleri karşısında, şebekeli olarak girift desenle tasarlanmış revak kemerleri yer almaktadır. Avlunun çeşitli yerlerinde iyon başlıklı Roma sütun kalıntılarını da görmek mümkündür.

5. Patio de la Monteria

Kare formda, açık avlulu üç yandan çeşitli binalar (Cuarto del Almirante, I. Pedro Sarayı)la çevrili bir alandır. Burada, Müdejar üslûbu gözlemlenmeye başlanabilir.

6. Cuarto del Almirante

Cuarto del Almirante, duvarlarında dönemin kraliyet mensuplarının ve bazı konuların ele alındığı yağlı boya tablolarla bezenmiş, günümüzde halen kullanımda olan bir bölümdür.

7. Mahkeme Salonu - Sala de Audiencias

Cuarto del Almirante'nin arka kısmında yer alan Mahkeme Salonu, Hristiyanlığa ait tasvir ve ikonlarla bezenmiş olmakla beraber salonun friz ve tavanında yine Müslüman marangoz ve ustaların işçiliğini görmek mümkündür. Tavanda geometrik form içine oturtulmuş gülbezekler İslâm tezyîn üslûbunu hatırlatır niteliktedir.

8. I. Pedro Müdejar Sarayı - Palacio Mudejar de Don Pedro I [Kızlar Avlusu (Patio de las Doncellas), Elçiler Salonu (Salon de Embajadores), Bebekler Avlusu (Patio de las Muñecas), vd.]

I. Pedro Müdejar Sarayı, birçok avlu ve salonlardan oluşan çok bölümlü bir sivil mimaridir. Saray, *Vestibulo, Cuarto del Principe, Alcoba Real, Salon de los Pasos Perdidos, Salon de los Reyes Católicos, Salon de los Sevillanos, Salon de Embajadores, Salon de las Toledanos, Salon Techo Felipe II, Salon de las Infantes, Salon Techo Carlos V ve Patio de las Muñecas* isimli bölümlerden ibarettir.

Sarayın giriş cephesinde dilimli ve yuvarlak üst üste iki sıra kemer yer almaktadır. Taç kapısındaki mavi çinili Makılî hatlı geniş yazı kuşağında "*Allah'tan başka galip yoktur.*", onun etrafını çeviren Gotik karakterdeki Latince yazı kuşağında ise "*Tanrı'nın lütfuyla en yüksek, asil ve en güçlü fatih olan Kastilya ve Leon Kralı Don Pedro, 1402(1364) yılında yapılan Alcazarların ve sarayların ve bu cephelerin inşasına neden oldu.*" yazmaktadır (Resim 20) (Ruggles, 2004: 91).

Taç kapı sundurmasında yer alan tezyînâtlı mukarnaslar ve buradaki kalemişi tezyînât tıpkı İslâm mimarisinde görülen mimari ve tezyînî ögelerdendir. Bu tezyînât aralarına yine Kastilya ve Leon krallıklarının amblemleri olan aslan ve kale figürleri yerleştirilmiştir.

Binanın ortasında, etrafı ince çifte sütunlara basan dilimli kemerlerden oluşmuş revaklarla çevrili, duvarları çini ve üzeri süslemeli alçı sıvayla kaplanmış ***Kızlar Avlusu (Patio de las Doncellas)*** yer alır. Avlu ortasında uzun dikdörtgen bir havuz, havuz kenarlarında ise yeşillikler yer almaktadır. Avlunun revak duvarlarını yarıya kadar çok renkli mozaik çinilerle oluşturulmuş geometrik tezyînât kaplamakta olup, çinilerin üst kısımları, içerisinde Arapça ve Arap harfleriyle yazılmış İspanyolca ibarelerin yer aldığı Kûfî ve nesih benzeri hatlı levhalarla tezyîn edilmiştir. Revak tavanları ahşap olup üzerlerinde aslan figürlerinin yer aldığı geometrik desenle kalemişi tekniğinde tezyîn edilmiştir. Avludan sarayın diğer bölümlerine açılan kapılar ahşap olup, girift geometrik tezyînâta sahiptirler. Bu tezyîn üslûbu tipik İslâmî süsleme üslûbudur.

Sarayın en gösterişli bölümü, bu avluya geniş bir kemerle açılan elçi kabul törenlerinin yapıldığı ***Elçiler Salonu (Salon de Embajadores)***'dur. Duvarlarının atnalı kemerli kapıların yarı hizasına kadar olan kısımları, çeşitli geometrik desenli mozaik çinilerle, yukarı kısımları ise yine alçı kabartmalarla kaplanmıştır. Burada da Kûfî hatlı Arapça ve Arap harfleriyle yazılmış İspanyolca kitabelere rastlamak mümkündür. Bu salon duvarlarının tümü İslâmî üslupta tezyîn edilmiştir. Dekorasyonu I. Pedro zamanına ait olan bu salonun üstü 1420 yılında (Erdem, 1989: 470), içi kale ve aslan figürleriyle bezenmiş geometrik desenli bir kubbe ile örtülmüştür. Kubbe karnındaki geometrik tasarım Selçuklu kubbe içi tezyînâtıyla oldukça benzer karakterdedir.

Sarayın diğer önemli bir bölümü de ince sütunlara oturan sıra kemerlerle çevrili ***Bebekler Avlusu (Patio de las Munecas)***'dur. Burası da sarayın diğer bölümleri gibi Kûfî hatlı Arap harfli kitabeler, renkli çini mozaikler ve alçı kabartmalarla teyzîn edilmiştir. Avlu sütunları X. yüzyılda III. Abdurrahman'ın Kurtuba yakınında inşa ettirdiği Medînetü'z-Zehra Sarayı'ndan getirilmiştir (Erdem, 1989: 470; Özdemir, 2016:332). Arap harfli yazı kuşakları ile çevrili kemerlerin başlangıç noktalarında bebek sureti taşa oyulmuştur.

Bahsettiğimiz bu bölümlerin haricindeki bölümlerde de Müdejar sanatı etkisini gözlemlemek mümkündür. Arap harfli kitabeler, renkli çini mozaikler, alçı ve ahşap oyma ve kabartmalar ön plana çıkan teyzîn unsurlarından olmaktadır.

9. Gotik Saray - Palacio Gótico

Gotik Saray, adından da anlaşılacağı üzere Gotik üslûpta yapılmış ve tezyîn edilmiştir. Sarayın Tapestry Salonu (Salon los Tapices)'nunda üzerinde çeşitli temalara sahip figürlü oldukça büyük ebatlarda dokumalar yer almaktadır. Dokumalar sanatsal değerinin yanı sıra tarihi olayları anlatması açısından da çok büyük bir öneme sahiptir (Özhekim, 2015: 15). Saray duvarları alttan yarıya kadar renkli, üzerinde insan, hayvan ve doğa tasvirlerinin yer aldığı seramiklerle tezyîn edilmiştir. Ancak sarayın bazı

bölümlerinde ahşap tavanların tasarımında İslâm sanatı etkilerini gözlemlemek mümkündür.

10. Seyir Avlusu - Patio del Crucero

Seyir Avlusu, dört taraftan binalarla çevrili, portakal ve palmiye ağaçları ve yeşilliklerle dolu bir alandır.

11. Apeadero

Apeadero, çifte sütunların taşıdığı yuvarlak kemerlerle 3 nefe ayrılmış bir geçiş bölümüdür. Sol ve sağ duvarlarda da yine yuvarlak kemerli sağır nişleri görmek mümkündür. Bu sağır nişlerin kiminde bazı oymalar görülmektedir.

12. Bayrak Avlusu - Patio de Banderas

Bayrak Avlusu, ortasında mini bir su havuzunun bulunduğu, etrafı ağaçlarla çevrili üstü açık bir bahçedir.

13. Bahçeler – Jardínes (Jardín del Principe, Jardín de las Flores, Jardín de la Galera, Jardín de Troya, Jardín de la Tanza vd.)

Saray kompleksinin geniş bir kısmı bol yeşillik ve çeşitli ağaçlarla bezeli bahçelerle donatılmıştır. Bahçelerde havuzlar da yer almaktadır. Bu bahçeler birbirinden farklı isimler (Jardín del Principe, Jardín de las Flores, Jardín de la Galera, Jardín de Troya, Jardín de la Tanza vd.)le isimlendirilmiştir.

14. Banos de Doña María de Padilla

Bu bölüm, çapraz tonozlarla örtülü bir mekândır.

15. Estanque de Mercurio

Bahçeler kısmının sonunda yer alan gölet, ortasında üzerinde insan figürlerinin yer aldığı fıskiye bulunmaktadır.

Sonuç olarak;

Diğer Endülüs yapılarında olduğu gibi bu saray yapısında da tezyînât büyük oranda yapının içinde yer almakta ve özellikle alçı kabartmalar Bağdat ve Samarra örneklerinin bir devamı olduğu izlenimini vermektedir. Sarayın inşa ve tezyîninde din farklılığını göz önüne alınmaksızın hem Müslüman hem de gayr-i Müslim sanatkârlar görev almışlardır. Ancak sarayda ağırlıklı olarak tercih edilen tezyînât üslûbu, sarayın Tuleytula ve diğer bölgelerden getirtilen Müslüman mimar ve marangozlar eliyle şekillenmesinden dolayı, İslâm sanatı karakterindedir. Binanın birçok yerinde Kûfî hatla yazılmış Arap harfli kitabeler (Sultan I. Pedro'ya hayır duası içeren Arap harfleri kullanılarak yazılmış İspanyolca metinler), çok renkli çini mozaikler, İslâm sanatı üslûbunda taş, alçı ve ahşap oyma ve kabartmalar, kalemişi tezyînât yer almaktadır. Saray, tezyînâtı ve mimari plânıyla el-Hamrâ Sarayı'nı çağrıştıran tam bir Müslüman sarayı görüntüsü sunmaktadır. Bu durum o dönem İspanya'sında Hristiyan kralların, krallık misyonunun tam olabilmesi için kendilerini el-Hamrâ'da ortaya konan saltanat ortamına referansta bulunmak zorunda hissettiklerini ve Müslüman sanatına ne kadar hayran

kaldıklarını göstermektedir. Saray tüm bu yönleriyle içinde bulunduğu coğrafyanın birlikte yaşama ve çalışma kültürünü göstermesi bakımından oldukça mühim bir konumdadır.

Kaynakça

Altınöz, M. Ö. (2016). Mudejar (Müdeccen) Mimarisi'nin İspanya Mimarlık Tarihi Referans Kaynaklarında Yaşadığı Sorunlar. Megaron, 11(3), 310-317.

Atçeken, İ. H. (2002). Endülüs'ün Fethi ve Mûsâ b. Nusayr. Ankara: Araştırma Yayınları.

Beksaç, A. E. (1995). Endülüs (Sanat). TDV İslâm Ansiklopedisi, 11, 225-232.

el-Ubûdî, C. (2001). İşbîliye. TDV İslâm Ansiklopedisi, 23, 428-429.

Erdem, S. (1989). Alkazar. TDV İslâm Ansiklopedisi, 2, 469-470.

Fernandez Caro, J.J.; Juan Luis, R.P.; Pedro Jose, R.L. (2000). El Arte Mudejar en Sevilla: Cuaderno del Profesor, Sevilla: Consejeria de Educacion y Ciencia.

Irving, T. (2002). Kastilya. TDV İslâm Ansiklopedisi, 25, 1-2.

Mülayim, S. (1996). Endülüs Sanatı. Endülüs'ten İspanya'ya, Ankara, 97-107.

Özdemir, M. (1995). Endülüs. TDV İslâm Ansiklopedisi, 11, 211-225.

Özdemir, M. (2006). Müdeccenler. TDV İslâm Ansiklopedisi, 31, 465-467.

Özdemir, M. (2013). Endülüs Sanat ve Mimarisine Dair. VI. Dinî Yayınlar Kongresi, İstanbul, 169-183.

Özdemir, M. (2016). Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Özhekim, D. A. (2015). Alcazar Sarayı'ndaki Tunus'un Fethi Konulu Tapestryler. Akdeniz Sanat Dergisi, 8, 12-25.

Ramos, R. C. (2008). El Cazar del Rey Pedro I de Castilla en Sevilla Como Espacio Intercultural de la Arquitectura Mudejar de Su Tiempo. Mitteilungen der Carl Justi- Vereinigung E.V. Zur Förderung der Kunstwissenschaftlichen Zusammenarbeit mit Spanien und Portugal, 48-64.

Ruggles, F. (2004). The Alcazar of Seville and Mudejar Architecture. International Center of Medieval Art, 43(2), 87-98.

Şeyban, L. (2014a). Endülüs. İstanbul: Albaraka Türk Yayınları.

Şeyban, L. (2014b). İspanya'da Endülüs-İslâm Medeniyetinden Kalan İzler ve Eserler-III: Sevilla. The Journal of Academic Social Science Studies, 24, 129-138.

Yıldız, F. (2016). "Mudejar" (Müdeccen) Kavramı Üzerine: Hristiyan Sanatında İslâm Estetiği Tartışmaları. The Journal of Academic Social Science Studies, 50, 319-341.

leyendasdesevilla.blogspot.com.tr
sevillaonline.es

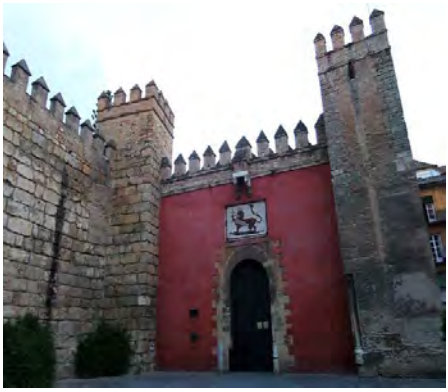
Ekler (Harita, Plân ve Resimler)

Harita 1: Endülüs Haritasında İşbîliye (Sevilla) (TDV İslâm Ansiklopedisi'nden)

Harita 2: İşbîliye el-Kasrı'nın haritada konumu (google.com.tr/maps'ten)

Plân 1: İşbîliye el-Kasrı'nın plânı

Resim 1: İşbîliye el-Kasrı'nın havadan görünüşü (leyendasdesevilla.blogspot.com.tr'den)



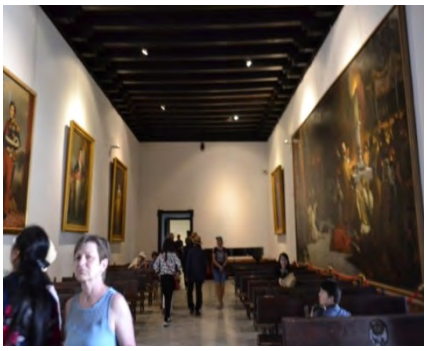
Resim 3-4: Aslan Kapısı - Puerta del León ve detayı

Resim 5-6: Aslan Avlusu - Patio del León

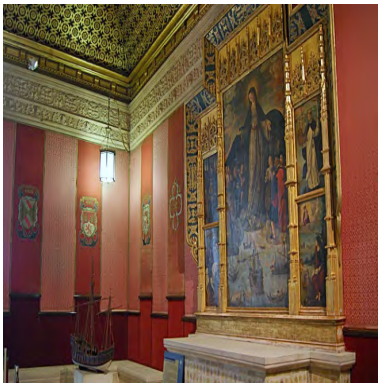
Resim 7-8: Adalet Salonu - Sala de la Justicia

Resim 9-10: Alçı Avlusu - Patio del Yeso

Resim 11-12: Aslan Avlusu - Patio del León'dan Avcılık Avlusu - Patio de la Monteria'ya geçiş



Resim 13-14: Cuarto del Almirante

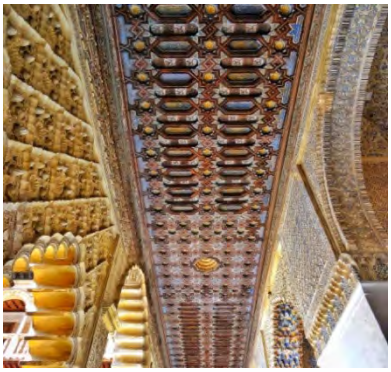


Resim 15-16: Mahkeme Salonu - Sala de Audiencias

Resim 17: I. Pedro Müdejar Sarayı giriş cephesi

Resim 18-19: I. Pedro Müdejar Sarayı giriş cephesinden detaylar

Resim 20: I. Pedro Müdejar Sarayı taçkapısındaki kitabe



Resim 21-22: Kızlar Avlusu - Patio de las Doncellas ve revak tavanları

Resim 23-24-25: Kızlar Avlusu'ndan detaylar

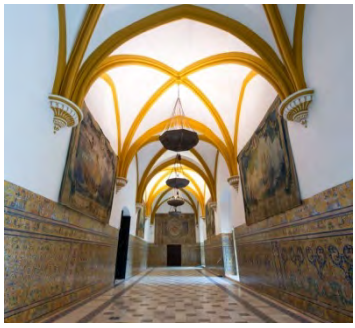
Resim 26-27: Elçiler Salonu - Salon de Embajadores

Resim 28: Elçiler Salonu'ndan detay

Resim 29-30-31: Bebekler Avlusu - Patio de las Munecas ve detayı

Resim 32-33-34: I. Pedro Müdejar Sarayı'nın diğer bazı bölümleri

Resim 35-36-37: I. Pedro Müdejar Sarayı'nın bazı bölümlerindeki Arap harfleriyle yazılmış İspanyolca kitabeler.



Resim 38-39: Gotik Saray - Palacio Gótico

Resim 40-41: Gotik Saray duvarlarındaki seramiklerden bazıları

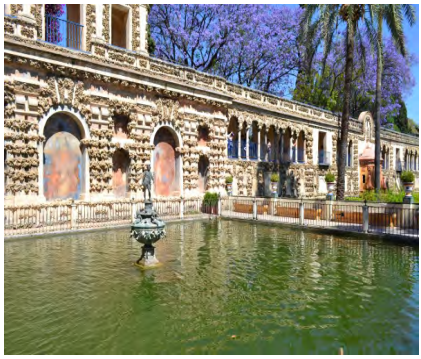
Resim 42-43: Seyir Avlusu - Patio del Crucero

Resim 44: Apeadero

Resim 45-46: Bayrak Avlusu - Patio de Banderas

Resim 47-48: Bahçeler - Jardínes

Resim 49: Banos de Doña María de Padilla



Resim 50-51: Estanque de Mercurio

BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜ VE SELÇUKLULARIN KONYA YAPILARINDAKİ İZLERİ

Yrd. Doç. Dr. Ali Fuat BAYSAL

Necmettin Erbakan Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi

afbaysal@gmail.com

COEXISTENCE CULTURE AND TRACES OF THE SELJUKS ON THE KONYA CONSTRUCTIONS SUMMARY

Aftermath of the conquest of Anatolia, the Seljuk, who made Konya the capital, lived together with the non-Muslim Greek, Armenian and even Jewish inhabitants of the city as well as the Persian and Arabs who believe in same religion. They showed examples of coexistence and sharing.

This unity that had continued in the normal flow of social life had been continued in art life as well, they benefited from the mastery of artisans in their field such as Kelûk bin Abdullah, Kalûyan el Konevî, Ahlatlı Menkiberti, Muhammed b. Havlan from Damascus, Architect Bedreddin Tebrizi, Alâeddin Siryanuş, Ayn'üd-devle, Tuslu Osman b. Muhammed, Siryanos.

The Seljuk benefited from the artisans from different regions of Konya, as well as architects of the palace had used remnants of cadres, the columns, sculptures, inscriptions, and the ruins of the cities from ancient civilizations in the city which they had reconstructed within the bounds of possibility. As we have seen in examples of Alaaddin Mosque and Sahip Ata Mosque, even the places considered sacred like mosques have used building materials of the previous historical period or different cultures without hesitation.

In our proceeding/study, coexistence of the Seljuk and different ethnic and cultural nations/minority groups on the same land, conservation of their cultural heritage without alienation and the examples used in the Seljuk constructions will be introduced.

Key words; *Seljuk, art, reclamation, column, coexistence*

Giriş

İslam medeniyetinin en önemli unsurlardan biri, birlikte yaşama kültürüdür. Bu birliktelik Müslümanların kendi iç birlikteliği olduğu gibi diğer din ve kültürlere sahip milletlerle de birlikte yaşayabilmesidir.

Müslümanların kendi iç birlikteliğini sağlamaya çalışan pek çok değeri olmakla beraber birlikteliğin tezahür ettiği en önemli mekân da camilerdir. Dolayısıyla camiler İslam medeniyetinde her zaman konumu, yapısı ve tezyinatı ile dikkat çeker.

Tarihsel olarak sabittir ki, Müslüman toplumlar gayrimüslimlerle hep birlikte rahat ve huzurlu ortamlarda yaşama erdemini göstermiştir. Bu toplumların değerlerine saygı duymuş, onları ırk, din, dil farklılığı gözetmeksizin bir insan olarak görmüştür. Kur'an'ın tabiriyle ahsen-i takvîm olarak görmüştür.

İnsana gösterilen saygı aynı şekilde maddeye karşı da gösterilmiş ve bunlar bir emanet olarak değerlendirilmiştir. Yeryüzünde var olan her şeye canlı muamelesi yapmak Mesnevî'de şöyle ifade edilir; "Allah seni bir avuç toprak iken nasıl insan yaptı? Bütün toprakları ve cansız zannettiğin her şeyi de aynen böyle bilmek ve tanımak gerekir. Gördüğümüz cansızların hepsi de, bu dünyada, bu âleme göre cansızdır ölüdür veya bize cansız ölü gibi görünür. Öteki tarafta hakikat âleminde canlıdırlar. Onlar burada susup duruyorlar hâlbuki o tarafta yani geldikleri yerde konuşup duruyorlar"[1], Onlar der ki: Biz Allah'ı (cc) biliyoruz ve O'na itaat ediyoruz. Biz rast gele yaratılmış boş şeyler değiliz[2].

Tabiatıyla Müslümanlar fethettiği topraklarda kadim medeniyetlere ait eserlere asla zarar vermemiştir. Harap olan yapıların malzemelerini gayet nizamlı bir şekilde yeni inşa ettikleri yapılarında kullanmaya devam etmişlerdir. Bu erdemli anlayış maddeye olan saygının ötesinde hem insana saygı, hem ait olduğu medeniyete saygının bir tezahürü hem de mevcut malzemelerin israfına karşı da alınmış bir önlemdir. Bu malzemelerin temini hazır olduğu için kolaydır ve bu suretle ekonomik olarak da bir faydası bulunmaktadır.

İslam sanatında Emevilerle[3] başlayan bu süreç Selçuklularla devam etmiştir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de özellikle yakın coğrafyamızda cereyan eden savaşların neticesinde ortaya çıkan sonuç bunun tam aksi istikametindedir. İslam toplumları geçmiş medeniyetlere ait her şeye saygı gösterirken, maalesef günümüzde İslam medeniyetine ait ne varsa yok edilmektedir. Bu görüntü esasında İslam'ın bir medeniyet olduğunun da en güzel göstergesidir.

Malazgirt zaferiyle birlikte Anadolu'da İslam medeniyetinin inşasında önemli katkısı bulunan Selçuklular, Anadolu'daki yerli halka (asimilasyon) siyaseti gütmemiş, her insana ister Müslim ister gayri Müslim olsun milliyetine ve dinine bakmadan kucak açmış, onlara yer vermiştir. Türk

---

[1] CAN, Şefik, "Göklerde ve Yeryüzünde Hiçbir Varlık Yoktur ki "Allah'ı Tesbih Etmesin" Ayetinin "Hazreti Mevlana" Tarafından Açıklanması, *8. Milli Mevlana Kongresi, Konya 1996*, s. 47. 43-52

[2] CAN, Şefik, "Göklerde ve Yeryüzünde Hiçbir Varlık Yoktur ki "Allah'ı Tesbih Etmesin" Ayetinin "Hazreti Mevlana" Tarafından Açıklanması, *8. Milli Mevlana Kongresi, Konya 1996*, s. 47. 43-52

[3] ŞAMAN, DOĞAN, Nermin, YAZAR, Turgay, "Ortaçağ Anadolu Türk Mimarisinde Devşirme Malzeme Kullanımı", *Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Dergisi,* C. 24, S.1, Ankara 2007, s. 210.

tebaasına giren gayrimüslimler, din, dil ve örf ve adetlerini korudukları için, Selçuklular idâresine güven duymuşlar.

Bu dönemde Müslüman Türkler ile Hıristiyan ahali arasında kuvvetli bir kaynaşma yaşanmıştır. Zira Bizans İmparatorluğu, Anadolu'da özellikle Ermenilere yoğun bir baskı uygulayarak, onları Ortodoks Hıristiyanlığa geçmeye zorlarken, Selçuklular kimsenin dinine ve inancına karışmamıştır. Hatta bu tebaaya hayır ve hasenat anlamında ellerinden gelen yardımı esirgememişlerdir. Hristiyan ve Müslüman yöneticilerin arasındaki farklar bu kadar nettir. Selçuklular farklı etnik kökenlere, değişik dil ve dinlere sahip yerli halklarla, doğal olarak çok yönlü ilişkiler içerisine girmişlerdir. Neticede hayatın bütününü içeren karşılıklı etkileşimler söz konusu olmuştur[4].

Karatay Kervansarayı'nın vakfiyesinde: "……Allah tevfîkini artırsın, akraba veya azadlı kölelerinden kazanmaktan âciz olup kervansaraya sığınan kadın, erkek, müslüman, kâfir, herkese, her yıl mezkûr dirhemlerden 120 (yarısı 60) dirhem para ve 24 müdd zahire sarfedilmesini şart kıldı", ifadeleriyle ister Müslim, isterse Gayr-i Müslim olsun her yolcu, zengin veya fakir olduğuna bakılmaksızın bu müesseselerden yararlandığı belirtilmiştir[5].

Selçukluların geniş bir dini hoşgörü ve hürriyet sağlaması, bir kısım gayrimüslimleri kendilerine bağlamış ve Bizans'a karşı da nefretlerini artırmıştır. II. Kılıçarslan dostu II. Malatya Patriği Süryani Mihael'e yazdığı mektubunda duaları sayesinde Bizans'a karşı zaferler kazandığını belirtmiştir[6].

Sultan-ı Ulema adı ile anılan ve İslam dünyasının o dönemdeki en büyük bilgini olan Belh şehrinden gelen Mevlânâ'nın babası Bâhâeddin Veled, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, İspanya'dan gelen ve *Vahdet-i Vücûd* felsefesini bu ülkede geliştiren *Muhyiddîn İbn'ul-Arabî*, *El-Cezerî*, Ebu *Bekr Ezrâk, Necmeddin Razî*, *Kelûk bin Abdullah*, *Kalûyan el-Konevî*, *Tebrizli Şeyh Bedreddin*, *Şamlı Muhammed bin Havlan*, *Tuslu Muhammed bin Muhammed bin Osman*, *Halepli Ebu Ali* ve *Cafer bin Mahmud*, *Hoy'lu Abdülmü'min bin Muhammed*, *Aynûddevle-i Rumî, Kerimüddin Erdişah* ve *Nakkaş Şeyh Bedreddin* gibi ilim, hikmet ve sanat sahibi insanlar bunlardan birkaçıdır[7]. Dünyanın farklı coğrafyalarından gelen söz konusu bu insanlar Anadolu'da var olan zenginliğe zenginlik katmış dönemin münevverleridir.

---

[4] YAZICI, Nesimi, "Osmanlı Öncesinde Anadolu'da Müslüman Türklerde Hoşgörü ve Bir arada Yaşama Kültürü Üzerine Bir Değerlendirme Denemesi", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu,* Isparta 2007, s.338.

[5] KEMALOĞLU, Muhammet, "Türkiye Selçuklularında Gayr-I Müslim Tebaa İle Kurulan Sosyal İlişkiler", *M. Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* S.7, 2012, s.170. 168-185

[6] SEVGİ, Ahmet, "Anadolu Selçuklularında Hoşgörü Ortamı", *Türkler,* Ankara 2002, c. VII, s. 439-449;

[7] BİLİCİ, Kenan, *Ortaçağ'da Anadolu: Selçuklu Sanat Ve Kültür Ortamı Tarihsel Çerçeve, Toplum Ve Kültür,* Ankara 2009, s.2.

Selçuklu hükümdarları devrin ilim ve sanat erbabını toplarken aynı zamanda ülkenin imar ve ihya faaliyetlerini de hızlı şekilde sürdürmüşlerdir. Bu süreçte geçmişte bu coğrafya üzerinde yaşamış medeniyetlere ait yapı malzemesi olarak ne varsa bunları yeni inşa edilen yapılarında özenle kullanmışlardır. Selçuklular Anadolu'da karşılaştıkları Bizans Ermeni ve antik sanatla, Orta Asya geleneklerini birleştirmişler ve bir sentez oluşturmuşlardır. Tıpkı insanların milliyetine ve dinine bakmaksızın ait olduğu medeniyetinin inşasında kullandığı gibi, yapı malzemelerinin de keyfiyetine bakmamış ve onları özenle kullanmıştır.

Bu malzemeler cami, mescit, medrese gibi kutsal sayılabilecek mekânların dikkat çeken yerlerinde kullanılmış ve bunların kullanılmasından da asla çekinilmemiştir. İnşa edilen bir eserde Yunan, Bizans, Roma devri malzemelerini birlikte görmek mümkündür.

Bugün Selçuklu yapılarına baktığımız zaman bunların pek çoğunda devşirme diye adlandırdığımız geçmiş milletlere ait malzemelerin kullanıldığını görüyoruz. Selçuklular Antik Devir malzemelerini aynen taklit etmemişler devşirme olarak kullanmışlardır. En çok kullanılan devşirme malzeme antik sütun, sütun başlıkları ve kaidelerdir[8]. Özellikle taş malzemeler hiç bir zaman zayi edilmemiş, yapının uygun bir yerinde kullanılmıştır. Bu uygulama ile aynı zamanda pek çok arkeolojik malzeme de günümüze kadar ulaşabilmiştir.

Anadolu coğrafyası içerisinde hüküm süren Anadolu Selçuklularının başkenti Konya imar edilmiş, şehir medrese, cami, hastane gibi birçok abidevi bina inşa edilmiştir[9]. Bu yapılarda inşâ malzemesi olarak en çok taş, tuğla kullanılırken devşirme malzemelerden de azami derece de istifade edilmiştir.

Makalemizin temelini teşkil eden konu da bu yönde şekillenmiştir. Birlikte yaşama kültürü çerçevesinde başka medeniyetlere ait parçaların tereddütsüz kullanıldığı mekânlar ve bu yapılarda uyumlu şekilde yer alan malzeme örneklerine dikkat çekmektir. Konya'da bu malzemelerin kullanıldığı mevcut Selçuklu yapılarından bazıları şunlardır;

Konya Alâeddin Camii (1116-1220): Caminin 1220-1221 yıllarında inşa edilen doğu bölümünde Bizans devrine ait düz mermer sütunlar, yivli ve ortası düğümlü sütunlar ve hafif profilli sütun başlıkları görülür. Bu malzemeler caminin iç mekânında ve kuzey cephe duvarında yer alır[10] .

---

[8] ÖNEY, Gönül, "Anadolu Selçuk Mimarisinde Antik Devir Malzemesi", *Anadolu: Anatolia,* XII, Ankara 1970, s. 17-38.

[9] ŞAMAN, DOĞAN, Nermin, "Ortaçağ'da Anadolu'nun Eğitim Mekânları: Selçuklu Medreseleri Darüşşifalarından Örnekler", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,* S. 28, Ankara 2013, s.429.

[10] ŞAMAN, DOĞAN, Nermin, YAZAR, Turgay, "Ortaçağ Anadolu Türk Mimarisinde Devşirme Malzeme Kullanımı" *Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Dergisi,* C. 24, S.1, Ankara 2007, s.212.

Akşehir Ulu Camii (1213): Caminin bünyesinde çeşitli Bizans devrine ait olduğu görülen taşlar vardır. En dikkat çekeni minare kaidesinde yer alır[11].

Konya II. İzzeddin Keykavus Türbesi (1219): türbe inşasında Roma dönemine ait taş malzemeler kullanılmıştır[12].

Konya Zelve Sultan Mescidi (1220-1237): batı girişinde lentosu devşirme malzemeden yapılmıştır[13].

Konya Tac'ül Vezir Türbesi (1239): girişte kapısında görülen söve, Bizans döneminden devşirmedir[14].

Akşehir Taş Medrese (1250): Medrese revaklarındaki sütun ve başlıkları Bizans devri sütunlarıdır[15].

Akşehir Seyit Mahmut Hayranî (1268) Türbesi: Türbenin inşasında Bizans Devrine ait taşlar kullanılmıştır[16].

Konya Sahip Ata Külliyesi (1258 - 1283): Caminin taç kapısında yer alan lahitlerden sağdaki Geç Roma Dönemine ait lahit, soldaki ise Bizans devrine ait lahittir[17].

Sadreddin Konevi Camii (1274): Camideki mihrap üzerinde Bizans Devri'ne ait devşirme malzeme bulunmaktadır[18].

Beyşehir Eşrefoğlu Camii (1296-1299): Caminin portalinde bulunan tasvirli mermer lahit, Geç Roma Dönemine aittir[19].

Konya Hoca Hasan Mescidi (XIII. yy.): Caminin minare kaidesinde svastika işlemeli devşirme malzeme kullanılmıştır[20].

Konya Ali Gav Medresesi (XIII. yy.): Mahmudiye Medresesi adıyla da kayıtlara geçmiş olan yapının kubbeyi taşıyan sütun ve başlıkları Bizans Devrine aittir[21].

Konya Hoca Fakih Mescidi'nin (XIII. yy.) kuzey cephesinde yer alan sebil için Bizans Dönemine ait lahit kullanılmıştır[22].

Elbette bu devşirme malzemeler sadece bunlarla sınırlı değildir. Anadolu Selçuklu coğrafyasında bina edilen yapıların pek çoğunda bu uygulama

---

[11] ÖNEY, Gönül, "Anadolu Selçuk Mimarisinde Antik Devir Malzemesi", *Anadolu: Anatolia,* XII, Ankara 1970, s. 17-38.
[12] KONYALI, İ. Hakkı, *Konya Tarihi,* Konya 1997, s.585.
[13] KONYALI, İ. Hakkı, *Konya Tarihi,* Konya 1997, s.568.
[14] KARPUZ, Haşim, '' Tac'ül Vezir Türbesi, ***Konya Kültür Varlıkları Envanteri,*** **C.**3,Konya 2009, s. 465.
[15] ÖNEY, Gönül, "Anadolu Selçuk Mimarisinde Antik Devir Malzemesi", *Anadolu: Anatolia,* XII, Ankara 1970, s. 17-38.
[16] ÖNEY, Gönül, "Anadolu Selçuk Mimarisinde Antik Devir Malzemesi", *Anadolu: Anatolia,* XII, Ankara 1970, s. 17-38.
[17] KONYALI, İ. Hakkı, *Konya Tarihi,* Konya 1997, s.507.
[18] KONYALI, İ. Hakkı, *Konya Tarihi,* Konya 1997, s.491.
[19] ERDEMİR, Yaşar, *Beyşehir Eşrefoğlu Süleyman Bey Camii ve Külliyesi,* Beyşehir 1999, s. 32.
[20] KONYALI, İ. Hakkı, *Konya Tarihi,* Konya 1997, s.398.
[21] ÖNEY, Gönül, "Anadolu Selçuk Mimarisinde Antik Devir Malzemesi", *Anadolu: Anatolia,* XII, Ankara 1970, s. 17-38.
[22] KONYALI, İ. Hakkı, *Konya Tarihi,* Konya 1997, s.390.

gerçekleşmiştir. Kayseri Ulu Camii (1205), Antalya Ulu Camii medresesinde, Sivas Buruciye (1271) medrese revaklarında, Tokat ve Sivas Gök Medrese (1271), Afyon Boyalıköy ve Isparta Ertokuş (1224) medreselerinde bulunan sütun ve başlıklar devşirme malzemelerden kullanılmıştır.

Değerlendirme ve Sonuç

Örneklerde görüldüğü gibi Selçukluların Konya'da inşa ettikleri ve günümüze kadar ulaşabilen yapıların pek çoğunda bu malzemelerin kullanıldığı aşikârdır. Yapılarda kullanılan devşirme malzemelerle farklı kültür ve medeniyete ait parçaları yaşamın içerisine dâhil eden Selçuklu mimar ve sanatçıları, karşı kültürlere hoşgörü ile yaklaşmış olması dikkat çekicidir. Sözü edilen mimari parçaların pek çoğu Antik Dönem, Bizans ve Roma Dönemine aittir ve sütun ve sütun başlıklarından oluşmaktadır. Bu parçaların Müslümanların kutsal mekânlarında tereddütsüzce kullanılması Selçukluların ait oldukları medeniyetin zenginliğinden kaynaklanmaktadır.

Kaynakça:

BİLİCİ, Kenan, *Ortaçağ'da Anadolu: Selçuklu Sanat Ve Kültür Ortamı Tarihsel Çerçeve, Toplum Ve Kültür,* Ankara 2009.

CAN, Şefik, "Göklerde ve Yeryüzünde Hiçbir Varlık Yoktur ki "Allah'ı Tesbih Etmesin" Ayetinin "Hazreti Mevlana" Tarafından Açıklanması, *8. Milli Mevlana Kongresi, Konya 1996,* s. 43-52.

ERDEMİR, Yaşar, *Beyşehir Eşrefoğlu Süleyman Bey Camii ve Külliyesi,* Beyşehir 1999.

KARPUZ, Haşim, " Tac'ül Vezir Türbesi, *Konya Kültür Varlıkları Envanteri,* C.3,Konya 2009.

KEMALOĞLU, Muhammet, "Türkiye Selçuklularında Gayr-I Müslim Tebaa İle Kurulan Sosyal İlişkiler", *M. Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* S.7, 2012, s.168-185.

KONYALI, İ. Hakkı, *Konya Tarihi,* Konya 1997.

ÖNEY, Gönül, "Anadolu Selçuk Mimarisinde Antik Devir Malzemesi", *Anadolu: Anatolia,* XII, Ankara 1970, s. 17-38.

SEVGİ, Ahmet, "Anadolu Selçuklularında Hoşgörü Ortamı", *Türkler,* Ankara, 2002, c. VII, s. 439-449.

ŞAMAN, DOĞAN, Nermin, YAZAR, Turgay, "Ortaçağ Anadolu Türk Mimarisinde Devşirme Malzeme Kullanımı", *Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Dergisi,* C. 24, S.1, Ankara 2007, s. 209-230.

ŞAMAN, DOĞAN, Nermin, "Ortaçağ'da Anadolu'nun Eğitim Mekânları: Selçuklu Medreseleri Darüşşifalarından Örnekler", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,* S. 28, Ankara 2013, s.429-443.

YAZICI, Nesimi, "Osmanlı Öncesinde Anadolu'da Müslüman Türklerde Hoşgörü ve

Bir arada Yaşama Kültürü Üzerine Bir Değerlendirme Denemesi", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e Katkıları Sempozyumu,* Isparta 2007, s. 335-344.

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK ALGILARININ İNCELENMESİ: KONYA ÖRNEĞİ

Arş. Gör. İrfan ERDOĞAN

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

irfanerdogan87@gmail.com

EXAMINATION OF THEOLOGY FACULTY STUDENTS'PERCEPTIONS OF MULTICULTURALISM: KONYA PROVINCE SAMPLE

Multiculturalism means living together in respect and tolerance each other that it is include gender, social status, religion, language, race, sect or cultural caracteristic differencies. It is possible to develop a positive cognition and maturity with the education as an enculturation activity. On the other hand religion and religious education have an important position. And whether the person will develop a good understanding to different cultures depend on the relevant religion's interpretation and the qualification of given religious education. And it is also possible to give rise a negative effect. At this point it is important to investigate multicultural attitute level of theology faculty students, they are getting a religious education and they are prospective religious educators. The aim of this study is to investigate the multicultural attitute level of theology faculty students. Moreover students' questionnaire scores examined in terms of some variables like gender, age, grade, education degree of mother and father, grown up place (village, town, district, city, metropolis), whether take a multicultural lesson, whether having friends from different cultures and grown up region etc. Descriptive survey method was used for this research, because it is convenient to the aim of this study. In the descriptive survey research method, a current stuation is examined in it's conditions. "Multicultural Attitude Questionnaire" was used in this research, developed by Ayaz (2016). Research population is Necmettin Erbakan University A. Kelesoglu Faculty of Theology students and the sample of the study consist of 467 students. Data were analyzed by independent samples t test and factorial ANOVA. According to findings, the multicultural attitute level of students is high ($\bar{X}$=4.167). Moreover, it was detected that gender and grade level created significant differences on multicultural attitute. Girls have higher positive multicultural attitute than boys and 2nd grade students' score higher than 1st grade students' score. Other variables were not create any differences on questionnaire score.

GİRİŞ

Çokkültürlü terimi özelde ırksal ve etnik açıdan kültürlere atıf yaparken (Altaş, 2003) zamanla cinsel yönelimlere varıncaya kadar bölge ve sosyal sınıf farklılıklarını da içine alan geniş bir kapsama kavuşmuştur. Etnik farklılıklara bağlı olarak farklı dillerin konuşulması da çokkültürlü bir yapıyı doğurmaktadır. İdeolojik ya da politik farklılıklar kavramsal çerçevesinin bir tarafını oluştururken dinsel ve mezhepsel farklılıklar da çokkültürlülük içerisinde yer alan önemli unsurlardır.

Kavram olarak çokkültürlülük, farklı ülkelerde farklı geçmişlere ve farklı dayanaklara sahiptir (Race, 2011). Kymlicka da bu farklılıkların bazı bölgelerdeki özel şartlardan kaynaklandığını düşünmektedir. Örneğin Kanada'da kavram, esas olarak göçmenlerin ön yargı ya da ayrımcılık korkusu duymaksızın etnik kimliklerini ifade etme hakkı olarak algılanırken, Avrupa'da genelde ulusal cemaatler arasında güçlerin paylaşımı olarak anlaşılmakta, Amerika'da ise sıklıkla marjinalleşmiş sosyal grupların taleplerini karşılamak için kullanılmaktadır (Altaş, 2003). 1971'de çokkültürlülüğü dünyada bir resmi politika olarak benimseyen ilk ülke olarak Kanada'da çokkültürlülük üzerine kavramsal tartışmalar gettolaşma ve şiddet meselelerinin yönlendirdiği tartışmaların yanı sıra eşitlik ve insan hakları meselelerini gündeme getirmiştir (Race, 2011). Yine İngiltere 1970ler ve 1980lerde çok kültürlülüğün ve çokkültürlü eğitimin okul politikası olarak ve uygulamada kullanıldığı bir ülkedir (s. 23).

Küreselleşme ve toplumların etkileşiminin kolaylaşmasıyla birlikte pek çok toplumun birçok açıdan kendi içinde farklılıkları barındırır hale geldiğini ve hızla çokkültürlü bir yapıya doğru evrildiğini söylemek mümkündür. Bu durum kavramın çerçevesinin de zamanla daha geniş tutulmasına yol açmıştır. Hatta Altaş (2003)'a göre eğer kültür, bir grubun ürettiklerinden biri, mesela adetleri ise o zaman her modern toplumda görülebilecek hayat tarzı kümelerinin kendi kültürleri vardır. Bu şekilde tanımlandığında İzlanda gibi etnik bakımdan en homojen bir toplum bile bir bakıma çokkültürlü olacaktır.

Etnik yapıdan sonra ve hatta belki de ondan da önce dinsel ve mezhepsel farklılıkların kültür farklılığını doğuran temel unsur olduğunu söylemek mümkündür. Etnik yapı ve dillerin farklı farklı olması tercihe bağlı olmayan, bir bakıma doğuştan gelen kültür unsurları iken din ve mezhep, ideoloji, cinsel yönelimler gibi özellikler daha çok tercihe bağlı ve değişikliğe uğrayabilen unsurlardır.

Kur'an-ı Kerim'de "Ey insanlar, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve *tanışasınız diye sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık*. ..." mealindeki Hucurat suresi 13. ayette etnik farklılıklara dikkat çekilerek ayetin devamında asıl üstünlüğün takvada olduğu vurgulanmaktadır. Yani insanların farklı ırktan olması onları ne daha değerli ne de daha değersiz yapar. Ayrıca ayette de belirtildiği gibi bu farlılıklarla birlikte bir takım beşeri ilişkilerin gelişmesi de kaçınılmazdır. Hz. Peygamber (as) da Veda Hutbesi'nde *"Ey insanlar!*

Şunu iyi bilin ki, Rabbiniz birdir, atanız birdir. Arap'ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap'a, beyazın siyaha, siyahın da beyaza üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takvadadır" şeklindeki hitabıyla aynı hakikate dikkat çekmektedir.

Çokkültürlülük içerisinde değerlendirilen bir diğer farklılık ise dillerin farklı olmasıdır. "Göklerin ve yerin yaratılması, *dillerinizin ve renklerinizin farklı olması* da O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır." şeklindeki mealiyle Rum suresi 22. ayette de hem dillerin farklılığına hem de yine ırkların farklılığına işaret edilmiş, bunlar Allah'ın kudretinin delilleri olarak zikredilmiştir.

Bu iki ayette zikredilen ırkların ve dillerin farklı olması konusunda diğer insanlara karşı hoşgörülü ve anlayış sahibi olmak İslam dini bakımından bir gerekliliktir. Farklı ırktan olma ve çoğunlukla buna bağlı olarak farklı dili konuşma gibi kişinin iradesine bağlı olmayan bir duruma karşı anlayış ve hoşgörü toplumda yerleşmemişse bu, din eğitimindeki eksikliğe ya da bazı aksaklıklara bağlı olabilir. Ancak dinlerin, mezheplerin, ideolojilerin, cinsel yönelimlerin farklılığı gibi daha çok insanların tercihine bağlı olan farklılıklar anlamında kendinden farklı olana karşı tutum konusu ise farklı görüşlerin ortaya çıkmasına daha açık bir alan olup dinin çeşitli yorumlarına bağlı olarak farklılık gösterebilir.

Yaygın algıya göre dindarlar daima dinlerinin barışa ve birlikte yaşamaya katkı sunduğunu iddia etmektedirler. Ancak bu iddia karşı bir iddia ile karşılaşmaktadır: Pek çok savaş din adına ortaya çıkmıştır ve din adına savaşılmaktadır (Malik & Kayadibi, 2011). Çelişki gibi duran iki karşıt hususu anlamak için din anlayışlarına ve dinlerin hakikat iddiasıyla birlikte ötekine karşı tutumunu belirleyen argümanlarına bakmak gerekmektedir. Bu noktada topluma verilecek din eğitiminin niteliğinin büyük önem arz ettiğini söylemek mümkündür.

Mezun olduklarında toplumda din hizmetlerini yerine getirecek ve din eğitimini verecek bireyler olarak İlahiyat Fakültesi öğrencileri ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümü öğrencilerinin çokkültürlülük tutumu ve algısı ile çok kültürlü eğitime yönelik tutumlarına ilişkin çok fazla sayıda çalışmaya rastlanmamaktadır. Gerçekleştirilen bir çalışmada, Çekin (2013) tarafından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin çokkültürlü eğitime yönelik tutumlarının analiz edilmesi amaçlanmıştır. Bu araştırmada elde edilen bulgulara göre, cinsiyet değişkeninin öğretmenlerin çokkültürlü eğitime yönelik tutumları üzerinde anlamlı bir fark yaratmadığı, buna karşın görev kademesi, eğitim durumu, mezuniyet ve kıdem değişkenlerinin anlamlı farklılaşmalar oluşturduğu tespit edilmiştir.

Coşkun (2012) tarafından İlahiyat Fakültesi ile Eğitim Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Eğitimi Bölümü öğrencilerinin çok kültürlü eğitime yönelik tutumlarının belirlenmesi ve karşılaştırılması amacıyla bir başka araştırma yapılmıştır. Bu çalışmada ölçme aracı olarak Yazıcı, Başol, ve Toprak (2009) tarafından geliştirilen *Öğretmenlerin Çok Kültürlü Tutum*

Ölçeği kullanılmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilerin çok kültürlü eğitime yönelik tutumlarının olumlu olduğu, tutum düzeylerinin cinsiyet, ailenin ekonomik düzeyi, anne babanın eğitim düzeyleri, bölüme girilen ÖSS puanı, en son ağırlıklı genel not ortalamasının yanı sıra, öğrenim görülen eğitim kurumunun türüne ve öğrencilerin yaşantılarının geçtiği yerin niteliğine göre anlamlı şekilde farklılaşmadığı gözlenmiştir. Elde edilen bu bulguları sunduktan sonra Coşkun (2012, s. 41), aynı evren üzerinde bu konuya ilişkin farklı ölçekler uygulanıp sonuçların karşılaştırılmasını önermektedir. Bu bakımdan araştırmamız farklı bir ölçme aracının kullanılarak benzer bir gruptan veri toplanmasıyla bulgularının karşılaştırmaya imkan vermesi bakımından önemlidir.

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin çokkültürlülük algılarının hangi düzeyde olduğunu incelemektir. Ayrıca cinsiyet, yaş, sınıf, anne ve baba eğitim durumu, yaşamının büyük çoğunluğunu geçirdiği yer (köy, ilçe, il vb.), çokkültürlülük ya da kültürlerarası eğitim ile ilgili bir ders alıp almadığı, farklı kültürden bir arkadaşının olup olmaması, üniversiteden önce yaşadığı il ve bölge gibi değişkenler bakımından ölçek puanlarının farklılık gösterip göstermediği araştırılmıştır.

YÖNTEM

Araştırmanın Modeli

Araştırmanın amacına uygun olan bir yaklaşım olarak betimsel nitelikli tarama modeli benimsenmiştir. Nicel araştırma yaklaşımlarından biri olan betimsel nitelikli tarama modelinde geçmişte ya da halen var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemek amaçlanır.[1]

Veri Toplama Aracı

Bu çalışmada veri toplama aracı olarak Ayaz (2016) tarafından geliştirilen *Çokkültürlülük Algı Ölçeğ*i kullanılmıştır. Ayaz (2016)'ın çalışmasında toplam 25 maddeden oluşan ölçeğin geçerlik güvenirlik katsayısı olan Cronbach Alpha değeri .942, Spearman-Brown korelasyon değeri .882 ve Guttman Split-Half değeri .882 olarak bulunmuştur.

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Necmettin Erbakan Üniversitesi A. Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi öğrencileri oluşturmaktadır. Evreni temsilen 467 öğrenciye, 2016-2017 öğretim yılı bahar döneminde "Çokkültürlülük Algısı Ölçeği" uygulanmıştır.

Araştırmanıza katılan öğrencilerin çoğunu kız öğrenciler (%68.3; n=319) oluşturmakta olup, erkek öğrenciler (%31.7; n=148) örneklemin yaklaşık üçte birini oluşturmaktadır. Bu durum ilahiyat fakültesinde kız öğrencilerin çoğunlukta olmalarının örneklem dağılımına da yansımasının bir sonucudur.

[1] (Karasar, 2010, s. s. 77)

Verilerin Analizi

Araştırma kapsamında elde edilen verilerin analizinde SPSS 15.0 paket veri analiz programı kullanılmış olup, yüzde, frekans, bağımsız gruplar t testi ve tek yönlü varyans analizi ANOVA yapılmıştır. Verilerin çözümlenmesinde .05 anlamlılık düzeyi olarak kabul edilmiştir.

Ölçekten elde edilen ortalama puanlardan 1.00-1.79 arasında olan puanlar *çok düşük*, 1.80-2.59 arasında olan puanlar *düşük*, 2.60-3.39 arasında olan puanlar *orta*, 3.40-4.19 arasında olan puanlar *yüksek* ve 4.20-5.00 arasında olan puanlar *çok yüksek* olarak yorumlanmıştır.

BULGULAR

Necmettin Erbakan Üniversitesi A.Keleşoğlu İlahiyat Fakültesinde okumakta olan öğrencilerin, çokkültürlülük algılarının ne düzeyde olduğu, bunun cinsiyet, yaş, sınıf, anne eğitim durumu, baba eğitim durumu, yaşamının büyük çoğunluğunu geçirdiği yer (köy, kasaba, ilçe, il, büyükşehir) gibi değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığının belirlenmeye çalışıldığı bu bölümde, elde edilen verilerin istatistiki olarak çözümlenmesiyle ulaşılan bulgulara ve yorumlara yer verilmiştir.

Araştırmaya katılan öğrencilerin ölçekten aldıkları puanların ortalaması 4.167 olarak bulunmuştur. Bu sonuca göre ilahiyat fakültesi öğrencilerinin çokkültürlülük konusunda *yüksek* düzeyde olumlu bir tutuma sahip olduklarını söylemek mümkündür.

Coşkun (2012) tarafından gerçekleştirilen ve İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile DKAB bölümü öğrencilerinin çokkültürlü eğitime yönelik tutumlarının incelenmesini amaçlayan çalışmada öğretmen adaylarının çok kültürlü eğitime yönelik olumlu bir tutum içerisinde oldukları ($\bar{X}$=3.8) tespit edilmiştir. Araştırmamızdan elde edilen bulgular da söz konusu araştırmanın bulguları ile örtüşmektedir.

Kız öğrenciler ve erkek öğrencilerin ortalama puanları arasında anlamlı bir farklılığın olup olmadığına ilişkin yapılan t testi sonuçları Tablo 2.de verilmiştir.

Tablo 1. Cinsiyete göre çokkültürlülük algısı bağımsız gruplar t testi sonuçları

Değişken	Alt	N	$\bar{X}$	SS	t	P
Cinsiyet	Kız	31	4.2	.40	3.625	.000*
	Erkek	14	4.0	.48		

* p< .05

Tablo 1'e göre ilahiyat fakültesi öğrencilerinin çokkültürlülük algılarında cinsiyete göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık vardır. Kız öğrencilerin ortalama puanı ($\bar{X}$=4.216) *çok yüksek* düzeyde çokkültürlülük tutumuna

sahip olduklarını gösterirken, erkek öğrencilerin ortalama puanları ($\bar{X}$=4.061) *yüksek* düzeyde çokkültürlülük tutumuna sahip olduklarını göstermektedir. Tabloda da görüldüğü gibi kız öğrenciler daha yüksek puana sahiptir.

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin çokkültürlülük tutumlarında sınıfa göre farklılığın olup olmadığını test etmek üzere yapılan tek yönlü varyans analizi ANOVA sonuçları Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2. Sınıfa göre çokkültürlülük algısı ANOVA testi sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı fark
Gruplar arası	1.910	3	.637	3.407	.018*	1-2
Gruplar içi	86.513	463	.187			
Toplam	88.423	466				

* p< .05

Tablo 2 incelendiğinde sınıf bakımından öğrencilerin ölçek puanlarının farklılaştığı görülmektedir. Bu farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek üzere Sheffe testi yapılmış ve anlamlı farklılığın 2. sınıf öğrencileri ($\bar{X}$=4.261) lehine olduğu, 1. sınıf öğrencilerinin ($\bar{X}$=4.075) daha düşük ortalamaya sahip olduğu gözlenmiştir.

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin çokkültürlülük tutumlarında yaşa, bölüm değişkenine (İlahiyat, İDKAB), yaşamının büyük çoğunluğunun geçtiği yerleşim birimine (köy, kasaba, ilçe, il, büyükşehir), üniversiteden önce yaşadıkları bölgeye, anne ve baba eğitim durumuna, çokkültürlülük ya da kültürlerarası eğitimle ilgili ders alma durumuna ve farklı kültürden bir arkadaşının olup olmamasına göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Araştırmamızın bulguları Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerle sınırlı olmak üzere;

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin çokkültürlülüğe ilişkin tutumları yüksek düzeydedir ($\bar{X}$=4.167). Çalışmamıza katılan öğrencilerinin çokkültürlülük tutumları cinsiyete göre anlamlı farklılık göstermektedir (t=3.625, p<0.001). Bu anlamlı farklılık kız öğrenciler lehine olup, kız öğrencilerin ortalama puanı ($\bar{X}$=4.216) *çok yüksek* düzeyde çokkültürlülük tutumuna sahip olduklarını gösterirken, erkek öğrencilerin ortalama puanları ($\bar{X}$=4.061) *yüksek* düzeyde çokkültürlülük tutumuna sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Yaş değişkenine göre öğrencilerin çokkültürlülük tutumları arasında anlamlı bir farklılık yoktur. Sınıf bakımından öğrencilerin çokkültürlülük tutumu istatistiksel olarak farklılık göstermekte olup (F=3.407, p<0.05) bu farklılığın 2. sınıf öğrencileri ($\bar{X}$=4.261) ile 1. sınıf

öğrencileri ($\overline{X}$=4.075) arasında 2. sınıf öğrencileri lehine olduğu tespit edilmiştir. İlahiyat programında okuyan öğrenciler ile İDKAB bölümünde okuyan öğrencilerin puanları arasında anlamlı farklılık yoktur (t=-671, p>0.05). Öğrencilerin tutumları yaşamlarının büyük çoğunluğunu geçirdikleri yerleşim birimine (köy, kasaba, ilçe, il, büyükşehir) göre, üniversiteden önce yaşadıkları bölgeye göre, anne ve baba eğitim durumuna göre, çokkültürlülük ya da kültürler arası eğitimle ilgili bir ders alıp almama durumuna göre ve farklı bir kültürden arkadaşının olup olmamasına göre farklılaşmamaktadır.

Benzer çalışmaların farklı üniversitelerde de yapılması önerilebilir. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin çokkültürlülük tutumundaki farklılığa etki eden unsurları tespit etmek üzere daha detaylı araştırmalar yapılmalı, ihtiyaç halinde nitel araştırma yaklaşımının benimsendiği çalışmalar gerçekleştirilmelidir. Bunun yanı sıra dindarlık ile çokkültürlülük arasındaki ilişkinin incelendiği çalışmalar gibi ilişkisel tarama modelinde yürütülen araştırmalar yapılabilir. Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin çokkültürlülüğe yönelik tutumlarını tespit etmek üzere bir çalışma yürütülebilir. Daha kozmopolit bir yapının olduğu bölgedeki okullar ile daha homojen bir sosyal yapıya sahip okullarda görev yapan öğretmenlerin ve öğrencilerin çokkültürlülük tutumları karşılaştırılabilir. 1. sınıf öğrencileri ile 2. sınıf öğrencileri arasında çokkültürlülük tutumu olumlu anlamda gelişme göstermiş olmasına karşın 3. ve 4. sınıfların ortalama puanlarında bir farklılık görülmemektedir. Dinin bu konudaki yorumunu toplumsal barışa ve uzlaşıya hizmet edecek tarzda öğrencilere öğretmek üzere, çokkültürlülük bağlamında verilen derslere en azından seçmeli olarak yer verilebilir, mevcut dersler çeşitlendirilebilir. Çokkültürlülükle ilgili bir ders alan öğrenciler ile almayan öğrencilerin puanları farklılaşmadığına göre bu derslerin yeterince başarılı olamamasının sebepleri araştırılarak gerekli düzenlemeler yapılmalıdır. İlahiyat fakültesi öğrencileri ile diğer fakülte öğrencilerinin çokkültürlülük tutumlarını karşılaştıracak çalışmalar yapılabilir.

KAYNAKÇA

Altaş, Nurullah. (2003). Çokkültürlülük ve Din Eğitimi. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

Ayaz, Mehmet Fatih. (2016). Çokkültülülük Algı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, 15(57), 463-471.

Çekin, Abdulkadir. (2013). Multiculturalism and Religious Education: an Analysis Within The Scope of The Attitudes of Religious Culture and Moral Knowledge Teachers About Multicultural Education. Turkish Studies, 8(12), 241-248.

Coşkun, Mehmet Kamil. (2012). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Çok Kültürlü Eğitime Yönelik Tutumları (İlahiyat-Eğitim Dkab

Karşılaştırması). Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 34, 33-44.

Karasar, Niyazi. (2010). Bilimsel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

Malik, Mohammad Manzoor, & Kayadibi, Saim. (2011). Religion and Global Peace: The Instrumentality of Religion. Birey ve Toplum, 1(2), 149-160.

Race, Richard. (2011). Multiculturalism and Education. London: Continuum International Publishing.

Yazıcı, Sedat, Başol, Gülşah, & Toprak, Güleç. (2009). Öğretmenlerin Çokkültürlü Eğitim Tutumları: Bir Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması. Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi(37), 229-242.

ÇOK KÜLTÜRLÜ TOPLUMLARDA SOSYAL DAVRANIŞ EĞİTİMİ

Yrd. Doç.Dr. Sümeyra BİLECİK

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

sumeyrabilecik@aksaray.edu.tr

PROSOCİAL BEHAVİOR EDUCATİON İN MULTİCULTURAL SOCİTİES

Prosocial behavior is defined as behavior that benefits other people. Whatever the reasons and intentions behind it, are exhibited in society and include all kinds of behaviors that are beneficial as a result. Thus prosocial behaviors can affect many areas of life from interpersonal communication to academic success. Therefore prosocial behavior that will help people be accepted in society, to prevent the exclusion must be taught since her/his childhood.

Learning of prosocial behavior is done consciously and deliberately with cognitive and behavioral approach as well as it might be done by observation and uncontrolled way. Children are able to learn many prosocial behavior by stimulation and follow somebody's lead in society. It is considered that this situation will make it difficult to learn social behaviors in multicultural socities while it is easy to learn in homogeneous one. Because child comes across different values system and observe people who behave according this values. Moreover, these difference behavior opposite to each other even though the purpose be same.

This study aims to show what kind of principles can be met in education when the difficulties encountered in learning differences through observing the child's social behaviors in multicultural societies. For this purpose, studies about multicultural education and prosocial behavior education in multicultural societies has been investigated by scanning literature. The result of this study is hoped to find answer to "What is the nature of prosocial behavior education in multicultural societies?"

1. Giriş

Başkasının yararına olan her türlü davranış olarak kısaca tanımı verilen sosyal davranış, ardında yatan neden ve niyet ne olursa olsun toplum içinde sergilenip, sonucu faydalı olan her türlü davranışı kapsamaktadır. Dolayısıyla sosyal davranışlar bireyin kişiler arası iletişiminden akademik

başarısına kadar hayatın pek çok alanını etkileyebilen bir kapsayıcılığa sahiptir. Bu nedenle sosyal bir varlık olan insana toplumda kabul görecek, dışlanmayı engelleyecek davranışlar bebeklik çağından itibaren öğretilmelidir.

Sosyal davranışların öğrenilmesi bilişsel ve davranışsal yaklaşımlarla bilinçli ve kasıtlı olarak yapılabildiği gibi gözlem yoluyla ve kontrolsüz olarak da gerçekleşebilmektedir. Çocuk birçok sosyal davranışı ayrı bir eğitime tabi tutulmadan toplum içerisinde yaşayarak, davranışları deneyerek ve rol model alarak öğrenmektedir. Bu durumun birbirine benzer kültürlerde ya da nispeten homojen toplumlarda sosyal davranışların kazandırılmasını kolaylaştırırken birbirinden farklı etnisiteye, ırka, dine ve kültüre sahip olan insanlardan oluşan çok kültürlü toplumlarda sosyal davranışların öğrenilmesini zorlaştıracağı düşünülmektedir. Çünkü çocuk toplumda birbirinden farklı değerler sistemine ve bu değerler sistemine göre davranış gösteren bireylere rastlamaktadır. Üstelik bu farklılıklar bazen, amaç başkasına yararlı olmak bile olsa, birbirine zıt davranışların sergilenmesine bile neden olabilmektedir.

Bu çalışmayla çok kültürlü toplumlarda farklılıkların çocuğun sosyal davranışları gözlem yoluyla öğrenmesinde karşılaşılan zorluğun eğitimde ne tür ilkelerle aşılabildiğini ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda çok kültürlü eğitim ve sosyal davranış eğitimine yönelik çalışmalar literatür tarama yöntemiyle incelenmiştir. Yapılan çalışmanın sonucunda çok kültürlü toplumlarda sosyal davranış eğitiminin mahiyeti nedir sorusuna cevap bulacağı ümit edilmektedir.

2. Sosyal Davranış Kavramı

Sosyal davranış kavramı, psikoloji, sosyoloji, eğitim gibi pek çok disiplinin ilgi alanına giren bir kavram olduğundan literatürde birçok tanıma rastlanmaktadır. Ancak farklı disiplinlerin hemen hemen hepsinde sosyal davranış kavramı, olumlu sosyal davranışları betimleyici nitelikte tanımlanmıştır.

Sosyal davranış konusunu eğitim ve psikoloji açısından ele alan çalışmalarda kabul görmüş tanımlardan biri Staub'a aittir. Staub sosyal davranışı, "basitçe, diğer insanların yararına olan davranışlardır" şeklinde tanımlamıştır (Staub, 1978, s. 2). Sosyal davranışa ilişkin diğer tanımlarda da diğer insanların yararına olma özelliği korunmuştur. Eisenberg ve Fabes (1998) bu özelliğin yanında, tanıma, gönüllü davranışlar ifadesini eklemiştir. Thelamour (2013) ise sosyal davranışları gönüllü ve kasıtlı olarak, baskı altında ve rastgele olmaksızın gösterilen başkasının yararına olan davranışlar olarak tanımlamıştır.

Sosyal davranış tanımlarında, davranışın neden ve sonuçlarının da dikkate alındığını göz önünde bulunduran tanım biçimlerine rastlanmaktadır. Neden ve sonuçları bakımından ele alındığında sosyal davranış; başkasına fayda sağlama düşüncesinden hareketle, başkasının yararına olan davranış, çevreden olumlu pekiştireç almakla sonuçlanan

davranıştır şeklinde tanımlanmıştır (Kelly, 1982). Eisenberg ve Mussen (1997) sosyal davranışların başkasına fayda vermesi bakımından ortak bir sonuca ulaştırsa da ardındaki nedenlerin değişebileceğine dikkat çekmektedirler. Örneğin; ödül- pekiştireç elde etme, diğer insanların nezdinde sempatik, iyi niyetli görünme gibi sosyal davranışı ortaya çıkaran temel motivasyonun değişebileceğini ileri sürmektedirler.

Sosyal davranışı neden gösterildiği noktasından hareketle açıklayan çalışmalarda, sosyal davranış gösterilmesinin odağında, İngilizce karşılığı 'alturism' olan Türkçe'ye özgecilik şeklinde tercüme edebileceğimiz ve İslam kültüründe diğerkâmlık olarak adlandırılan değerin olması gerektiğini belirtmektedirler (Eisenberg ve arkadaşları-2013, Karadağ ve Mutafçılar-2009, Yıldız ve arkadaşları-2012, Eisenberg ve Mussen-1997, Thelamour-2013). Sosyal davranışın temel nedeni olarak gösterilen bu kavram ise kişinin kendi ihtiyaçlarını gözetmeksizin başkasının ihtiyaçlarını öncelemesi, başkasının yararı için fedakârlıkta bulunması yani başkasının yararını kendi yararına tercih etmesi şeklinde tanımlanabilir (Sancaklı, 2006). Thelamour (2013) söz konusu kavramı, başkalarının çıkar ve mutluluğunu dikkate alarak özveride ve fedakârlıkta bulunmak biçiminde tanımlamıştır. Söz konusu kavramın anlamından yola çıkarak sosyal davranışın temelinde bencilce düşünceler olmadığı sonucuna varılabilir. Ancak Eisenberg ve Mussen (1997) bu konuda diğerlerinden farklı olarak olumlu sosyal davranışların ardında bireylerin kendine saygı duygusunu arttırmak ya da kendilerini içsel ve ruhi bir tatminle ödüllendirmek için de sergilenebileceğini iddia etmektedirler. Bu durumda sosyal davranışın nedenleri oldukça öznel olduğundan ve tespit edilemeyeceğinden, bireyin sosyal davranışı niçin gösterdiği konusunda net bir sonuca ulaşılamaz.

Diğerkâmca düşünce ve eğilimlerin yanında, bireyi olumlu sosyal davranışlar göstermeye iten ya da sosyal davranışa neden olarak gösterilebilecek bir diğer değer de empatidir (Thelamour, 2013). Çünkü duygusal bir empatiyle bir başkasının ne hissettiğini anlamanın kişiyi onun faydasına olan davranışı göstermeye itebileceği düşünülmektedir. Staub (1978) da sosyal davranışı açıklarken kişinin başkasının faydasına olan davranışlar göstermesinin ancak onun karşısındakinin duygularını, ihtiyaçlarını ve arzularını bilmesiyle mümkün olduğunu belirterek empatinin sosyal davranışlarda önemli bir unsur olduğunu ifade etmiştir.

Sosyal davranışlar hangi neden ve niyetle gösterilmiş olursa olsun başkasının yararıyla sonuçlanması açısından literatürdeki tüm tanımlarda uzlaşılan bir nokta olduğu görülmektedir. Tanımlarda buna ilaveten, farklı beklentilerle gerçekleştirilebilme, gönüllü olma, kasıtlı ve istendik yönde olma ve topluma uyumu kolaylaştırma gibi olumlu sosyal davranışın niteliklerine yer verildiği tespit edilmiştir.

3. Sosyal Davranış Eğitimi

Sosyal davranışlar hangi neden ve niyetle gösterilmiş olursa olsun başkasının yararıyla sonuçlandığından bu davranışlar toplumun uyumlu

işleyişine katkı sağlamaktadır. (Yağmurlu, Sanson ve Köymen, 2005). Crick (1997), bu tür davranışları yardım etme, insanlara iyi davranma, paylaşma, empatik ve nazik olmak gibi örnekler üzerinden betimlemiştir. Ayrıca sosyal davranışlar bireysel ilişkilerin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesinde de oldukça önem arz ettiğinden kişinin ruhsal sağlığını da etkilemektedir. Özellikle çocuklukta gösterilen olumsuz sosyal davranışlar, akranlar tarafından reddedilme, akademik başarıda gerileme şeklindeki geri bildirimlere sebep olmakta bu durum da yetişkinlikte psikolojik ve davranışsal problemlere yol açmakta, sosyal alanlarda şiddet, psikopatoloji ve suça eğilim gibi ciddi rahatsızlıklar olarak belirebilmektedir (Çetin, Bilbay ve Kaymak, 2003). Bu nedenle sosyal davranışların kazandırılması, eğitimde önemli bir yere sahiptir.

Sosyal davranış, sosyal gelişimle paralel doğrultuda kazanılmaktadır. Sosyal gelişim teorilerine bakıldığında, sosyal gelişimin bebeklik döneminde başlayarak yetişkinliğe kadar sürdüğü görülmektedir. Sosyal gelişim ve sosyal davranış yalnızca doğuştan getirilen özelliklere bağlı değildir. Yani sosyal davranışın, hem doğal hem de öğretilebilir bir yönü bulunmaktadır (Flanagan, 1999). Sosyal gelişim dönemlerinde kazanılması beklenen yeterlilikler doğrultusunda eğitim verildiğinde bireyin sosyal davranışlarda bulunmasının kolaylaşacağı düşünülmektedir.

Sosyal davranış eğitiminin hangi temeller üzerinde, hangi yaklaşımla ve nasıl yapılacağına dair ise farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bu yaklaşımları hareket noktaları itibariyle bilişsel yaklaşımlar, davranışçı yaklaşımlar ve sosyal öğrenme yaklaşımı şeklinde sınıflandırmak mümkündür.

Bilişsel yaklaşımın temel düşüncesi, bireyin sosyal davranışları gösterebilmesi için bu davranışları ve bunlar ardındaki ahlaki ilke ve değerleri bilmesi gerektiğidir. Çünkü çocuk sergileyeceği davranışları yalnızca gözlem yoluyla öğrenemeyebilir. Bazı konular hakkında bilgi sahibi olması da gerekir. Sosyal davranışların neler olduğu, hangi davranışın niçin yapılması gerektiği gibi konularda bilgiyi sunan şey ise ahlaki ilke ve değerlerdir. Ahlak ve değerlerin bilişsel yaklaşımla öğretilmesinde değer aktarma ve değer geliştirme yaklaşımlarından söz edilebilir. Değer aktarma yaklaşımında değer telkini yöntemi ile bireyin bir takım evrensel doğruları kabul etmesi beklenir. Bu yaklaşıma ait bu yöntemde çocukların kazanması beklenen davranışlar doğrudan telkin edilir. Anne baba ya da öğretmen çocuğa neyin doğru neyin yanlış olduğunu sözlü olarak ifade eder. Ancak bu yöntem, kendi değerlerini oluşturma ve kendi tercihlerini yaşama istediğinde olan ergenler için pek uygun görünmemektedir (Aydın ve Gürler, 2012).

Değer geliştirme yaklaşımında ise ahlaki muhakeme, değer analizi ve değer açıklama yöntemleriyle ahlaki ilkelerin bilişsel yollarla kazandırılmasından bahsedilebilir. Ahlaki muhakeme yönteminde çocuğa, gerçek hayatta karşılaşabilme ihtimali olan çeşitli ahlaki ikilemler sunularak çocuktan böyle bir ikilemle karşılaştığında ne yapacağı ve nedenlerini

açıklaması istenir. Böylece ahlaki kriterlerini gerekçelendirmeyi öğrenmiş olacaktır (Kaymakcan ve Meydan, 2014).

Değer analizi yaklaşımında belirli bir değer sorunu seçilerek bu sorun hakkında bilgi toplama, bilgilerin doğruluğunu değerlendirme, bilgi ve kanıtlar içerisinden olası sonuçları belirleyerek birini seçme adımları izlenerek çocuğun problemli sosyal davranışları çözüme kavuşturması için mantıksal düşünmesi sağlanmaktadır (Aydın ve Gürler, 2012).

Bilişsel yaklaşıma ait diğer bir yöntem de değer açıklama/değer belirginleştirme şeklinde adlandırılan yaklaşımdır. Bu yöntemde çocuk öncelikli olarak ahlaki ilke ve değerler arasından özgürce seçimler yaparak her alternatifin üzerinde düşünerek değerlendirir. Ödüllendirme adı verilen ikinci basamakta neyin kabul görüp ödüllendirildiğini ve kendisi için neyin önemli olduğunu düşünerek sosyal ortamlarda seçtiği değerleri sunması beklenir. Hareket aşamasında ise çocukların seçtikleri değerlere göre davranması konusunda cesaretlendirilmesi beklenir. Bu son basamakla çocuk sosyal ortamlarda denediği davranışlardan kabul görmeyenlerden uzaklaşıp yeni değerler seçme yoluna gidecek, böylelikle kendine ait ahlaki ilke ve değerleri toplumsal konumunu da görerek tercih edebilecektir (Aydın ve Gürler, 2012, Kaymakcan ve Meydan, 2014).

Bilişsel yaklaşımlarla değerlerin ve buna bağlı olarak sosyal davranışların öğretilmesi konusu değerlendirildiğinde çocuğun sosyal değer ve davranışları bilişsel olarak temellendirebileceği söylenebilir. Ancak bilişsel olarak edinilmiş kazanımların davranışa dönüşüp dönüşmeyeceği konusu net değildir. Zira bahsedilen yöntemlerde davranışı kontrol eden unsurlara rastlanmamaktadır.

Davranışçı yaklaşım sosyal davranışların yalnızca bilişsel kazanımlarla uygulamaya konulmayacağı konusundaki eksikliği koşullanma ilkeleriyle tamamlamaya çalışır. Klasik koşullanmadan duygu ve davranışların eğitiminde de faydalanabileceğine dair araştırma Aronfreed ve Paskal (1965; Akt. Staub, 1979) tarafından yapılmıştır. İki aşamadan oluşan bu araştırmanın ilk aşamasında ortamda kırmızı ışık yandığında güzel bir ses verilmiş ve kadın araştırmacı çocuklara sarılmıştır. Böylelikle sarılma davranışı, güzel ses ile güzel duygular uyandırmakla bağdaştırılmıştır. İkinci aşamada biri şeker diğeri kırmızı ışık üreten iki kol ortama yerleştirilmiştir. Çocuklar kırmızı ışığa koşullandığı için bu kollardan kırmızı ışık üreteni tercih ettikleri görülmüştür. Sarılma davranışı, güzel ses ve kırmızı ışık arasında güzel sesin uyandırdığı keyif veren duygularla koşullanma gerçekleşmiştir. Bu araştırmanın sonucu, olumlu duygular, olumlu davranışlarla koşullanarak sosyal davranışların öğretimi sağlanabilir şeklinde genellenebilir. Edimsel koşullanma ile sosyal davranışların öğretilmesine ise Azrin ve Lindsley'in (1956) araştırması örnek olabilir. Bu araştırmada 7-12 yaş arasındaki 20 çocuk yaş ve cinsiyetlerine göre ikişer kişilik on gruba bölünerek, çocukların ancak iş birliği yaparak ödül olan şekere erişebilecekleri bir sistem kurulmuş, kırmızı ışık yandıktan sonra üç

delikten birine 4 saniye içerisinde mili yerleştirmeleri şartıyla ödüle ulaşabilecekleri söylenmiştir. Böylelikle çocukların ödül kazanmak için işbirliği yaptıkları gözlenmiştir. Araştırma sosyal davranışlara genellendiğinde, olumlu davranışların tekrarlanması ödül ve pekiştireç, olumsuz davranışların yapılması halinde ise ceza uygulanarak öğretilebileceği sonucuna ulaşılabilir.

Koşullanmadan sosyal davranış eğitiminde faydalanılırken belirli noktalara dikkat etmek gerekmektedir. Olumlu davranışlar için verilecek pekiştireçlerin çocuğun yaşına, ilgi ve beklentilerine uygun olması, ödül ve cezanın uygulanmasında tutarlı olunması buna örnek gösterilebilir. Ayrıca istenmeyen sosyal davranışların anne, baba ya da öğretmenin verdiği tepkiler nedeniyle koşullanma oluşturularak öğrenilebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Örneğin; arkadaşlarına fiziksel şiddet uygulayan çocuk için olumlu cümleler sarf edildiğinde çocuk bu davranışı da tekrar edebilir. Böyle bir durumda, başka bir zaman aynı davranışın cezalandırılması fayda vermeyecektir.

Sosyal davranışların öğrenilmesinde etkili diğer bir yaklaşım ise sosyal öğrenmedir. İnsanların birbirinden öğrenebileceği olgusuna dikkat çeken ilk isim John Dewey'dir. Dewey, bireyin sosyal etkileşimler sonucu düşüncelerini ve davranışlarını paylaşarak kendine has belleğini oluşturduğunu belirtmiştir. Sosyal öğrenme ile ilgili bir diğer kuramcı olan Vygotsky, potansiyel gelişim alanı kavramını kullanarak öğrenmenin sosyal ortamlarda gerçekleştiğini iddia etmiştir. Sosyal öğrenme kuramını geliştirerek günümüzde sosyal öğrenme deyince akla gelen isimlerden biri Bandura'dır. Bandura, davranışçı yaklaşımı doğal ortamda olanları temsil etmemesi, yeni tepkileri dikkate almaması, sadece uyarıcıya verilen tepkiyi dikkate alırken gerçek tepkiyi göz ardı etmesi yönüyle eleştirmiştir. Sosyal öğrenme kuramını da bu eleştiriler ışığında üç önemli temel üzerine inşa etmiştir. Gözlem sonucunda kazanılmış davranışlar hemen gösterilmeyebilir, öğrenme her zaman pekiştireçle ilişkili değildir, insan uyarıcıya tepki veren pasif bir organizma olarak görülemez. Sosyal öğrenmede temel faktör bireyin başkalarını gözlemleyerek onu taklit etmesidir. Ayrıca her öğrenme bireyin kendi tecrübesiyle olmaz. Başkalarının bilgi ve deneyimlerinden faydalanarak dolaylı yaşantılar yoluyla da öğrenme gerçekleşir (Korkmaz, 2005).

Sosyal öğrenme modeli sosyal davranış eğitimi için oldukça önem arz etmektedir. Çünkü sosyal davranışların pek çoğu toplum içerisinde sergilendiğinden gözlem yoluyla öğrenildiği söylenebilir. Model alma yoluyla öğrenme, çocuğun çevresindeki insanları gözlemleyerek onun davranış biçimlerini benimsemesi ya da kendisini bir başkasıyla özdeşleştirmesiyle oluşmaktadır. Bir davranışın model alınıp alınmayacağına ya da gözlemleyerek öğrenmenin gerçekleşmesine bireyin başkalarının yaptığı davranışlar sonucunda elde ettiği şeylerin iyi ya da kötü oluşuyla değerlendirilmesi sonucunda karar verilir (Aydın ve Gürler, 2012).

Sosyal öğrenme diğer öğretim biçimlerine göre kısmen daha kontrolsüzdür. Çünkü çocuğun, anne baba, akran ya da öğretmeni gözlemleyerek onun davranış biçimlerinin doğruluğunu muhakeme etmeden de benimseyebilir. Bu yüzden çocuğun yakın çevresini oluşturan kişilerin, davranışlarının çocuklar tarafından taklit edilebileceği düşüncesiyle hareket etmelidir. Bu durumda sosyal davranışların öğrenilmesinde, aile, akran ve okul çevresinin ve toplumun değer yargılarının, sosyal kabullerinin etkili olduğu söylenebilir. Buradan hareketle daha heterojen toplumlarda sosyal kuralların öğrenilmesinin çok kültürlü, çok dinli toplumlara kıyasla daha kolay olacağı düşünülmektedir. Burada çok kültürlü toplumlarda ortak bir kültürel değer ya da normlar bütününden ve bunlara bağlı olarak oluşan sosyal davranış kalıplarından bahsedilemeyeceğine göre çok kültürlü toplumlarda sosyal davranış eğitimi nasıl yapılmaktadır sorusu gündeme gelmektedir.

4. Çok Kültürlü Toplumlarda Sosyal Davranış Eğitimi

Sosyal davranışların oluşmasında ve gelişmesinde pek çok husus etkili olmaktadır. Bunlar kişisel ve toplumsal özellikler olmak üzere iki grupta toplanabilir. Kişisel etkiler yaş, cinsiyet ve özgecilik gibi davranış biçimlerinden oluşmaktadır. Sosyal çevre ve toplumsal özellikler de sosyal davranışların oluşması ve gelişmesinde önemli bir etkiye sahiptir.

Sosyal davranışların öğrenilmesinde gözlem yoluyla öğrenmeler oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu durumda çok kültürlü toplumlarda çocukların sosyal davranışları öğrenirken kültürden kaynaklanan farklılıklara uyum sağlaması diğer yandan da kendi kimliğinin ayırt edici özelliklerini koruması konusu gündeme gelmektedir (Özmen, 2012). Bu konu çocukların topluma uyumunda sosyal davranışlar arasındaki farklılıkları algılama ve kendi kültüründen gelen davranış kalıpları ve normlarla evrensel davranışları yahut farklı kültürlere has sosyal davranış kurallarını ayırt etmesini sağlamakla çözülebilir gibi görünmektedir.

Kültürlerarası toplumsallaşma kavramı yukarıda izah edilen anlamı içerdiği gibi aynı zamanda çok kültürlü toplumlarda kişinin kendi kimliğinin de oluşturulması ve ortaya çıkarılmasını ifade eder (Nohl, 2009). Buna göre kültürlerarası toplumsallaşma sayesinde herhangi bir sosyokültürel davranışın toplum içerisinde asimile olması engellendiği gibi uyum sorunlarının yaşanmasının da önüne geçilmiş olmaktadır.

Nohl (2009), Almanya'daki Türk gençlerle yaptığı araştırmasında gençlerin toplumsallaşma sürecinde karakteristik özellikleri olduğunu ortaya koymuştur. Bu araştırmaya katılan gençler hem Türk hem Alman okullarına gitmişlerdir ve yaşları 22-26 arasında değişen bu katılımcılar kendilerini her iki kimliğe de eşit uzaklıkta hissettiklerini belirtmişlerdir. Türk kültürüne ait bazı özellikleri halen koruduklarını ancak Alman kültüründe farklılaşan bazı davranışları da normal karşıladıklarını toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerinden namus kavramıyla örneklemişlerdir. Araştırmaya katılan gençlerden birinin Alman kız arkadaşı, kıyafet

seçiminde özgür olması gerektiğini vurgularken kendisinin kıskançlık nedeniyle kız arkadaşına bakan Almanlarla tartıştığını anlatmış ancak aynı durumla karşılaşan bir Alman'ın bu tür durumlara tepki göstermeyeceğini ifade etmiştir. Burada üzerinde durulan sosyo kültürel davranış farkını açıklarken Türkçe namus kavramını tercih etmiş ancak bunu Alman kız arkadaşına tercüme ederken kıskançlık kelimesiyle telaffuz etmiştir. Bu durum namus ve kıskançlık kelimelerini ihtiva eden davranış biçimlerinin farklılaştığının kavramsal alana da yansıdığının bir göstergesi kabul edilebilir. Örneklenmiş durum, her ne kadar katılımcı kendi tepkilerini kontrol etmekte güçlük çekse de kültürlerarası davranış biçimlerinde ve değerlerinde farklılıklar olabileceğinin bilişsel düzeyde kabullenildiği bir durumu yansıtmaktadır. Söz konusu durum bilişsel düzeyin ötesine geçip davranışa dönüştüğünde çok kültürlü toplumlarda bireylerin saygı, hoşgörü ve barış içerisinde yaşamalarına katkı sağlayacak bir tutum örneği olabilecektir. Tüm bu becerilerin kazandırılmasında toplumun küçük bir örneği olan ve hayatın kendisi olarak nitelendirilen okulun önemli bir yeri olduğunu söylemek mümkündür. Çok kültürlü toplumların kültür, normlar ve dinlerden kaynaklanan sosyal davranış farklılıklarını anlayarak toplumsal birliğin sağlanmasının yolu okullarda verilen sosyal davranış eğitiminden geçmektedir.

Yukarıda belirtildiği üzere çok kültürlü sosyal davranış eğitimi farklı etnik gruplardan, ırk ve dinlerden insanların bir arada uyum içerisinde yaşamasını kolaylaştırmak adına doğmuş ve sosyal davranış eğitimi için belirli ilkeler tespit edilmiştir. Bu ilkeler doğrultusunda geliştirilen programlarla sosyal davranışa yönelik problemler ve uyum problemlerinin üstesinden gelinebileceği düşünülmektedir.

Roer-Strier ve Rosenthal (2001) hem toplumdaki sosyal davranış farklıklarının hem de çok kültürlülüğün doğuşundaki etkenlerden biri olan göç konusuna odaklanarak göçmen ailelerin ve çocukların topluma uyum ve sosyal davranışları noktasında sorunlara sebep olan hususları açıklamıştır. Onlara göre ailelerin çocuk yetiştirme biçimleri kendi kültürel köklerinden etkilenmekte ve böylelikle çocukların sosyalleşme alanları ve sosyalleşme biçimleri farklılık göstermektedir. Bunda etkili olan diğer bir husus da göç sonucunda değişen sosyokültürel farklılıkların sosyalleşme hedeflerini etkilemesidir. Bu durumda çocuklar içinde bulundukları toplumun davranışları ile ailenin davranışları arasında bir ikilem yaşamaktadırlar. Bu nedenle onların uyumunu sağlayacak bir eğitim biçimine ihtiyaç vardır. Singh (1995) ise bu kültürel farklılıkların asimile edilmeden demokratik değerlerin kazandırılmasıyla korunacağını ve sosyal davranış farklılıklarının toplumsal sorunlara yol açmayacağını belirtmektedir. Bununla birlikte zaten hiçbir kültürel grup içerisinde bireyler kültürel davranışların hepsini tek bir biçimde uygulamazlar. Toplumlar heterojen olsa dahi süreç içerisinde sosyal davranışlar değişikliğe uğramaktadır. Bu yüzden çok kültürlü toplumlarda sosyal davranışların zaman içinde değişiklik göstermesi yadsınamaz.

Flanagan (1999) da bireylerin sosyalleşmesinde ailenin ve kültürün birlikte etki ettiğini ifade etmektedir. Ona göre sosyalleşme ile kültürleme birbiriyle aynı düzlemde ilerlemektedir. Dolayısıyla sosyalleşmenin ve sosyal davranışların kültüre göre ve o kültür içinde yetişmiş ebeveynlerin çocuk yetiştirme biçimlerine göre farklılık göstermesi de doğal karşılanmalıdır. Ancak Flanagan bu farklılıklarla birlikte ortak sosyal davranışların da varlığını göz önünde bulundurmak gerektiğini belirtmektedir. Ona göre etik denilen ortak ahlaki ilkeler çerçevesinde gösterilen sosyal davranışlar arasında herhangi bir farklılık yoktur. Mevcut sosyal davranışlar arasındaki farklılıklar ise geleceğin farklı toplumlarını oluşturacağı şeklinde yorumlanmalıdır. Flanagan'ın konu hakkındaki yorumlarına bakıldığında çok kültürlü toplumlarda da insanlar evrensel ahlak yasaları doğrultusunda ortak davranışlarda birleşmektedirler. Ortak sosyal davranışların ortaya çıkmaması hali de geleceğin toplumunda yeni bir kültürün ve çeşitli sosyal davranışların görülebileceği ile yorumlanarak toplumsal ayrımcılık, dışlanma gibi olumsuz tutumlar içerisine girilmemelidir.

Ginsberg ve Wlodkowski'ye göre (2009) ise sosyal davranışlardaki farklılıkların tolere edilmesi ve toplumda birliğin sağlanması için öğrencilerin önce kendilerini tanımlamaları önem kazanmaktadır. Böylelikle kültürler kişiselleştirilebilir. Kültürel değer ve davranış biçimlerinin kişiselleştirilmesi farklılıkları anlayışla karşılamak için birincil şart olarak görülebilir. Bunun için sınıfta farklı perspektiflerin geliştirilmesine imkân sağlayacak ortamların hazırlanması gerekir. Bu ortamların hazırlanmasında öğretmenlerin dikkat etmesi gereken bazı esaslar belirlenmiştir. Bunlardan biri sınıf normlarının açık olup olmadığıdır. Yani toplumdaki alternatif değerlerin anlaşılmasındaki yeterliliktir. Sınıf ortamında bireyin hangi değerlere sahip olursa olsun kendini ifade edebilmesi ve buna zemin olacak ortamın sağlanması gerekir. Böylelikle farklı sosyal davranışların altında yatan değerler sistemi anlaşılacak ve yadırganmayacaktır. Öğretmenin üzerinde düşünmesi gereken diğer bir konu kendi alanı içerisindeki değerlerin öğrencilerin kafasının karıştırıp karıştırmadığını ya da onları rahatsız edip etmediğini yoklamaktır. Bu yoklama sayesinde öğrencilerin alternatif perspektifleri anlamasına da yardımcı olunacaktır. Değerlerin yanında derste kullanılan örneklerin, benzetmelerin ya da illüstrasyonların öğrencilerin anlam dünyalarına saygılı olup olmadığının düşünülmesi gerekmektedir. Öğretmen kendi deneyimlerinden yola çıkarak kullandığı bir örneğin ardından diğer öğrencilerden de örnekler isteyerek farklı deneyimlere sahip öğrencilerin kendilerini ifade etmelerine yardımcı olabilir. Öğretmenin sorması gereken diğer bir soru da öğrencilerin kendi yaşam biçimlerine ve ilgilerine göre etkili ve yaratıcı bir eğitimi gerçekleştirip gerçekleştiremediğidir. Öğretilen konular ya da seçilen örnekler çocuğun günlük hayatından uzaklaştıkça öğrenmesi güçleşecektir. Bu yüzden davranışların ve değerlerin çocuğun hayatına uygun olması beklenir. Davranışların öğrenilmesinde sözlü iletişim kadar sözsüz iletişim

de önemlidir. Öğretmen, kültürler arası ya da çok kültürlü perspektifle sözsüz iletişimin farkındalığını da sorgulamalıdır. Bazı hareketler, jest ve mimikler toplumlara ya da kültürlere göre farklı anlamlar ifade edebilmektedir. Bu yüzden öğretmen sınıfta kullandığı beden dilinde de farklılıkları gözetmelidir. Ginsberg ve Wlodkowski (2009)'nin ortaya koyduğu ilkelere bakıldığında sosyal davranışlar arası farklılıkların ayrışmaya yol açmaması ve saygının geliştirilmesi için sosyal davranışların altında yatan temel değerlerin anlaşılmasının hedeflendiği görülmektedir.

Çoğulcu ve demokratik toplumların oluşmasında birliğin sağlanması ve çatışmaların önüne geçilmesi adına eğitimin gerekliliği üzerinde duran Banks vd. (2001) de yapılması gerekenleri özetlerken sosyal beceriler ve sosyal davranışlar üzerinde durmuşlardır. Onlara göre dikkat edilmesi gereken 12 ilke, öğretmenin öğrenmesi, öğrencinin öğrenmesi, guruplar arası ilişkiler, okul yönetimi ve değerlendirme olarak beş grup altında toplanarak incelenmiştir. Bunlardan ilki olan öğretmenin öğrenmesinde öğretmenin dikkat etmesi gereken temel şey, farklı etnisitiye sahip sosyal sınıfların davranış biçimlerindeki farklılığın temeli olan tarih, kültür ve kültürel etkileşim biçimleri hakkında bilgi sahibi olmaktır. Ayrıca profesyonel olarak geliştirilmiş programlar etnik grupların karmaşık yapısını anlamaya yardımcı olacak ve öğrenci davranışlarını etkileyebilecek nitelikte olmalıdır. Okul, öğrencilere yalnızca tarihi bilgileri aktaran bir kurum değil toplumun gerçeklerini yansıtan bir anlayışla hizmet vermelidir. Bu bağlamda öğrencilerin birbirlerini okul dışında da tanıyıp anlayabilecekleri spor aktiviteleri, akademik klüpler gibi sosyal etkinlikler düzenlemelidir. Böylelikle öğrencilerin sosyal becerileri de gelişecektir. Bu etkinliklerde etnik, ırk vb. türlerden farklı grupları oluşturan öğrencilerin iletişimi de sağlanmalıdır. Ancak bunu yaparken öğrencilerin gruplar arası iletişimde ihtiyaç duyacakları sosyal becerileri kazanmış olmasına dikkat etmelidir. Bu beceriler problem çözme, diyalog, saygı gibi becerilerdir. Öğrenciler, bütün gruplarca paylaşılan, yardımseverlik, merhamet, barış ve eşitlik gibi değerleri öğrenmelidir. Böylece davranış biçimlerinde farklılıklar görülse de evrensel bazı değerler alt yapısına sahip olunduğu fark edilecektir. Toplumda insanların birbirlerine karşı önyargılarından kaynaklanan korku, kaygı gibi duyguların yok edilmesine çalışılmalıdır. Bu da yine öğrencilerin birbirini tanıması ve anlamasıyla mümkün olacaktır. Son olarak okullar bu etkinliklere imkân tanıyacak şekilde yapılanmalı ve öğretmenler çok kültürlü duyarlılık ve hassasiyet ile bunu uygulamaya geçirebilecek bilişsel ve sosyal donanıma sahip bireyler olmalıdır. Banks vd. (2001) çok kültürlü toplumlarda sosyal davranışlar arasındaki farklılıkların sorunlara sebebiyet vermemesi için öğretmen, öğrenci, program ve okul yönetimi unsurlarını birlikte düşünerek her birine çeşitli görevler düştüğünü ortaya koymaktadır. Ancak tüm bu unsurların ortak noktası öğrencilerin farklılıkların altında yatan nedenleri bilişsel olarak kavramaları, sosyal davranış farklılıklarının bir takım değerlerden kaynaklandığını keşfetmeleridir. Ancak eğitim yalnızca bilişsel kazanımlarla

sınırlandırılmamıştır. Gruplar arası ilişkilerin kurulması için ders içi ve ders dışı çeşitli etkinliklerle öğrencilerin kazandıkları sosyal becerileri sergilemesi ya da davranış farklılıkları karşısında takınacakları tutumu aktif bir biçimde göstermeleri de hedeflenmiştir.

Sonuç

Sosyal davranışlar, ortak amaçlarla gösterilmiş olsa bile etnisite, din, ırk ve kültürden etkilenmektedir. Çünkü bu unsurlar bireylerin çocuk yetiştirme biçimleri üzerinde etkili olmakta bu da sosyalleşme alanları ve sosyal davranış şekillerinde farklılığa neden olmaktadır.

Çok kültürlü toplumlarda sosyal davranış eğitimiyle bireylerin kendi kültür ve kimliklerin koparak bir asimilasyona tabi olmaması beklenirken aynı zamanda davranış farklılıklarının sebep olacağı uyumsuzluk ve çatışmaların da önüne geçmek hedeflenmektedir. Bu amaç doğrultusunda, öğrencilere bazı teorik bilgilerin dışında toplum gerçeklerinden yola çıkarak sınıfta ve toplumda farklılıklara rağmen bir arada olmanın öğretilmesine gayret edilmektedir. Sınıf içerisinde hiçbir öğrencinin davranışlarından dolayı ötekileştirilmemesi için sosyal davranış farklılıklarının altında yatan değerler bilişsel olarak öğrenciye kazandırılmaktadır. Ayrıca farlılıklarla birlikte paylaşma, yardımlaşma, sevgi, saygı gibi ortak evrensel değerler üzerinde durulmaktadır.

Demokratik bir toplum yapısına kavuşmanın ve birbirini anlamanın en etkili yolunun birbirini tanımaktan geçtiği düşünülerek öğrencilerin birbirlerini tanımasına imkân verecek sınıf ortamı ve programlar tasarlanmaktadır. Bu programların uygulanmasında ise hem sınıf içi hem sınıf dışı bireysel ve grup içi etkinliklere yer verilmektedir. Böylelikle öğrencilerin birbirine karşı anlayış, hoşgörü ve saygı geliştirmesi de sağlanmakta, farklı sosyal davranışların dışlanmaya sebebiyet vermeden algılanmasına katkıda bulunulmaktadır.

Kaynakça

Aydın, M. Z. ve Gürler, Ş. (2012). Okulda Değerler Eğitimi. Ankara: Nobel Yayınları.

Azrin, N. H. ve Lindsley, O. R. (1956) "The Reinforcement of Cooperation Between Children." The Journal of Abnormal and Social Psychology. 52(1). 100-102.

Banks, J. A., Cookson, P., Gay, G., Hawley, W. D., Irvine, J. J., Nieto, S., ve Stephan, W. G. (2001). "Diversity Within Unity: Essential Principles for Teaching and Learning in a Multicultural Society. Phi Delta Kappan, 83(3), 196-203.

Crick, N. (1997). "Engagement in Gender Normative Versus Nonnormative Forms of Aggression: Links to Social-Psychological Adjustment." Developmental Psychology. (33). 610–617.

Çetin, F., Bilbay, A. ve Kaymak, D. (2003). Araştırmadan Uygulamaya Çocuklarda Sosyal Beceriler. İstanbul: Epsilon Yayınevi.

Eisenberg, N. ve Fabes, R.A. (1998). “Prosocial Development”. (Ed. Nancy Eisenberg). Handbook of Child Psychology, Vol. 3: Social, Emotional, and Personality Development, (5. Baskı ss. 701-778 içinde). New York: John Wiley.

Eisenberg, N. ve Mussen, P. (1997). The Roots of Prosocial Behavior in Children. Cambridge: Cambridge University Press.

Eisenberg, N., Wolchik, S., Goldberg, L., Engel, I. (2013). “Parental Values, Reinforcement and Young Children Prosocial Behavior: A Longitudinal Study”. The Journal of Genetic Psychology, 153 (1). 19-36.

Flanagan, C. (1999). Early Socialisation. Londra: Routledge.

Ginsberg, M. B. ve Wlodkowski, R. J. (2009). Diversity & Motivation Culturally Responsive Teaching in College. San Francisco: Jossey- Bass.

Karadağ, E. ve Mutafçılar, I. (2009). “Prososyal Davranış Ekseninde Özgecilik Üzerine Teorik Bir Çözümleme.” Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi. S. 8. 41-69.

Kaymakcan, R. ve Meydan, H. (2014). Ahlak, Değerler ve Eğitimi. İstanbul: Dem Yayınları.

Korkmaz, İ. (2005). “Sosyal Öğrenme Kuramı.” (Ed. Binnur Yeşilyaprak). Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi, (ss. 199-222 içinde). Ankara: PegemA Yayıncılık.

Nohl, A. M. (2009). Kültürlerarası Pedagoji. (Çev. Nazlı Somel). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Özmen, N. (2012). Çok kültürlü Toplumlarda Sosyal Entegrasyon ve Din. İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Roer-Strier, D., & Rosenthal, M. K. (2001). Socialization in Changing Cultural Contexts: A Search for Images of the “Adaptive Adult”. Social Work, 46(3), 215-228.

Sancaklı, S. (2006). “Hz. Peygamberin Erdemli İnsan Yetiştirme Bağlamında İsâr (Diğerkamlık) Kavramına Verdiği Önem.” Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırmalar Dergisi. (17). 29-56.

Staub, E. (1978). Positive Social Behavior and Morality Social and Personal Influences. Londra: Academic Press.

Singh, B. R. (1995). Shared Values, Particular Values and Education for a Multicultural Society. Educational Review, 47(1), 11-24.

Thelamour, B. (2013). Preschoolers’ Prosocial Behaviors After Peer Conflict: An Examination of Teacher Socialization, Peer Homophily and Friendship. Michigan: Michigan Üniversitesi Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Yağmurlu, B. Sanson, A. ve Köymen, S.B. (2005). “Ebeveynlerin ve Çocuk Mizacının Olumlu Sosyal Davranış Gelişimine Etkileri: Zihin Kuramının Belirleyici Rolü.” Türk Psikoloji Dergisi. 20 (55). 1-20.

Yıldız, S., Boz, İ ve Yıldırım, B. F. (2012). "Kişilik Tipi ile Olumlu Sosyal Davranış Arasındaki İlişki: Marmara Üniversitesi Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma." Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi. 26 (1). 215-233.

EXPLAINING PEACEFUL COEXISTENCE AND CONFLICT IN ISLAMIC SCRIPTURE IN THE LIGHT OF NATURE VS NURTURE DEBATE

Prof Abdin CHANDE

Adelphi University

chande@adelphi.edu

ABSTRACT

Modern scholars, drawing on both ethology (animal behavior) and sociobiology, have explained conflict (the absence of peace) and aggression that results from it, as being influenced or shaped by either biological (genetic) or environmental factors. This has important implications on whether peaceful co-existence or its exact opposite (aggression) is the general norm in human society. The purpose of this paper, therefore, is to examine what the Islamic scripture has to say on this hotly debated subject of nature versus nurture. More specifically, does the Qur'an see human aggression as being genetically ("fitra-lly") pre-determined or as being a consequence of human action through the exercise of autonomous human agency? This is an important question to answer given the widespread conflict that exists in modern-day society and the urgent need that people feel to work out compromises and forge peaceful co-existence with one another as the only means for our human survival.

Introduction

War: biology versus environment

Modern scholars have been intrigued by the question of whether war (the propensity for violence) is learned behavior and the product of the socialization process that encourages people to be either aggressive or peaceful towards one another or whether it is a biological drive and part of our human make up. There are first those who argue that war is a social practice that we learn and are coerced to engage in by others who have authority over us. This means that war is not an instinctual drive comparable to the need to eat food or have sex and can therefore be avoided. Other scholars disagree and assert that war is genetically derived and is part of our human nature. For instance, both Sigmund Freud and William James (James 2015; Zeretsky, 2015)) asserted that human beings

have some deep-seated aggressive instincts/drives that unless checked or suppressed could lead to or have disastrous consequences. Accordingly, James recommends that society should re-direct the energies of its young people into peaceful outlets or activities such as working on certain outdoor projects that do not involve destroying life or property. Similarly, Freud, focusing on the unconscious drives related to the existence of the life and death instincts, holds that the life instinct continually counters the death instinct and by so doing diverts attention and aggression outside the self. The aggressive drive that is thereby released during this process must be channeled into peaceful activities to avoid harmful aggressive behavior that could lead to war and destruction.

For ethnologists (those who study human behavior) such as Dart (Dart 1953) and Robert Ardrey (Ardery 1961; Weidman 2011) and Lionel Tiger (Tiger 1997) human beings are seen as "biologically and genetically wired for hunting" in the pursuit of game. This has been elaborated upon by others to mean that humans have evolved or descended from their Australopithecus africanus ancestry of a killer ape who was a meat eater as evidenced by fractured skeletal remains (Dart 1953). This is disputed by scholars (Hart and Sussman 2005) such as Richard Leakey (Leakey 1994) who think that such puncture is the outcome of compression of bones over a long period of time. Similarly, Konrad Lorenz (Lorenz 1966) sees aggression not as being random or non-specific but as happening when animals or even humans defend their territory against intruders. He considers man as the only species quite apart from rats (not true, as pointed out by other scholars, as several species such as ants (Wilson 1990) also do this) that can slaughter or conduct mass killings of its own kind (Adams 1990; Holway 2005)

A significant a number of ethnologists see aggression as an instinctual drive that has been passed on from generation to generation and developed in the first place to ensure the survival of the species individually and as a collectivity. Aggression as such is not so disastrous within simpler societies and it is when modern weapons that kill large numbers of people are produced that healthy competition between societies suddenly turns deadly with even genocidal consequences.

Yet, to argue (as some have done) that humans lack inhibiting mechanisms to counter aggression overlooks the fact that humans are also capable of exercizing compassion. If chimpanzees can make up by kissing, hugging, vocalizing and grooming as individuals and as groups so can humans who also make up individually and as communities when they sign treaties of peace and non-aggression. Is the human emotion (Young 1963) of compassion (which encompasses kindness, sympathy and empathy) derived from instinct and can be passed on from generation coupled with non-instinctual mechanisms such as morality, ethics, religion and societal taboos and prohibitions the way civilized society makes up for and attempts to minimize the aggressive side of humanity? How far can these inhibitory

mechanisms go to counter the negative destructive tendencies that are encouraged by the amassing weapons of mass destruction that can be deployed on land, sea and air? Some scholars believe that aggression, though inborn, often but not always needs an external stimulus to activate it (Anthony Storr 1968) and when that is absent man will find ways to invent a stimulus that functions as the trigger for setting war into motion.

The point of agreement among many scholars who believe either that aggression is rooted in biology or in environmental factors is that we are not doomed by our genetic inheritance to make costly mistakes but by own choices or decisions we make to pursue peaceful or violent ways of dealing with each other. Our territorial instincts (psychologically or physiologically determined) to preserve our security and to maintain our status-related identity are said to be at the center of our interactions with one another. Moreover, that humans will look for stimulation from the external environment to keep themselves busy, entertained and in a state of competition with each other accounts for why F.H. Knight (Dolfsma 2013: 454) noted that: "What people really want is trouble, and if they do not have enough of it, they will create it artificially, the institution of sport being proof." It is by fulfilling the needs of security, rank-status and stimulation that violence and competition are expressed, for instance, by soldiers seeking glory for defending their country and by doing so thereby gaining rank with promotion.

The ethological argument extrapolates disputed evidence from the behavior of Chimpanzees (one species) to generalize about the behavior of humans (another species) who have a propensity for committing violence. This assumes that humans (as it is claimed by some) have the instinct for aggression that they share with chimpanzees. But this does not sufficiently account for human behavior being learned and for human reason being deployed to work out solutions to some difficult human problems. Moreover, humans and chimps do not necessarily react the same way when exposed to a similar situation. For instance, crowding leads animals to engage in fatal struggles for dominance and for survival within a specific environment; yet, for human beings it is socio-economic factors of inequality, deprivation etc combined with crowding that contribute to the outbreak of crime and aggressive behavior and not simply living in a particular overpopulated neighbourhood (Scott 1975). Moreover, even the alleged propensity for aggression among chimpanzees is challenged by some scholars (Goodall 1986) who consider them to be quite peaceful. The same is true of the hunters and gatherers such as the Inuit/Eskimo of Canada (Scott 1975: 132) and the Twa/Mbwiti of Central Africa who are generally more peaceful than their sedentarized neighbours who live in centralized state-run societies. But beyond that all human culture in societies at different levels of socio-economic development is complex and displays moral, ethical, kinship and other rules that are patterns of behavior that they all have in common.

Sociobiologists such as Wilson (Wilson 1975) contend that cooperation and altruism are innate traits as is aggressive behavior that together contribute to genetic fitness. The need to maintain territorial balance, defend one's young etc for survival explains the prevalence of aggression and warfare in every society from that of the foragers to that of the modern-military industrial complex. Nevertheless, the aggressive trait (not instinct) develops only in certain environments which accounts for why not all societies are violent prone. Therefore, there are particular conditions imposed by the environment that bring out this aggression and hostility.

Anthropologists criticize Edward Wilson for privileging genetic factors over environmental influences thereby implying that, for instance, altruism may have a genetic basis instead of environmental factors being the main drive for both altruism and aggression (Montagu 1951). For them it is common environmental influences in humans that produce common forms of social behavior such as gift giving, marriage bonds, athletics, funeral rites etc. In other words, if war and aggression were genetically determined then people would be fighting all the time and some people or societies would not be pacifistic. Moreover, violence can be modified or channeled into other outlets such as sports etc. More importantly, it was after the onset of the neolithic revolution that (according to anthropologists such as Richard Leakey—Time Magazine 1977) competition for resources among agricultural-pastoral communities (as a result of changing economic and political circumstances) led to group hostilities developing (Montagu 1976). With large scale political organization and taxation system in place military institutions were necessary to maintain the socio-political order within and without these militaristic agrarian societies.

Where then are peaceful societies to be found and what accounts for the minimal presence or relative absence of inter-collective violence? Peaceful societies include the Semai (Malaysia), Siriono (Bolivia), Mbuti (DRC/Congo), Khoisan (Kung Kalahari), Copper Inuit (northern Canada), Walbiri aborigines of Australia, Arapesh of New Guinea and Tahitians. They are all egalitarian small-scale societies with no hierarchical social order among its members for whom (lacking economic surplus) cooperation and reciprocity are the norm. While most are hunters and gatherers a few such as the Tahitians practice some cultivation. They lack centralized political authority and a military organization to coerce labor for economic and political purposes. Moreover, scarcity of resources encourages cooperation and discourages a culture of violence (Fabbro 1978).

This, however, does not mean that violent is totally absent from all hunter and gatherer societies. Yet, even where it exists low-level warfare, according to Gwynne Dyer (Dyer 1985), is not about slaughter or seizing territory but about ritual expression by underemployed hunters. Quincy Wright's study of 633 simple communities (Quincy in Cashman 2014: 36) confirms these findings that egalitarian hunters and gatherers and low-level farmers do not commit destructive violence of the type found among highly

advanced herding and farming societies among whom war and violence were known (Quincy 1935; 1942 ch 2).

What we have noted above about advanced agrarian societies with major urban centers does not sufficiently explain why according to Werner Levi (Levi 1960; 1981) we still find many pacifists in such war-like societies and that everywhere young men are drafted into military service without their consent (cf **Gutiérrez 2014)** . Moreover, once in the army they have to be indoctrinated to become killers and some never pull the trigger.

In the light of the above, one cannot help but conclude that individual and group aggressiveness is believed to be mostly learned from one's social environment. For instance, scholars such as Albert Bandura (Bandura, 1973; 1963) argue that the way one is socialized, for instance, being raised in a home where corporal punishment is used or where children are abused or contexts in which aggression is permitted and is reinforced by prevailing cultural attitudes, popular/mass culture, competing norms of subcultures, conceptions of who the heroes are and so on will influence children's behavior in adult life. So, if aggression is learned it can also be unlearned by changing cultural and environmental factors (Bandura 1969).

By contrast, those who emphasize biology are less optimistic about the possibility of doing away with warfare since they consider aggression to have genetic or instinctual basis. Does this mean that there is little we can do to change our situation? Proponents of the "human nurture" argument believe that peaceful coexistence is possible if we are socialized differently and if a social environment is created that encourages us to cooperate with (not compete with) one another. This requires institutional reforms being set in place to eliminate socio-economic factors of inequality, deprivation and so on that contribute to aggressive behavior.

Islam on aggression versus peaceful co-existence in the context of nature vs nurture debate

What has been presented thus far has been the problem that theories and empirical studies of aggression face when they adopt the nature versus nurture approach. It is an inadequate and reductive approach that is continually in need of revision. For instance, while genetic factors are important, they do not necessarily specify outcomes in purely deterministic ways (Lowentien 2000: 23). Similarly, the approach that emphasizes social environmental factors (nurture) does not necessarily exclude some aspects of environmental determinism. The way forward is to account for both biology and environmental factors.

In light of the above discussion, the second part of this essay focusses on the Islamic or Qur'anic explanation for the human propensity for either good or evil and whether this is a product of biology or environment. The place to start with this investigation is to look into the stated purpose for which humans were created. According to the Qur'an, God created man (the human species) from humble, earthly origins but destined him/her to play a

major role among created beings by virtue of his/her being endowed with free will. This free will is to be used for the purpose of obeying and serving God. For this reason the Qur'an does not burden man with the doctrine of inborn original sin that is the lot of the fallen man (Genesis 3: 1-24). Rather, from the Qur'anic point of view, God is capable of forgiving (7: 23) without the need for carrying out a human or divine sacrifice to erase the collective sins of the human race. Accordingly, as the Qur'an teaches, since God forgave the sins of the first primordial pair (Adam and Eve), humans are born in a natural state (al-fitra) of submission to God. Based on this understanding, true repentance from trespasses/human mistakes is the key to returning a person to their pristine sinless state. According to Muslim theology, mankind's chief failing is pride and rebellion. In their pride, humans attempt to partner themselves with God and thereby undermine the unity of God who has no partners or associates. Thus, in the Islamic faith, pride is a serious shortcoming whereas Islam/peace/submission to Him is the default state of virtue for which humans should aim.

To assist in the realization of this virtuous living, God has inspired man with ilham (inspiration) to know and recognize good and true from false. Nevertheless, in keeping with the exercise of free will that man has been endowed with, he has to struggle with his inner inclinations (interiorized dimension of dealing with the world) that are influenced by the ego (nafs) or Satanic whisperings. Precisely for this reason, human aggression falls into the category of externalized evil especially if its target is the oppression of others or the creation of mischief on the earth. More interestingly, the existence of corruption or evil in the world are seen within the Qur'anic perspective as opportunities for introspection and repentance. Furthermore, in the Qur'an God is said to be on the side of those who do good, speak out against evil and avoid quietism. In other words, God has given man the moral agency to act in good or bad ways. It is up to him/her to make his/her choices.

From the Qur'anic worldview, every act of human induced suffering involves three parties: God, the oppressor and the oppressed. The oppressor is responsible for their act—for instance, the Qur'an asks for what sin the female infant was buried alive in pre-Islamic Arabia (81: 8). Similarly, the Qur'an refers to God taking the covenant with the Jewish people who later violated its terms as mentioned in the following verses: (2: 84-85): "Do not shed each other's blood or evict one another from your homes…Then you are those who kill one another…and Allah is not unaware of what you do."

The Qur'an also recognizes the human tendency to abuse political and military power when it mentions that kings when they enter a city they bring about destruction and make the noblest of its people low (27: 34). Moreover, the Qur'an teaches that the wealthy and those in power generally tend to abuse their power to oppress those under their control whom they hold in contempt as was the case of the Pharaohs who claimed to be gods. Similarly, the Qur'an also mentions that humans make tools out of iron for

useful purposes (57: 25) but also (in the case of armor or protective garment) in order to protect against inter-human violence (21: 80).

The human propensity for being peaceful or aggressive has its genesis in the very appearance of man on earth. For instance, in the creation drama it is narrated that (Qur'an: 2: 30-33) the angels asked God why He wanted to create humans who would spread mischief and shed blood. God responds by telling them that He knew what they did not know (of His divine plan). Similarly, in the story of Adam's progeny (5: 27-31) we learn about the consequences of the exercize of free will with a negative/tragic outcome. His two sons presented a sacrifice--it was accepted of one (the sincere peace-loving one) but not of the other (the jealous one) who resorted to killing his brother. We see clearly here the exercise of freewill that can have positive or negative consequences.

The human psyche (nafs): is it inclined to good or evil?

The first question to answer is: are human beings born with aggressive tendencies and are they wired by their biology to be violent-prone? The Qur'an approaches this question differently; first, it asserts that the human fitra or natural disposition is to be at peace with oneself and to acknowledge one's Lord. This fitra may sometimes not come through as humans are heedless and quite forgetful. This is the reason why human beings are in a continuous struggle (jihad an-nafs) with/against their nafs/lower self that whispers evil thoughts to them. This is similar in some superficial ways but not identical to the Freudian tripartite psychic structure consisting of the following traits: the id (primitive, impulsive), superego (moral conscience) and ego (that which mediates between the two). In the Qur'anic scheme of psyche or personality development there are similarly internal struggles to overcome the whisperings of the lower self (an-nafs al-ʾammārah) in order to ascend to higher levels of first (an-nafs al-lawwāma) and then (an-nafs al-muṭmaʾinnah).

The Qur'an teaches that anyone whose nafs/self/psyche is governed by this higher an-nafs al-muṭmaʾinnah (the self that is at peace with itself) has achieved a state of God-centeredness. This is the exact opposite of the self-centeredness of the lowest an-nafs al-ʾammārah that characterizes individuals who are bound to commit acts of mischief on earth. Accordingly, such people should not be placed in positions of authority. The Qur'an explicitly calls on Muslims (to make sure they perform their duty of enjoining what is good and forbidding what is evil) to be on guard against such arrogant, self-centered power-hungry individuals who create mischief on earth.

Man's fate is shaped by the following: habits of repeated acts/practices; environment in which he lives and the influences derived from it; his own nafs/self (Qur'an: 50: 16--And indeed We have created man, and We know what his own self whispers to him. And We are nearer to him than his jugular vein); and satanic inclinations. While we have choices to make in

what we do we also have guidance to aid us in making the right choices. We have the choice to select between the right way and the wrong way. Choosing the wrong way means that one's nafs/self has been overtaken by carnal/material desires that hardly recognized any moral limits. This is an-nafs al-'ammārah (the evil commanding self) which displays selfishness, arrogance, anger, impatience, oppression of others and so on. At this first level such a nafs succumbs to negative influences and acquires bad habits such as ingratitude, hardness of the heart etc that the prophets had been sent to warn people about.

When we follow the right way and are steered away from the path of evil by, for instance, someone in our family, a teacher, a friend, and so on we can ascend to the second level, that of an-nafs al-lawwāma (the blaming self). At this level the nafs or soul is pulled out of the dark prison of the ego to see the light of conscience so that our previous state of arrogance, stinginess, envy, ingratitude, blindness to blessings, hypocrisy and so on will be replaced by various degrees of humility, gratitude, kindness and love of others. It is then that one becomes aware of the consequences of their actions and can distinguish right from wrong, and have a sense of nadm (regret for wrongs committed). Yet, this does not mean that they will not succumb to wrong-doing as old habits are difficult to break. While they will follow the religious obligations that religious practitioners are commanded to observe they are not immune to the danger of assuming the attitude of self-rightiousness. They will also still be subject to the whisperings of satan and the temptations of the world. In other words, the nafs is in a state of flux at this stage which is a prelude to purification of the soul to yet another higher state.

The following stages include developing a sense of renunciation (zuhd) of worldly cravings and ambitions (it requires discipline and expends a lot of effort not to slide back) to an-nafs al-muṭma'innah (the secure self) that gains maturity as it develops intimacy and love for Allah. The true attributes of the self (as the heart becomes polished) begin to manifest the true attributes as the scales begin to fall away. As the secure/ an-nafs al-muṭma'innah ascends to its Lord at the time of death it attains the state of an-nafs ar-raḍīyyah (the contended self: Qur'an 89: 28), the self that is pleased with its Lord and the Lord is pleased with it. This is the self that has achieved certainty (see Mostafa, 7 Stations of the Nafs; Ghazali, **Ihya' `Ulum al-Din**).

Islamic models of peaceful figures

The heroes and role models of Islam such as Abraham, Luqman and others are presented as peaceful figures in the Qur'an. Guided by their example, the Qur'an asks believers to enter into peaceful agreements with other communities (Qur'an 2: 208), including the strategic peace treaty of Hudaybiya (48: 27) whose terms initially seemed to favor the Meccans. Moreover, in order to ensure that peace and stability are maintained, the

Qur'an provides a set of precepts, laws and regulations by which society should be governed. In other words, the sacred text delineates broad general principles or rules relating to, for instance, trade/economy, governance, family relations, social behavior etc that are essential for promoting peace and order in society. To this end, it provides rules even for war which, though is recommended as a last resort, can be justified (in terms of waging it) based on proper authority, a just cause and right intentions. The war itself, however, has its rules, including proportionality (to minimize casualties), the need to distinguish between combatants and non-combatants, and the necessity to bring a war to an end (once its objectives have been achieved) with removal of harm or oppression and possibly holding trials if required.

Recognizing the propensity among humans to commit acts of aggression and the danger of inter-group conflict and war, the Qur'an has developed as a matter of fact the ethics of war to govern Muslim conduct during such situations. The objectives of war are laid out in the following Qur'an verses: (2: 190): "Fight in the cause of Allah those who have fought you but do not transgress;" and (4:75): "Why should you not fight in God's cause and for those oppressed men, women, and children who cry out, 'Lord, rescue us from this town whose people are oppressors! By your grace, give us a protector and helper'." These verses demarcate a mid-point in the struggle of the early Muslim community that suffered discrimination and persecution as the Arabs of Mecca expressed resistance to Muhammad's message.

Clearly Islam emerged out of the struggle of Muhammad's prophetic ministry in a society gripped in the cycle of violence that could rage for years. Lest we forget, the state of war was the norm and endemic in this part of the world. Muhammad was peaceful by temperament and preferred peaceful resolution. Even his battles in the latter part of his prophetic career had small casualties. Moreover, he prohibited unnecessary killing of non-combatants, women and children or destroying crops or sources of water necessary for survival.

The first twelve years of his prophetic life in Makka were characterized by pacifism. In fact, in the Meccan phase of his life Muslims are told (for all intents and purposes) to turn the other cheek and bear patiently the persecutions. After the exodus to Madina, however, permission is given to fight against the Meccans who had driven them out of the town and continued to make their lives difficult. As the Qur'an put it, Muslims had been expelled from their homes in Makka for no other reason than the fact that they said Allah was their Lord.

In Madina where the first Muslim community (umma) was established Muslims are asked to fight with their goods and their lives. This ushered in teachings on martyrdom that called for laying down one's life for others. Yet, Muslims were commanded to fight in the way of Allah only those who fought them but were forbidden to initiate aggression. In other words, Islamic

struggle was to be a reactive or defensive struggle (jihad) with clear objectives, the survival of the early Muslim community (Beck 2004). The Muslims were only too aware that had they lost the battle of the Trench (in which Madinans were besieged from every side by Maccans and their allies) they would have been slaughtered or enslaved. Yet, not long after that Muhammad accepted what to his followers seemed at first to be humiliating terms of the peace of Hudaybiya (48: 27) that favored the Meccan side. What they did not realize at the time, however, was that Meccan acceptance of Muslims as treaty partners constituted a turning point in the fortunes of Muslims. Two years later, with freedom to preach and continuing numbers of Arab tribesmen converting to Islam, Muslims retook Makka (after it violated the terms of the treaty) without a fight and with a victorious Muhammad marching into his home town and announcing an amnesty for all Makkans.

In Islam peace is envisaged both in this life as well as in the next. To achieve peace in this life, one has to live a life of submission/peacefulness (Islam) to God by observing the five pillars and other teachings and be a model of a good human being. That is how one establishes discipline in one's personal and social life. The purpose of life, as stated in the Qur'an, is not simply the accumulation of wealth, power, influence (which have their challenges) but to be at peace with oneself, at peace with one's family, neighbor and the community at large, and finally at peace with God to whom we have to account for our actions in this life in the hereafter. Those who are righteous in this life will be welcomed in the next life with the greeting of "Peace/salaam is a Word spoken by a Merciful God" (Qur'an: 36: 58). Similarly, the Muslim greeting in this life (as-Salaam Alaykum—Peace be upon you) is identical with the greeting of the denizens of paradise in the next life.

In conclusion we can say that the Qur'an doe not consider human aggression to be genetically ("fitra-lly") pre-determined or a consequence of original sin. Any aggression is a consequence of human action through the exercise of autonomous human agency. In other words, humans have the capacity to do good just as they can do evil. The default position is that of peace/submission (Islam) and humans working out compromises and forging peaceful co-existence with one another as the only means for our human survival.

References

Adams, ES. 1990. "Boundary disputes in the territorial ant Azteca trigona: effects of asymmetries in colony size." *Animal Behavior* 39:321- 28.

Afsarrudin, Asma. 2013. *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Ardrey, Robert.1961. *African Genesis: A Personal Investigation Into the Animal Origins and Nature of Man*. New York: Atheneum Books.

Ardrey, Robert. 1966. *The Territorial Imperative*. New York: Atheneum.

Bandura, A. 1973. *Aggression: A Social Learning Analysis*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Bandura, A. & Walters, R. 1963. *Social Learning and Personality Development*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Bandura, A. 1969. *Principles of Behavior Modification*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Cashman, Greg. 2014. *What Causes War?: An Introduction to Theories of International Conflict*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers

Dart, Raymond Arthur. 1953. "The Predatory Transition from Ape to Man." *International Anthropological and Linguistic Review* 1, 4: 201-217.

Dolfsma, Wilfred and Kesting, Stefan., eds. 2013. *Interdisciplinary Economics: Kenneth E. Boulding's Engagement in the Sciences*. New York: Routledge.

Dyer, Gwynne. 1985; 2004. *War*: The *Lethal Custom*. New York: Carroll & Graf: 71- 79.

Fabbro, David. 1978. "Peaceful Societies: An Introduction," *Journal of Peace Research*, vol. 15, 1: 67-83.

Ghazali, (translation of some parts of) Ihya' `Ulum al-Din Accessed 7/10/2017 http://www.sunnah.org/tasawwuf/jihad002.html

Goodall, Jane. 1986. *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior* Boston: Bellknap Press of the Harvard University Press.

Gutiérrez, Edward. October 8, 2014. "Between Acceptance and Refusal – Soldiers Attitudes Towards War," *International Encylopedia of the First World War*. Accessed 5/10/2017 http://encyclopedia.1914-1918-online.net/article/between_acceptance_and_refusal_-_soldiers_attitudes_towards_war_usa

Hart, Donna and Sussman, Robert. 2005. *Man the Hunted: Primates, Predators, and Human Evolution*. New York: Westview Press.

Heck, Paul. Spring 2004. "'Jihad' Revisited." *The Journal of Religious Ethics*. 32, 1: 95-128.

Holway, David et al. 2002. "The Causes and Consequences of Ant Invasions." *Annual Review of Ecology and Systematics* vol. 33: 181-233.

James, William. 1906. "Proposing the Moral Equivalent of War" (Stanford University speech). Lapham's Quarterly http://laphamsquarterly.org/states-war/proposing-moral-equivalent-war Lapham's Quarterly.

Johnson, James Turner. 1997. *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*. University Park, PA: Penn St. U. Press.

Johnson, James Turner and Kelsay, John eds., 1990. *Cross, Crescent, and Sword: Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition* Westport, CT: Greenwood.

Kelsay, John. 2009. *Arguing the Just War in Islam*. Cambridge, MA: Harvard, Harvard U. Press.

Levi, Werner. 1981. The Coming End of War. Beverly Hill and London: Sage Publications.

Levi, Werner. Dec 1960. "On the Causes of War and the Conditions of Peace," *The Journal of Conflict Resolution*, Vol. 4, No. 4: 411-420.

Lewontin, Richard. 2000. The triple helix. Cambridge, MA: Harvard University

Lorenz, Konrad. 1966. *On Aggression*. London: Methuen Publishing.

Montagu, Ashley. 1951. *On being Human*. New York: Henry Schuman.

Montagu, Ashley. 1976. *The Nature of Human Aggression*. New York: Oxford University Press.

Mostafa, Mahmoud., translater, Seven Stations of the Nafs-Self: The Attributes and Names of the Ranks and Stations of the Nafs in Its Striving and Elevation. **Accessed 7/10/2017** https://www.scribd.com/document/47573445/7-Stations-of-the-Nafs-self

Nimr, Mohammed Abu. 2003. *Nonviolence and Peace Building in Islam: Theory and Practice*. Gainesville, Fl: U. Press of Florida.

Scott, John Paul, 1975. *Aggression*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Sohail Hashmi, Sohail ed., 2003. *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict.* Princeton, NJ: Princeton U. Press.

Storr, Anthony. 1968. *Human Aggression*. New York: Atheneum.

Tiger, Lionel and Fox, Robin. 1997. *The Imperial Animal*. Piscataway, NJ: Transaction Publishers.

Time Magazine (1977): Anthropologist Richard Leakey- How Man Became Man

Young, Paul Thomas. 1963. *Motivation and Emotion: a Survey of the Determinants of Human and Animal Activity*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.

Weidman, Nadine. June 2011. "Popularizing the Ancestry of Man: Robert Ardrey and the Killer Instinct." *Isis*, Vol. 102, No. 2: 269-299.

Wilson, Edward E. and Hölldobler 1990. The Ants*. Cambridge, MA: Harvard University Press.*

Wilson, Edward E. 1975; 2000. *Socio-biology: The New Synthesis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wright, Quincy. 1935. *The Causes of War and Conditions of Peace*. London: Longmans, Green and Company.

Wright, Quincy. 1942; 19624. *A Study of War*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Zaretsky, Eli. 2015. "The Ego at War: From the Death Instinct to Precarious Life" *Political Freud: A History Book*. New York: Columbia University Press.

HOW CAN TURKİSH ACADEMİCS BE IMPORTANT AND RELEVANT FOR REPRESENTATİON OF TURKEY?

By Assistant Professor Dr. Kemal Enz ARGON

History of Religions Ahmet Keleşoğlu Divinity Faculty Necmettin Erbakan University

keargon@gmail.com

ABSTRACT

The the work and products of Turkish divinity faculties' academic staff can include a certain methodology which can help to facilitate an enhanced cooperation amongst Turkish academics for representation leading also to a more positive and optimistic external representation of Turkey. This should lead in turn to better external relations, in short, a peace-building. For representation, the academic products and work of divinity faculties can provide relevant and important intellectual equipment for persons representing Turkey and Muslims generally. The issue of representation is timely, important, and relevant and the intellectual equipment and training by Turkish academics is relevant to representation. Better relations and peace-building can be the objective.

The purpose for writing this short paper is to suggest a perspective on the importance and relevance of the work and products of Turkish divinity faculties' academic staff for the representation of Turks and Turkey. This should include a certain methodology which can help to facilitate an enhanced cooperation amongst Turkish academics for representation leading also to a more positive and optimistic external representation of Turkey. This should lead in turn to better external relations, in short, a peace-building.

If we accept a nuance of the definition of the concept of "representation" (temsil) as being "a statement or account made to influence opinion or action,"[1] we can understand that there are different possible ways for academics of making representation in different areas for the interests of Turks and Muslims. Turkish academics working in the field of religious studies can be a beneficial part of this representation. For the purpose of such representation, the academic products and work of divinity faculties can provide relevant and important intellectual equipment for persons

[1] See https://www.merriam-webster.com/dictionary/representation accessed 05/10/2017

representing Turkey and Muslims generally. The issue of representation is timely, important, and relevant and the intellectual equipment and training by Turkish academics is relevant to representation. With the above definitions of representation, the importance of representation leading to desired better outcomes (better relations and peace-building) can be seen partly in what it is certainly not, i.e. misrepresentation. Certain examples of this misrepresentation can be seen as typical examples, these being Orientalism, Islamophobia and Turcophobia.

Much can be said about Orientalism, although a main text on Orientalism for many years would be the landmark writing of Edward Said. As Edward Said opined,

"The real issue is whether there can be a true representation of anything, or whether any and all representations, because they are representations, are embedded first in the language and then in the culture, institutions and political ambiance of the representer. If the latter alternative is the correct one (as I believe it is) then we must be prepared to accept the fact that a representation is eo ipso implicated, intertwined, embedded and interwoven with a great many other things besides the 'truth,' which is itself a representation."[2]

Of course the political control of representation is centrally important. Ashcroft proposes,

"…that the post-colonial strategy of transformation turns resistance from a simple opposition to a control of the means of representation. Success for the Palestinian people will never come from armed struggle but from the control of representation and the communication of the Palestinian situation to a dominant audience. In this way the achievement of Orientalism can be extended to the level of contemporary politics."[3]

Analogous to the Palestinian situation of representation, this important control of the means of one's own representation as it concerns Turks is an objective which can include a component of Islamic studies education in Turkish divinity faculties. Understanding that Orientalism is a form of representation, or more accurately, too often a form of misrepresentation from the point of view of Turks and Muslims, is critical for understanding how and when to recognize and encounter Orientalist misrepresentations and offer instead an alternative authentic Turkish representation if necessary. However, Orientalist misrepresentation and how this develops in Western academia is probably not the only or the most pressing concern for

---

[2] – Edward Said, Orientalism, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1978, p. 272 quoted in Bill Ashcroft, "Representation and its discontents: Orientalism, Islam and the Palestinian crisis," *Religion* 34 (2004), Elsevier Ltd., doi:10.1016/j.religion.2003.12.003, www.elsevier.com/locate/religion, page 114.

[3] – Bill Ashcroft, "Representation and its discontents: Orientalism, Islam and the Palestinian crisis," Religion 34 (2004), Elsevier Ltd., doi:10.1016/j.religion.2003.12.003, www.elsevier.com/locate/religion, page 113.

Turks unless it would directly support Turcophobia and Islamophobia and work against good relations and peace building with others. These other forms of misrepresentation may be more of an immediate concern.

Misrepresentation of Turks and Turkey is not a new development. As Justin McCarthy describes,

"The missionary establishment and the British propagandists created an enduring Myth of the Terrible Turk. Like other myths, whether dangerous or harmless, it became so engrained in the minds of believers that it was accepted without investigation or rational consideration…for nearly two centuries Americans were exposed to the myth of the Turk as a brutal murderer. The myth built on a dislike of Muslims that had developed for nearly a millennium before Americans adopted it. It is doubtful that any people except the Jews were slandered so consistently or for such a long time as were the Turks…While it may be understandable that Americans of the nineteenth and early twentieth centuries accepted what they were told about the Turks, it is astonishing that the prejudices against the Turks live on in the twenty-first century, both in popular culture and in histories and textbooks."[4]

Turks can expect, as Justin McCarthy describes, that Turcophobia is deeply ingrained in the popular culture of some cultures, perhaps those in those cultures that Turkey will need to engage to make effective representation. The question for Turks would be if the existing long-ingrained Turcophobia will merge or combine with a newer Islamophobia to be particularly detrimental to any American and Western goodwill towards Turkey and endanger good relations with Turks.

Against this backdrop of Turcophobia, Islamophobia is another major misrepresentation of Turks and Muslims generally. It is now a pressing current concern especially for Muslims in the West and can also exacerbate existing negative attitudes towards Turks. As Carl Ernst notes,

"There is a long history of negative stereotypes of Islam in European and American culture… this history goes back to medieval diatribes against Islam by Christian clerics, although it took on especially potent forms during the colonial era, when European colonial administrators and Orientalist scholars justified the conquest of Asian and African lands by the "civilizing mission" that was being brought to inferior peoples."[5]

So Islamophobia is nothing new in the West. However, there are pressing new concerns for Muslims in the West due to a new campaign of Islamophobia. It would appear that the problem of Islamophobia may be getting much worse in the USA. According to a report in 2011 from the

---

[4] – Justin McCarthy, The Turk in America: The Creation of An Enduring Prejudice, The University of Utah Press, Salt Lake City, Utah, 2010, page 287.

[5] – Carl Ernst, Islamophobia in America, Palgrave/Macmillan, New York, 2013, page 3 citing his earlier work Carl W. Ernst, Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2004), pp. 3–36.

Center for American Progress, "in September 2010, a Washington Post-ABC News poll showed that 49 percent of Americans held an unfavorable view of Islam, a significant increase from 39 percent in October of 2002."[6] The same report describes a network of "misinformation experts" and their network of supporters who disseminate misinformation about Islam.[7] Seemingly undiminished since that time of the report in 2011, the work of these same misinformation experts and others still continues and, according to a 2016 report from the Council on American-Islamic Relations and the UC Berkeley Center for Race and Gender, there is an Islamophobia network of 74 groups and an inner core of 33 of these groups has received more than 205 million dollars between 2008 and 2013.[8] These are well-funded, well developed, and they are having a negative impact on American Muslims and of attitudes towards Muslims generally. The concern for Turkish Muslims would be the combined effects of the older Turcophobia and the newer campaign of Islamophobia having a very detrimental impact on goodwill from Westerners and others towards Turks and Turkey. This misrepresentation could endanger good relations between Turks and others, possibly being detrimental to Turkey's prospects, and would require a skillful and articulate Turkish representation in response.

Representation of Turks and Turkey with Westerners should be a matter of concern for Turks and ultimately a matter of action. Turkish academics in the fields related to Islamic studies are especially better equipped to offer an important contribution to representation of Turkey which may counter some aspects of the above-described misrepresentation.

Prospective Turkish Academic Contributions to Representation

If we are reviewing what possible meaningful contributions to representations of Turks and Turkey could be made by Turkish scholars of religious studies, one criticism comes to mind by Edward Said who stated, "To my knowledge, there is no institute or major academic department in the Arab world whose main purpose is the study of America, although the US is by far the largest outside force in the Arab world."[9]

---

[6] – Wajahat Ali, Eli Clifton, Matthew Duss, Lee Fang, Scott Keyes, and Faiz Shakir, Fear, Inc. The Roots of the Islamophobia Network in America, Center for American Progress, Washington DC, August 2011, www.americanprogress.org, Page VI

[7] – This report's descriptions can be compared to the 2016 publication from the Southern Poverty Law Center, "A Journalist's Manual: A Field Guide to Anti-Muslim Extremists," (Available from https://www.splcenter.org/20161025/journalists-manual-field-guide-anti-muslim-extremists) or the earlier publication from the Muslim Public Affairs Council, "Not Qualified: Exposing the Deception Behind America's Top 25 Pseudo-Experts On Islam," Muslim Public Affairs Council, Washington DC., www.mpac.org, 2012.

[8] – "Confronting Fear: Islamophobia and Its Impact in the United States, 2016 Report,"Council on American-Islamic Relations and the UC Berkeley Center for Race and Gender, CAIR, Washington DC, www.cair.com and University of California, Berkeley CA, crg.berkeley.edu, 2016 Page VII

[9] – Edward Said, The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination 1969-1994, Vintage Books/Random House, New York, 1994, 1995, Page 289

Generally speaking, extensive contemporary academic Muslim studies of America and of globalization are needed for achieving effective strategies for representation by Turkish Muslims. Most non-specialists seem to have only superficial understandings of America and American culture gleaned from journalistic sources. The very same problem exists with superficial understandings by Westerners of Turkey, superficial understandings from journalistic sources. Not only are these understandings superficial, they are often also mistaken and misinformed by the old Turcophobia that has existed for more than a century, described by McCarthy.

The solution would have two aspects: overcoming superficial and misinformed understandings of the West and also of Turkey. Overcoming widespread superficial and misinformed understandings of Turks and Turkey (and of Muslims generally) and also overcoming misunderstandings of Americans and other Westerners could both be part of an effective representation of Turks. Within such efforts, the representation of Turkish religious studies scholars would be an important and valuable contribution aimed at achieving a broader and deeper understanding of Turks and the countries and cultures that the Turks need to engage. In the absence of any such Muslim center for the study of America (and Europe), described by Edward Said, and the scholarship that such institutions would produce, part of the objective and end goal in constructing a strategy for representation by Turkish academics could be inspired by recommendations from the Council of American-Islamic Relations (CAIR) and the University of California-Berkeley Center for Race and Gender report of 2016. This report made certain recommendations, one of which was a "priority area of focus" and which stated the following as part of a national strategy for combating Islamophobia:

"… Advancing Islam's principle of "be a benefit to humanity, avert harm from humanity" by enhancing Muslim involvement in the issues of other domestic communities which face challenges to full and equal protection and participation in society. Muslims should not ignore the very pressing challenges that confront them in the United States today. Equally, though, Islam teaches its adherents to care about the needs of people from all backgrounds. Traditionally, Islam has been a force for relieving oppression and aiding underprivileged peoples. This strategy advocates positive action on issues that are not necessarily directly about Muslims, but are nevertheless about the preservation of justice and human dignity…the presently proposed strategy suggests that American Muslims and their allies must evolve past having their priorities dictated by the actions of violent extremists and Islamophobes."[10]

The CAIR UC-Berkeley Center for Race and Gender report also states a recommendation for "empowering a diverse range of legitimate voices to

---

[10] – Ibid. Page 7

persuasively contribute, particularly in the news media, the views of Islam and America Muslims to public dialogue."[11] Importantly and relevant to Muslim (and Turkish) representation, the CAIR/UC-Berkeley report also opines that,

"Just as the American Muslim community is not monolithic, the voices representing it should be diverse. It is important that those voices also have high-quality communications training and support. For too long the discourse about Islam in the United States has been dominated by the abnormal interpretation of the faith embraced by both violent extremists and the U.S. Islamophobia network."[12]

Consistent with these final findings and opinion of the CAIR/UC-Berkeley Center for Race and Gender report of 2016, Turkish academic Muslims with better intellectual equipment from Turkish divinity faculties can offer an interesting response to this above-described invitation for representation, if the right outlook is taken. Generally speaking, many exemplars can be pointed to of Muslims in Islamic history who endeavored to make a representation on behalf of Muslims. One was Mus'ab ibn Umair (Arabic: مصعب بن عمير), a companion of Muhammad.[13] There are also many others who are too numerous to mention here, amongst whom an important one could be Mawdudi, as well as Sayyid Qutb, and others.[14] Mawdudi and the Jamaati Islaami were arguably quite successful with making a representation of Islam in South Asia after he constructed his ideology.[15] To take Mawdudi as one example, it can be seen that Mawdudi constructed a modern ideology.[16] Mawdudi constructed this modern ideology in the 1930s using classical Islamic sciences and modern Muslim thinking and Western thinking.[17] While there are also other examples of 20th century Muslim revivalists endeavoring to make a representation of Muslims' interests and these various scholars' ideologies may be examined for possible use in representation, Mawdudi can provide an example of a scholarly precedent of being informed of , not only classical Islamic sciences, but also of the modern world and attempting to construct a new ideology for representation. Important lessons can be learned and information still can be gotten from these effective Muslim scholars and activists who have gone before.

---

[11] – Ibid page 8

[12] – Ibid page 8

[13] – See https://en.wikipedia.org/wiki/Mus'ab_ibn_'Umair

[14] – For more information on Mawdudi, see two books by Seyyed Vali Reza Nasr, "Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism," Oxford University Press, New York, Oxford, 1996; and "Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan," University of California Press, Berkeley and Los Angeles, CA, 1994.

[15] – For the description, relied upon here, of the involvement of the Jama'at-i-Islami's involvement in Pakistani politics, see Nasr 1994, pages 117-174.

[16] – Nasr 1994, page 15-16.

[17] – Nasr 1994, pages 15-22, Nasr 1996, pages 107-125.

What I would like to suggest in this article is that the work of various Turkish divinity faculty professors, the various disciplines and the academic products of the various faculty members should be seen as "pieces in the puzzle" or components in a larger effort to represent the interests of Turkey and Turks. Their various representations would be a strategy advocating the "positive action on issues that are not necessarily directly about Muslims, but are nevertheless about the preservation of justice and human dignity" as described in the 2016 report from CAIR and UC Berkeley. We could compare the various ways that different major representatives of Islam thought to represent the interests of Muslims on various relevant issues, issues which still concern Muslims. So the scholarly opinions of Turkish academics would be representations that would require looking for ways to augment classical Islamic knowledge with modern knowledge and we could review the contents of the ideologies of major representatives of Islam in the modern world for this. This would mean Turkish Muslim scholars who will be able to credibly bridge the gap between both traditional and modern Muslim intelligentsias.[18] What quickly becomes evident is that, engaging in representation and peace-building with other Muslims means dealing not only with classical Islam but also generally with newer ideologies that they are impacted by, requiring an ability to critically engage these ideologies and their contents for use in representation.[19]

One interesting area of possibility exists that is a potential for Turkish academics to engage with other Muslims in a dialogue about classical Islam and modern ideologies. Turkish academics can consider the possibilities of engaging in inter-Muslim representation for peace-building utilizing the scholarship of Imam Maturidi. What can be said of Maturidism is that it has had a historical representation widely and in relation with Asharism.[20] This was a relationship of disputation with the Ashari school.[21] Maturidi's work can be more open to working with Qur'an, indigenous languages and cultures.[22] As an example, as Turkish scholar Tahir Uluç describes,

---

[18] Ibrahim Abu-Rabi, ‧ Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History ‧ in September 11: Religious Perspectives on the Causes and Consequences, eds I. Markham and I. M. Abu Rabi, Oxford: Oneworld Publications, 2002, pp. 21-45.

[19] – See Najibullah Lafraie, "Revolutionary Ideology and Islamic Militancy: The Iranian Revolution and Interpretations of the Quran," Tauris Academic Studies, London, New York, 2009, pages 5-10. As Lafraie describes ideologies, these have salient features, these being described in his first chapter, "a brief historical review of the uses of "ideology." These uses are: "a. ideology as science of ideas; b. ideology as false consciousness and apology; c. ideology as class worldview; d. Ideology and the sociology of knowledge; e. ideology as action-oriented irrational idealization; f. ideology as a system of ideas, beliefs, and values; and g. ideology as a system of meaning."

[20] For more on the spread of Maturidi thought historically, see Phillip Bruckmayr (2009) "The Spread and Persistence of Māturīdi Kalām and Underlying Dynamics," Iran & the Caucasus, Vol. 13, No. 1, pp. 59-92

[21] Ulrich Rudolph (2015) Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand, Translated by Rodrigo Adem, Brill Publishers, Leiden, Netherlands, page 323.

[22] Tahir Uluç (2016) İmam Maturidi Düşüncesinde Etnik ve Kültürel Unsurlar in "Günümüz İslam Dünyası'nda Meseleler ve Çözüm Yolları , Uluslararası Sempozyum Bidiriler," 10-12 Ekim

"Maturidi, İblis'in Allah'ın Adem'e secde etme emrine karşı çıkması ile alakalı konuyu farklı kelimeler ve cümleler ile anlatan ayetleri zikrettikten sonra şu sonuca varır: "Allah bu olayı farklı lafızlarla zikretmiştir. Bilinmektedir ki bu O'nun İblis'e hitabı birden fazla değil, tek bir kez gerçekleşmiştir… Bunda lafızların farklı olmasının ve değişmesinin hükmü farklılaştırmadığına ve anlamı değiştirmediğine delalet vardır. Bu da haberin lafzının farklı olmasına ragmen anlamı ifade ettiği takdirde caiz olduğuna delalet eder. Benzer şekilde eğer indirildiği dil dışında okunursa, anlamını ifade ettiği takdirde caiz olur."[23]

Translated to English, this statement by Tahir Uluç can be read as,

"Maturidi gives the conclusion after evaluating the different verses of the Qur'an about Allah's command to İblis to prostrate himself to Adam : "Allah mentioned about this incident by using different words. It is known that His address in this matter to İblis was done only one time, not more than once…There is also evidence that different words or changing the the way of saying the same incident does not change the last decree and the meaning. This gives the conclusion that even if the ways of describing are different, as long as the meaning is the same, it is permissible. In a similar way if the Qur'an can be read with different languages other than the language that it came with, if the meaning is the same it is permissible also. "[24]

This example of Imam Maturidi's thought possibly opening up work across languages and cultures is an example of where utilizing Imam Maturidi's ideas for inter-Muslim dialogue over issues of interest to Muslims could encourage thought and reflection on these issues as well as new discussion. This could be an alternative to blind imitation and authoritarianism and provide alternative material for representation by Turks and other Muslims in the face of misrepresentation. It could lead to a more flexible approach to dealing with others in the modern world for the purpose of peace-building in representation.

If Maturidi's scholarship allows more flexibility on working with indigenous languages and cultures and makes the Qur'an more accessible,

---

2016, Şen Yıldız Yayıncılık, İstanbul, page 386: Tahir Uluç references (footnote number 57) Maturidi, Te'vilat, Hicr Süresi, 15/31-33, c. 3, s. 49, Ayrıca bkz. İsra Süresi 17/61, c.3, s. 172.

[23] Tahir Uluç (2016) İmam Maturidi Düşüncesinde Etnik ve Kültürel Unsurlar in "Günümüz İslam Dünyası'nda Meseleler ve Çözüm Yolları , Uluslararası Sempozyum Bidiriler," 10-12 Ekim 2016, Şen Yıldız Yayıncılık, İstanbul, page 386: Tahir Uluç references (footnote number 57) Maturidi, Te'vilat, Hicr Süresi, 15/31-33, c. 3, s. 49, Ayrıca bkz. İsra Süresi 17/61, c.3, s. 172.
This quote from Dr. Tahir Uluç was also used in a conference paper presented at the Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi conference of 05-07 Mayıs 2017 entitled IV. ULUSLARARASI ŞEYH ŞA'BÂN –I VELÎ "HANEFÎLİK-MÂTURÎDÎLİK" SEMPOZYUMU. The paper was entitled "The Potentıal Importance And Relevance Of Abu Mansur Al- Maturıdı's Thought For Muslıms In the West" (Ebû Mansur El -Maturidi'nin
Fikirleri, Batı'daki Müslümanlar ile Potansiyel İlişkisi ve Önemi)

[24] Ibid.

Turkish academic representations could be more effective at countering and opposing misrepresentations, achieving some of the objectives recommended in the 2016 report on Islamophobia from CAIR and UC Berkeley.

This would mean that interpretations of the Qur'an and Islam within a Turkish perspective, representing Turkish interests could be aided and facilitated by Turkish academics (and others) in a savvy way, with knowledge of modern Turkey and the countries and cultures that Turkey needs to engage. This could mean that the fear and ignorance that undergirds the various forms of misrepresentation of Turks and Turkey could begin to give way to better understanding and acceptance. This could be a part of peace-building.

CONCLUSION:

In conclusion, if we can say that it is probably common knowledge at this point that the establishment of Shari'ah is not possible in Turkey and it will be systematically attacked in the USA and the West generally by various actors within the Islamophobia industry, nonetheless, Turks and Muslims still have needs for legitimate representation politically and economically. Turkish academics "bridging the gap" between classical Islamic knowledge and contemporary knowledge in their scholarship, representing Turkey and Turks with other cultures and other Muslims, perhaps therein also relying on scholarship from Maturidi for content in their representation, can create or generate interesting Islamic scholarship about contemporary political, economic, and cultural issues. This scholarship could be relevant for representation.

İNSAN NÜFUSUNDAKİ ARTIŞ VE TAŞIMA KAPASİTESİ

Arş. Gör. Yusuf Ziya KARİPEK

Necmettin Erbakan Üniversitesi A.K. İlahiyat Fakültesi

yusufkaripek@gmail.com

HUMAN POPULATİON GROWTH AND CARRYİNG CAPACİTY

Concerns over population explosion during the demographic transition led to state-sported population policies all over the world to reduce high fertility rates. On the other hand, critics firmly believed that such investments should be directed toward economic, social and political development. In this article, firstly, in order to understand the current population explosion, we examine the demographic transition that took place in the late 19th or early 20th century. Secondly, based on a literature review on carrying capacity of the world, we trace the key strains of thought that shape our current understandings of population growth. Given space limitations, we briefly discuss pessimistic, optimistic and stabilization approaches. Finally, we present some of the important points for dealing with the challenges that still remain.

Key Words: *Population Growth, Demographic Transition, Carrying Capacity, Coexistence.*

We need to be able to face the problem of our survival. Simply put, does the world, or each country in particular, have sufficient resources to give future populations "enough" food, energy and mineral products? Will the climate, rivers and oceans of the globe be able to withstand current and future standards of production and consumption without a catastrophic collapse? Will we one day go beyond the limits set by nature and, if so, what could we do to recover? These are issues that concern both north and south; both rich and poor; both men and women; both children and adults; both developed and underdeveloped countries. Thus, the solution is a matter of their common responsibility, as well as the vision about future.

To better understand the process of demographic explosion and the ways of solution, it is necessary to analyze how demographic evolution has occurred in different countries, following a process called ‘demographic transition’. We can understand what happened from the end of the eighteenth century until the mid-20th century in what are now known as developed countries.

In eighteenth-century Europe, every woman had six children on average, but the population was barely growing because most of those children did not reach adulthood. But with the improvement of living conditions that accompanied the industrial revolution and the exploitation of the colonies (better nutrition and sanitation, the invention of vaccines, etc.), infant mortality decreased and life expectancy increased. At the same time, as the couples continued to have many children, there was an explosive growth of the population. After a generation, the couples happened to have fewer children, with that, the rates of births and deaths came closer to putting an end to the demographic explosion; but during that period of demographic transition, European countries had become overpopulated.

A similar process has taken place in other regions in the world following the Second World War, thanks in particular to the extension of preventive medicine, resulting in a worldwide demographic explosion. For a certain time, couples continued to have more children than necessary for the replacement. Of course, the birth rate will fall in these developing countries, as it happened in Europe and the world population will stop growing, but some believe that it will stabilize in figures that may possibly far exceed the carrying capacity of the planet, something that our civilization perhaps will not be able to resist. The current debate focuses thus on ensuring that the demographic transition ends as soon as possible and ensuring that the number of births per couple ceases to exceed the replacement rate.

Until recently, in the field of demography, the most recurring theme was the increase in population. And even today, we see it appear frequently in certain published opinions. The fact that the world population has increased rapidly is evident. It is estimated that at the beginning of the Christian era, the world population comprised of 200 million people. Mortality was high and only few survived the first years of life and life expectancy at birth did not reach 25 years. Due to these precarious conditions, the world population took 1,550 years to double, and by 1800 alone, the world population only reached a figure of 1 billion. Thanks to the scientific and technological advances of the last 200 years, infant mortality has dropped and life expectancy increased dramatically. World population quadrupled in the 20th century and not surprisingly, it has increased by about 80 million each year, so it can easily double again in a few decades (Şahin, 2015, p. 40-49). It is therefore necessary to assess the role of this demographic explosion, together with the importance of overconsumption. All of these are central questions in terms of assessing the carrying capacity of the Earth and of Nature.

Carrying capacity is a concept developed from the 1970s as a result of the revision of Malthusian thought, which has become the center of many debates and definitions. Too often, the concept carrying capacity is described as the maximum number of people that a given habitat can maintain indefinitely without a decrease in the availability and access of natural resources. As can be deduced from this definition, this maximum

number of people is a rather relative concept, since it varies according to its determined level of consumption of natural resources, which can be very conditioned by the cultural, productive, economic organization. Notions of carrying capacity therefore "are largely value-defined, rather than science-defined" (Cook, 2005). Consequently, many authors have tried to determine the hypothetical maximum number of inhabitants that the planet can host in relation to food production. From the first estimates studied (the oldest of which dates from 1679) to the most recent, the results obtained are really different from each other, since most of them are based on very different estimates on the Earth's actual ability to produce food.

However, by the end of the eighteenth century, Thomas Robert Malthus, in his famous book Essay on the Principle of Population, published in 1798, gave the first pessimistic explanation to demographic growth. Thomas Malthus maintained that the poverty of the masses was simply a consequence of man's instinct for reproduction, and did not depend on the symptoms and social conditions of the time. In order to support his thesis, he illustrated it by explaining that food production tended to grow in arithmetical progression (2, 4, 6, 8, 10, 12, etc.) while the population growth tended to grow geometrically (2, 4, 8, 16, 32, 64, etc.). That is to say that the progressive increase of humanity on a world scale was much faster than the growth of food. Malthus came to justify the misery of the workers and to defend the unjust or cruel idea that the state should not provide assistance to the poor. It stated that the overgrowth of population was the cause of backwardness, and things would actually be different if the population did not increase so rapidly.

Similar assumptions were made in the 20th and 21st century as well. According to Delibes and Delibes, even if people consume, on average, much less than today, the nine billion men and women who will populate the Earth by the year 2050 will be inevitably subject to enormous stress (2005). Similar concerns were expressed by Paul R. Ehrlich about the explosive growth of the population in the 1960s. Again in the 1990s, these authors have argued that without any doubt, the demographic explosion will come to an end. However, we do not know clearly about the end result. The end result can be achieved either through a fall in birth rates, or tragically, through an increase in mortality rates. In addition, they find that population growth is still the biggest problem facing humanity.

The defining challenge of the 21st century will be to face the reality that humanity shares a common destiny on an overpopulated planet (Sachs, 2008, p.17). As Sachs points out, although the rate of population growth in the world has declined, any complacency on this issue is not the case. The world population continues to increase. In the regions with less capacity to guarantee the health, stability and prosperity of the population, the author argues that the world may need to adopt a set of measures that would contribute to stabilizing the world's population, through voluntary decisions, at a figure of around eight billion people, instead of maintaining

the current trajectory that will probably put us at nine billion and more in the year 2050 (2008, p. 219-220).

On the other hand, optimistic of population growth firmly believe that population growth does not hinder economic development, as advocated by Malthusian theory. Scholars including the American economist Julian Simon propose that population growth increases living standards in the long term. For Julian Simon, rapid population growth can be explained with a dramatic decline in mortality rates, a dramatic increase in resources and wealth, and a cleaner environment in many countries around the world. In this sense, the author points out that the existence of a political, economic and social system that guarantees personal freedom with respect to government coercion is a crucial element for development. He argues that "powerful evidence comes from pairs of countries that had the same culture and history and much the same standard of living when they split apart after World War II --East and West Germany, North and South Korea, Taiwan and China" (p.11, 1981). Thus, as opposed to those who justify birth control as a necessary step to achieve development, Simon is committed to improving social institutions and, more specifically, establishing economic bases for freedom and security of property in each country.

As a result, population economists including Simon, and even organizations such as the World Bank, have concluded that there is no negative statistical relationship between economic growth and population growth. Simon firmly holds that there is no economic reason to argue that the positive trend of improving the quality of life does not continue as the population grows. However, this change of opinion in the scientific community has not, however, been recognized by the antinatalist organizations, nor the administrations that support the control of the population.

According to Simon, the most important benefit derived from population growth is the increase of useful knowledge. From his point of view, shortages in the short term stimulate a search for solutions, which in the long term improves living conditions of human beings. He argues that if the population had not grown beyond the 4 million people ten thousand years ago, we probably would not have electric light, gas heating, cars, penicillin, and we would not have traveled to the moon. Human beings then become the ultimate resort, because they believe in their imagination and spirit to solve much of their problems and needs. For example the greatest growth of the population is often accompanied by an increase in agricultural production and technical innovations. In countries such as India, it can be seen that its population has doubled, rather than starving as Malthusian theory foresaw fifty years ago, and its food production has surpassed the population growth, thus increasing per capita production. This clearly demonstrates that population growth can also imply cultural and resource progress. In other words, the problem of the world is not necessarily excess population but rather lack of political and economic freedom. The increase

in population, for the moment, can cause problems of scarcity. But, in the absence of erroneous regulations of economic activity, people solve problems and in the end a better situation exists than if scarcity had not occurred.

On the other hand, some argue that population stabilization can be critical in solving population related problems. Brown and Mitchell (1998) summarize the issue: Population stabilization is a critical step in stopping the destruction of natural resources and ensuring the satisfaction of the basic needs of all people. In other words, they believe that a sustainable society is a stable society demographically, but the present population is far from that point. In the same vein, the World Commission on Environment and Development (1988) states: reducing current growth rates is absolutely necessary for sustainable development.

These optimistic, pessimistic and stabilization approaches also contrast with the growing concern that in some countries there is the low rate birth rates. With the increase in life expectancy, low birth rates lead to growing and supposedly unsustainable dependency indices. Dependency indices measure the proportion between the number of young people at an age when they are generally economically inactive, (i.e. under 15 years of age and above 65), compared to the number of people of working age (i.e. 15-64). This is a concern frequently raised by the media and needs to be addressed in most developed countries. The growing concern over labor force has even been stated in a UN report. It was stated that a minimum of 4 to 5 workers per pensioner is needed for social protection systems to be maintained. It is therefore feared that, given the low European birth rate, this proportion will fall very rapidly, making the pension system almost impossible to handle. Interestingly enough, "here and now" approach prevents policy makers to consider the consequences in the medium and long term. This is not sustainable even by resorting to immigration, as these immigrants also have the right to be pensioners. Although it is difficult to come up with efficient long-term policies, it should be also well-known that short term policies and approaches may lead to erroneous conclusions.

A demographic analysis that takes into account the close linkage of these problems and their both local and global character, while avoiding local and short-term approaches, will eventually transform the current population dynamics. As Engelman (2012) explains, one must adapt to the aging population rather than try to delay it through government incentives or programs aimed at increasing birth rates. Even if current policy makers could increase and promote higher birth rates or immigration, eventually societies would have to deal with the problems of aging in the future.

Today, when we have already exceeded seven billion people on the planet, it is necessary to focus on one of the fundamental requirements: That is the recognition of the basic human right to determine freely and responsibly the number and spacing of children, access to information and

procedures for family planning, as well as sexual and reproductive health services necessary to exercise this right (Engelman, 2012). In the words of Nobel laureate Amartya Sen: Economic development may be far from “the best contraceptive”, but social development - especially women’s education and employment - can be very effective indeed. This is indicated in his book Development as Freedom (Sen, 2013) in raising his concern about the growth rate of the world population and the need for solutions for birth control and the achievement of responsible parenthood.

The increase in world population to 7 billion in 2011 has had profound impact on poverty, environment and development. The population bomb obviously creates implications for sustainability, urbanization, access to health services and empowerment of young people. On 11 July 2012, on World Population Day, whose motto was "Universal Access to Reproductive Health Services," United Nations Secretary-General Ban Ki-moon called on World Population Day, upon Member States to urgently take determined action to reduce the disparity between the demand and supply of reproductive health services. As noted in the UN website dedicated to Population, some 222 million women who want to avoid or postpone pregnancy do not have access to effective family planning. Almost 800 women die each day during childbirth. About 1.8 billion young people are starting their reproductive years, often without the information, knowledge and services they need to protect themselves. This is why Ban Ki-moon has insisted that reproductive health and rights are essential for sustainable development and poverty reduction. Investment in universal access to reproductive health is a crucial investment in achieving healthy societies and a more sustainable future "(State of World Population 2014).

As Kofi Annan noted in his July 11, 1999 keynote address; in this last year of the millennium, the world population surpasses the mark of the 6 billion for the first time. As impressive as this number is, it should be, more than anything else, a reminder that the population is not just a matter of numbers. It is a question of human beings, a matter of individuals, and a question of each one of us. It is a question of every woman and man being able to make free, informed and equal decisions, including the size of their family and the spacing between their children. It is a question of every man and woman being able to support the children they chose to have, to ensure their well-being and to give them a decent life. It is about individual freedom, human rights and sustainable development for all.

How, then, can countries with high population growth rates such as Eritrea, Somalia and Sudan suffer from hunger? Is it due to the so-called demographic explosion? The answer is no. These countries have population densities (population per km2) among the lowest in the world. Its problems lie not in the ability to produce food, but in wars that leave a high percentage of the population defenseless. In fact, low population density makes them even more vulnerable to famine problems because there are not enough people to maintain communication and transportation systems

that facilitate food distribution. As post-Nobel Prize-winning economist Amartya Sen (2013) put forward, none of the famines of the 20th century have been caused by overpopulation. All of them, without exception, have been caused by civil wars resulting from deficient social and political institutions. Moreover, the number of people affected by famines during the present century has declined with respect to the nineteenth century.

The misallocation of food resources aggravates existing inequalities between the North and the South, and makes developing countries dependent on food imports or foreign aid. The "green revolution", which was based on increasing productivity with the help of high-yielding grains, may have exhausted its effects ... not without engendering a false sense of security. Many countries fail to increase their food production by population growth: between 1980 and 1990, food production per person decreased in 72 of the 113 developing countries. In 37 of these countries during the same period, the amount of calories absorbed decreased. (FAO, The State of Food and Agriculture, 1993)

If we are to cope with a population increase of at least 4 billion people, it is important, first of all, to increase food production and consumption in proportion, given the corresponding increase in the number of poor. This implies a continuous effort on all fronts beginning with economic policies at the national and global level. It would also be of the utmost importance to raise the incomes of the poorest, either by developing employment, by facilitating access to land ownership through agrarian reform, or by placing capital and a certain technology.

National agronomic research centers, as well as extension services that disseminate their results to farmers, should be given high priority, especially in low income countries where food supply is inadequate. It is necessary for donor countries and governments to continue to assist agriculture extensively by providing funding for research and dissemination among small farmers, helping to prioritize research and development. Research has been essential for increasing food production. Population growth policies must be specific to the reality of each country. Each country is in a different stage of demographic transition that generates news challenges for decision-makers. It should be remembered that in addition to studying population and its dynamics, it should take biological, economic, cultural, political and philosophical aspects into account. If these aspects are not fully addressed, it would lead us to incomplete conclusions and erroneous demographic results.

References

Brown, L., & Mitchell, J. (1998). Stabilizing population. ZPG Report, 30(2), 4-5. Retrieved June 15, 2017, from https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/12293723.

Cook, B. (2005, May 25). 'Carrying Capacity' Is an Often Misused Phrase Related to Deer . The St. Ignace News.

DELIBES, M., & DELIBES, C. (n.d.). 'The wounded land. What kind of world our children inherit? ' . Barcelona: Destino.

Ehrlich, P. R. (2007). The population bomb. Cutchogue, NY: Buccaneer.

Engelman R. (2012) "Nine Population Strategies to Stop Short of 9 Billion". In: Starke L. (eds) State of the World 2012. Island Press/Center for Resource Economics.

Food and Agriculture Organization of the United Nations. (1993). The State of Food and Agriculture. Retrieved August 01, 2017, from http://www.fao.org/docrep/003/t0800e/t0800e.pdf

Malthus, T. R. (1989). An essay on the principle of population. Cambridge: Cambridge Univ. Pr.

Sachs, J. (2009). Common wealth: economics for a crowded planet. London: Penguin.

Sen, M. A. (2013). Development as Freedom. Brilliance Corporation.

Simon, J. L. (1991). The ultimate resource . Princeton, NJ: Princeton University Press.

State of World Population 2014. (2014). Retrieved August 01, 2017, from http://www.unfpa.org/swop-2014

World Commission on Environment and Development. (1988). Retrieved August 01, 2017, from http://www.un-documents.net/wced-ocf.htm

Şahin, S. (2015). Geçmiş Günümüz ve Gelecekte Nüfus Gerçeği. Ankara: Pegem Akademi.

İSLAM KÜLTÜRÜNDE MEZHEPLER ÜSTÜ DİN KARDEŞLİĞİ VURGUSU

Doç. Dr. Ahmet İshak DEMİR

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ahmetishak@gmail.com

THE EMPHASİS OF RELİGİOUS BROTHERHOOD ABOVE THE SECTS İN ISLAMİC CULTURE

Goal

To contribute to the culture of living together today by providing examples of religious brotherhood in the Islamic faith sects in their main works.

Materiel

It is more likely that the Islamic faith sects have more of the other forms of analogy in their classical sources; Passages that express that diversity can be accepted as being able to listen, be with them, and perhaps most importantly, they are also people of salvation, ie paradise, constitute our basic sources.

Results

In the Islamic world, sectarianism has always been a phenomenon that shows diminishment and increase, but always feels its presence. Especially the emphasis that Islamic Islamic sects will not survive salvation as well as the rhetoric of non-self-denying Muslims has seriously hampered and continues to hamper the social well-being and the rise of religious brotherhood. Unfortunately, the fact that there is no unity under the Islamic roof, which has been continuing since the first generation of Islam and continues to be the main problem of today's Muslims, unfortunately continues to increase. Another important aspect is to try to get the foreground out of the current debates by emphasizing the mistakes of old times. However, there are examples of tolerant approaches to different sects in their constitutive works of faith sects, which are being tried to be taken as basis, especially in the experience of Islam, which is up to the present day. Good examples are the principles of "He is survived who said that Allah is one", "We do not say infidel to anybody who breaks the prayer" and "We pray behind all kinds of sin". Especially in the classics of the Ahl al-Sunnah, although not emphasized, the alternativeism is presented in a way that emphasizes the unity in the minimum communal.

Conclusion and Discussion

The idea of accepting Muslims, who do not adopt the principles of faith of their own sect, as their religion is not a strange new invention.

It has been in tradition since ancient times.

It is seen that the understanding of good behavior due to the formation of human beings as well as the freedom of religion and conscience that Islam has emphasized has been exemplified as a practice and principle in abundance in Muslim history.

Keywords

The brotherhood of religion, the brotherhood of Islam, above the sects

GİRİŞ

Yirmi birinci yüzyıl Müslümanlar için umut yerine karamsarlıkla başladı ve bu durum artarak devam ediyor. İslam dışı dünyada Müslüman imajının neredeyse teröriste eşitlenmeye çalışıldığı bu dönemde Müslüman dünya bu propagandaya yeterli malzemeyi sağlamayı maalesef sürdürüyor. Fakat ne gariptir ki bu görüntüde şiddete maruz kalanlar da yine Müslümanlar olmaktadır.

Oysa İslam dininin kelime anlamının dahi barış ifade ettiği, amacının dünyayı yaşanabilir bir hale getirmek olduğu söylemleri cılız halde kalmaktadır.

Şuurlu varlık olan insanoğlunu kendi hür iradesi ile mutlak hayra ulaştırmayı hedefleyen ve vadeden İslam dininin mensuplarının görüntüsü bu olmamalıydı.

BULGULAR

İnsanı güzelliğe götürmek isteyen İslam'ın koyucusu Allah Teâlâ, bunu daha güzel kılmak için olsa gerek, zorla değil yine bizlerin tercihi ile yapmak istemektedir.

İşte bize bıraktığı bu serbest ortamda bu hedefe varmak için seçtiğimiz yol ve yöntemler, farkında olarak veya olmayarak, aslında İslam mensuplarını temel hedeften saptırmaktadır.

İslam'ın amacını gerçekleştirme yolları olarak niteleyebileceğimiz mezhepler, Müslümanlar arası ötekileştirmenin en katı örneklerini de maalesef içermişlerdir.

Kronolojik olarak ilk mezhep olan Haricilik'in bizlere miras bıraktığı en temel görüş, ciddi hata eden Müslümanın dinden çıkmış oluşu sebebiyle öldürülmesinin gerekliliği şeklindedir. Bu dini söylemin öncülü bizden olmayan bize düşmandır ve düşman da öldürülmelidir teorisine dayanıyor olmalıdır(Altındaş, 2017: 193). Kaza geliyorum demez atasözünün garip bir örneği olarak tarihte yerini almış olan bu durum keşke sadece tarih sayfaları arasında kalmış olsaydı. İslam'ın temel gayesini kavramaktan aciz bir

grubun düşünceye değil eyleme dayalı bu kazası adrenalin meraklıları için o günden bugüne maalesef hala bir tutku olmaya devam etmektedir. Ne gariptir ki günümüzde şiddet ile malul cihadî, selefi gruplar, ilk örneklerinin izinden aynen devam ederek, isimlerinin de aksine dışa değil içe yönelik şiddet uygulamaktadırlar.

Güzel örnekleri görme amacımıza uygun olarak, ilk ve en aşırı grup olan Haricîlerin Müslümanlara karşı katı ve hoşgörüsüz olmasına rağmen müslüman olmayanlara karşı hoşgörülü olarak bilindiklerine de atıf yapmak gerekir. Böylece Müslümanların en sert grubunun dahi diğer din mensuplarına karşı takındığı bu hoşgörülü tavrın farklılıklar içinde huzurla yaşamaya önemli bir model teşkil ettiği unutulmamış olsun.

Bir daha maalesef ki

Günümüz Müslümanları arasında da temel çatlak olan Şiilik bu güne kadar ötekiliğini daima ön plana çıkararak tarihte yerini aldı. Oysa ders alınmak üzere tarihte bırakılması gereken acıklı olayların doğurduğu haklı öfke, Hz. Peygamber'in adı kullanılarak din adına bugüne kadar haksız şekilde devam ettirilmektedir. Dahası Şiiliğin devamını bu öfke ve acı sağlamaktadır desek yeridir. Fakat takdir edilir ki devamlı kin ve öfke ile yaşamak hem sahibinin hem çevresindekilerin huzurunu ve dengesini bozan bir durumdur.

İnsanlığa rahmet ve şifa olarak gönderilmiş bir dinin (A'raf 7/52; Yunus 10/57; İsra 17/82; Casiye 45/20) mensupları rahmeti mi nefreti mi ön plana çıkaracaktır?

Mesajı Kavrayamama

Birey ve toplumların birbirlerinden net olarak ayrılan farklılıklar içerdiği konusu referanstan varestedir. Durum böyle olunca İslam'ın mesajını anlayabilme herkes için otomatik olarak aynı sonucu vermemektedir ve tarih boyu vermemiştir.

Kimine göre hedef cenneti elde etmedir.

Kimine göre dünyayı sadece Müslümanların yaşadığı bir hale dönüştürmektir.

Kimi ise dünyayı huzur içinde yaşanılır kılma amacındadır.

Böyle olunca dinî öncelikler listesi ciddi farklılaşma ve oynamalara uğramaktadır. Hatta farklı kategoride olması gerekenler arasında dahi zorla geçişler yapılmaktadır. Hariciler tarafından inanç alanında olmayan konuların itikadî sahaya taşınmış olması artık geri dönüşü olmayan ciddi bir sorun olarak Müslümanlara miras kalmış bulunmaktadır (Gömbeyaz, 2017: 232).

Hedefe Ulaştıracak Doğru Aracı Seçememe

Kestirme yolun, içerisinde kuvvetli bir cazibe barındırması gibi, bu belirlediği amaca hemen erişmeyi planlayan kimileri ötekini ortadan

kaldırmanın; hızlı ve kesin çözüm olduğunu savunmuş ve uygulamaya geçmiştir.

Sanal alemde dosyaya bulaşmış virüsü ayıklamak yerine, bütün dosyayla beraber hepsini silmenin hızlı ve temiz sonuç vermesi gibi, Müslüman kardeşinde gördüğü bir inanç veya eylemi kendi kabulleri ile örtüşmez gören niceleri temel çözüm olarak karşısındaki müslümanı ortadan kaldırmayı tercih edebilir bir halde bulunmaktadır. Oysa bizlere tavsiye edilmiş olan "münkeri ortadan kaldırmak"idi, münkerle birlikte sahibini değil!

Kendi kabulüne göre bütün münkerlerin sahipleri temizlenince, dünyada sadece kendisinin Müslüman kabul ettikleri yaşayacağından, huzur ortamı sağlanmış olacak ve sonuçta bunu gerçekleştirdiği için de kendisi cenneti garantileyecektir.

Gerek itikadî ve fıkhî mezhepler gerekse diğer dinî literatürde bu metodu destekleyecek malzeme bulmak, Hariciler örneğinde olduğu gibi, elbette mümkündür.

Parçacı Yaklaşım

Bütünü kavrayamama veya parçacı yaklaşım bu sorunun önemli kaynaklarından birisidir.

"Haram aylar çıkınca bu **Allah'a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün**, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin" (Tevbe 9/5).

Mal bulmuş mağribi gibi sarılınan bir ayet! Bizim bektaşinin hafız olmadığım için namaz kılmıyorum demesine şapka çıkarmak gerekir! Hatta bazı tefsirlere bakarsanız bütünü içine alacak şekilde genel olduğunu ve istisnaya imkan olmadığını savunanları dahi görmek mümkün. İşledikleri suçlar dolayısıyla haklarında idam cezası verilmiş isimleri belli kimselerden bahseden ayeti müşrik cins ismine genellemek ancak lam-ı tariften haberi olmayan sabit fikirlilerin beçerisi olsa gerektir!

Lideri Hatasız Kabul Etme

Gerek mezhep gerekse çeşitli dini toplulukların önder kabul ettiği kişileri sorgulama geleneğinden oldukça uzak oluşu ve hata işlemez kabul etmesi ciddi başka bir soruna yol açmaktadır: Kendilerini hakikatin tek temsilcileri olarak görme!

İnanç esaslarımızda Peygamberlerin niteliklerinden biri olarak yer almış bulunan "ismet" yani hatadan korunmuşluk, genel anlayışa göre dini tebliğ ile sınırlandırılmıştır (Teftazânî, 1998: 108). Kasdî olmamak üzere hata işlemeleri mümkündür ve bu "zelle" terimi bu sebeple geleneğimizde yer almıştır (Akçay, 2013: 223-225).

Bu genel kabul görmüş inanç esasına rağmen, ismet yani hata işlemekten korunmuşluk niteliğini, teoride değil ama pratikte liderlerine zelle dahi kabul etmez şekilde yakıştıran dini grupların yaygınlığı ciddi bir sorun oluşturmaktadır.

Fırka-i Naciye İnancı

Hz. Muhammed'in ümmetinin 73 farklı parçaya ayrılacağı ve bunların sadece bir tanesinin kurtulacağı geride kalan yetmiş ikisinin cehenneme gideceği rivayeti tarih boyu dini grupların ötekileştirmede kullandığı önemli referanslardan biri olmuştur. Öyle ki mezhepler tarihi klasik kaynakları yazarları başta Abdülhahir el-Bağdadî (429/1037-38) olmak üzere (Bağdâdî, 1995: 4-11) eserlerinin içindekilerini bu tabloya göre ayarlamıştır (Özler, 1996; Gömbeyaz, 2005).

Böylece her mezhep mensubu kendi mezhebini hakikate erişmiş yegane anlayış, diğerlerinin tamamını da neredeyse direk cehennemlik yol olarak tanımlama taassubuna duçar olmuştur.

KARDEŞLİK SÖYLEMLERİ

Sebepleri yanında geçmiş kültürümüzdeki kötü örneklerini verdiğimiz ötekileştirme ve dışlama yanında olması gerekenlerden ve güzel kardeşlik söylemlerinden bahsetmeye, gerek bu çalışmamızda gerekse bulunduğumuz tarihi süreçte artık, geçmeliyiz.

Geleneğimizde ve belki tarih olarak beklenmeyecek dönemlerde azımsanmayacak oranda, kendi mezhebi kabullerini aşma ve mezhepler üstü din kardeşliğine vurgu yapma örneklerini de görmek mümkündür. Ama önce Kur'an-ı Kerim'den birkaç örnek vermek uygun olacaktır.

Müminler ancak kardeştirler, öyleyse iki kardeşinizin arasını düzeltin, Allah'a itaatsizlikten sakının ki rahmetine mazhar olasınız. (Hucurât 49/10)

Müminlerin aralarında anlaşmazlık çıkması durumunda diğer müminlerce aralarının bulunmasını emreden ayetten sonra gelen bu ayet-i kerime günlük yaşamda daima tecrübe edilen ve belki en iyi bilinen bir ortamla, kardeşler arası ilişkiyle irtibat kurarak tavsiyede bulunuyor. Malum günlük hayatta ve hele çocukluk dönemi unutulmayan anılarında kardeşler ikide bir birbirleriyle çatışma halinde bulunur. Fakat bu kavga ortamı gelip geçicidir, asıl olan kardeşlik ve sevgi ortamıdır. Müslümanları da din kardeşliğinde buluşmaya çağıran Yüce Yaratıcı, bu durumu hatırlatıyor, benzetiyor ve daima sütliman bir sevgi ortamı beklemeyin, sorunlar olması tabii bir durumdur, ara sıra aranız açılsa da kardeşliğiniz bozulmasın, kardeş kalmaya devam edin önerisinde bulunuyor.

Biliniz ki, sizin şu ümmetiniz bir tek ümmettir, ben de sizin Rabbinizim. Onun için yolumdan çıkmaktan sakının. Ama insanlar, aralarındaki inanç bağlarını keserek gruplara ayrıldılar. Her kesim kendi inancını beğenmektedir. (Mü'minûn 23/52-53)

Yüce Yaratıcı kendisinin tekliğine bağlı olarak yolunun tekliğinden ayrılmamayı emrederek gruplara bölünmeyi eleştirmektedir. Bunun yerine rehber olarak gönderdiği Kur'an-ı Kerim'i birleştirici bağ olarak belirtip onun etrafında toplanmayı önermektedir.

Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışın; bölünüp parçalanmayın. Allah'ın size olan nimetini hatırlayınız. Hani siz birbirine düşman idiniz de Allah

gönüllerinizi birleştirdi ve O'nun nimeti sayesinde kardeş oldunuz. (Al-i İmran 3/103)

Demek ki ortak paydamız belli. Allah Tealâ'nın bizlere uzatmış olduğu sağlam ipi olan Kur'an-ı Kerim. Bu ipe kardeşler olarak sarılacağız, bu ip bizi Yaratıcımıza bağladığı gibi birbirimize de kardeşler olarak bağlayacak.

Kim haksız yere bir cana kıyarsa, bütün insanları öldürmüş gibi olur. Her kim bir can kurtarırsa, bütün insanları kurtarmış gibi olur. (Maide 5/32)

Birbirine tahammülsüzlüğün son aşamasından da bahsetmek gerek: Öldürmek. Tutulmayacak emir verilmemeli kuralı örneği, insanlar arası olmaya devam edecek bir olgu olan cana kıyma konusunda Yüce Rabbimiz ne güzel benzetme yapıyor! Sen öldürürsen kendinin de üyesi bulunduğun insanlığı diğer ifadeyle aslında kendini de öldürmüş sayılırsın çünkü sen de bir insansın!

Dini ne olursa olsun insanlara sadece insan oluşları açısından asgari yaklaşım tarzı için bu önemli bir prensiptir.

Hadis literatürümüzde daha sonraki gelenekte birer prensip olarak benimsenip yaygınlaştırılmış olan din kardeşliğini öne çıkarma ve dışlamamanın çeşitli güzel örnekleri bulunmaktadır. Burada temel amacımız bu olmadığı için birkaç örnek sunmakla yetinmek istiyoruz.

Hz. Peygamber "Bir kimse Allah'tan başka tanrı yoktur der ve bu inanç üzere ölürse mutlaka cennete girer" buyurunca Ebû Zer (ra) üç kerre "zina etse ve hırsızlık yapsa da mı?" diye sorar. Resulullah Efendimiz "Evet, Ebû Zerr'e rağmen" diye cevap verir"(Buhârî, Libas 24).

Çeşitli rivayetleri bulunan bu hadisi şerif "Men kale lâilâhe ille'llâh dehele'l-cenne" kalıbıyla geleneğimizde meşhur olarak yerini almıştır. Bu kadar imanı olduğunda şüphe edilmeyen kimselere müslüman kardeşinin yaklaşım tarzı için, hadis-i şerif son derece önemli ölçü içermektedir.

Çok açık ve net olan bir başka hadis-i şerif örneği:

"Bir adam din kardeşine, kâfir derse, bu söz ikisinden birine döner. Eğer böyle denilen kişi söylenildiği gibi ise söz doğrudur; yerini bulmuş olur. Aksi takdirde bu söz söyleyene geri döner" (Buhârî, Edeb 73).

Halk kültürümüzde dahi meşhur edilmiş bulunan bu hadis-i şerifin gerek tarih boyu ve özellikle günümüzde müslüman kardeşinde gördüğü hata dolayısıyla kafir damgasını vurup hayat hakkı tanımayanlara bu gibi hadis-i şeriflerin söyleyecek çok şeyi yok mudur? Bir hata için başkasını dışlayan kendisinin de bir başka hatasının bulunma ihtimalini ve karşısındakilerin aynı şekilde onu dışlayabileceğininin farkında olmalı her müslüman. Dolayısıyla da ciddi toplumsal sorun ve çarpışmalar doğuracak böyle yaklaşımlardan kaçınması gerektiğini Hazret-i Peygamber'in bu uyarısından anlayabilmesi beklenir.

*"İctihad edip isabet eden iki ecir, hata edin bir ecir alır" (*Buharî, İ'tisâm, 21).

Fikir farklılığının dini konuda da olabileceğine dair mezhepler arası ortak bir prensip olarak kabul edilmiş ve tarih boyu farklı mezheplerin ve dolayısıyla mensuplarının varlığı ve bir arada yaşayabilmesi için kullanılıp meşhur edilmiştir.

Ümmetimin ihtilafı rahmettir rivayeti bugün hadis olmadığı belirtilse (Kutlay, 2004) dahi geleneğimizde farklı mezhep ve fikirlerin varlığının meşruluğunu göstermek için kullanıla gelmiştir. Buradan çıkarılabilecek sonucun fikir farklılığının güzel bir şey olduğu şeklinde olması gerekirken en azından bunlara hoşgörü ile bakılması gerektiğine ulaşılamaması son derece üzücü hatta garip bir durumdur.

Mezhep Geleneğinde Müsamahakârlık Söylemi

Mezheplerimiz, özellikle inanç alanında meşhur olmuş olanlar ki zaten tarih sahnesinde yerini ilk alanlar da bunlar olmuştur, maalesef Müslümanlar arası çatışmaların sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu durumun tabii olarak mezhepler arası çatışma ortamını devam ettirmesi beklenebilir. Kısmen de olsa tarihi sürecin bu şekilde olduğu söylenebilir.

Bu tarihi vakıanın doğru yani olması gereken olduğu şeklinde bir kanaat asla bulunmamış olması gerekene işaret edile gelmiştir. Kendilerinin hak yolda olduğu şeklindeki bütün iddialarına rağmen, müslüman halkın büyük çoğunluğunu oluşturan gruplar, hakikatin sadece kendilerinin tekelinde olmadığını belirtmekten geri durmamışlardır.

Mezheplerin doğmasına sebep olan iç savaşların yaşandığı dönemde yaşamış olan, babası Hz. Ali ile bütün savaşlara katılmış Muhammed b. Hanefiyye'nin (81/700) babasından sonraki dönemde savaşlarda taraf olmaması Müslümanlar arası ihtilafların çatışma yerine diyalogla çözülmesi noktasında ciddi bir pratik model örneği olarak tarihte yerini almıştır (Güneş, 2017).

Ehl-i Sünnet'in ilk itikadî metinlerinden itibaren geleneğimizde yer alan "Kıblemiz ehlini Hz. Peygamber'in getirdiklerini kabul ettiği sürece mümin ve Müslüman olarak isimlendiririz" ve "helal saymadığı sürece hiçbir günah sebebiyle kıble ehlini tekfir etmeyiz" (Tahavî, 1985: 55) esası "la nükeffiru eheden min ehlil kible" (Gazzâlî, 1992: 173) şeklinde formülleştirilerek bu konuda temel bir prensip olarak benimsene gelmiştir.

Kâbe'yi kıble olarak benimseyen kimseye kafir demeyiz.

Bu söylem bu kimselerin tamamen kendi görüşlerini benimsemiş, hatası olmayan kişi ve grupları anlatıyor sanılmamalıdır. Şazz yani kenarda kalmış bir muameleye de tabi tutulmamalıdır. İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'den itibaren önde gelen mezhep temsilcilerinin ortak görüşüdür. Ona göre bir müslüman ancak kendi açık beyanına göre tekfir edilebilir(Ebu Hanîfe, 1992: 27, 66).

"Biz mestler üzerine mesh ederiz" kabulünü; mezhebinin inanç esaslarını listelediği metne (Nesefî, 1966: 110) dâhil edecek kadar kendi mezhebinin

farklılığı üzerinde duran bir anlayış aynı yerde yine kendi mezhebinin bir esası olarak bakınız nasıl bir anlayış istiyor mensuplarından:

"Her muttaki ve günahkârın arkasında namaz kılarız ve her muttaki ve günahkârın cenaze namazını da kılarız" (Tahavî, 1985: 55). Yani her türlü günahkârın arkasında namaz kılarız prensibi aynı sayfada gözümüzün içine bakmaktadır.

Dolayısıyla az önce bizden olmak için ayağının değil mestinin üstüne mesh edeceksin dediğini aktardığımız mezhep anlayışının; abdestini beğenmediği kimsenin arkasında namaza durmayı da yine mezhebinin esaslarından biri olarak sunduğunu görmekteyiz.

Matürîdîlik mezhebinin imamı Ebû Mansur el-Matürîdî (333/844) Fıkh-ı Ekber Şerhi'nde İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin "Biz hiç kimseyi günahından dolayı tekfir etmez ve imandan çıkarmayız" dediğini hatırlattıktan sonra bunun üzerinde ittifak edilmiş bir konu olduğunu belirtir (Katürîdî, 2014).

Eş'arîlik'in önde gelen müelliflerinden Abdülkâhir el-Bağdâdî, (429/1037) Ehl-i Sünnet'in tekfirden uzak durmasının Allah Tealâ'nın bir lütfu olduğunu, bid'at ehlinin ise birbirini tekfir belasına düşmüş olduğunu belirtir (Bağdâdî, 1990: 361).

İmam Gazzali "Lâ ilâhe illellah Muhammedun Resulullah (Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur; Muhammed Allah'ın elçisidir) sözünü nakzetmedikleri ve ona samimiyetle bağlı oldukları sürece her ne kadar ayrı yollarda olsalar (metotları ayrı olsa) da Müslümanlara dil uzatmaktan" şiddetle sakındırır (Gazzâlî, 1992: 151).

Mezhepler kendi yollarını hak ve doğru diyerek benimserler bu son derece doğaldır. Diğer mezheplerin delillerini ise kesin delil olarak kabul etmemekte ve benimsememektedir. Gazzâlî bu durumun hiçbir mezhebe ötekini kafir sayma hakkını vermediğini olsa olsa kendine göre hak yolda olmadığı anlamında dalâlette veya bidatçı diyebileceğini belirtir (Gazzâlî, 1992: 165).

Gazzâlî "Bir adam din kardeşine, ey kâfir derse, bu söz ikisinden birine döner" (Buhari, Edeb 73) hadisini yorumlarken; tekfir eden kimsenin aslında kardeşinin Hz. Peygamber'i tasdik ettiğini bildiği halde tekfir etmesi durumunun belirtilmiş olduğunu söyleyerek (Gazzâlî, 1992: 191) önemli bir uyarıda bulunmuş olur. Yani imanını kendisi inkar etmeyen kişiye diğer davranış ve tutumları dolayısıyla ithamda bulunmak son derece tehlikelidir.

Müslümanlar arası hoşgörü ve tahammülsüzlüğün zararını kendi döneminde ve hatta üzerinde yaşamış bir âlim olarak Gazzâli bu konuda müstakil eserler kaleme almış bir müelliftir. Bakınız tecrübesini nasıl paylaşıyor:

Bir kişi küfrün tarifinin, Eş'ari Mezhebine, Mu'tezile Mezhebine, Hanbeli Mezhebine veya başkasına muhalif olan şeylerden ibaret olduğunu iddia ederse, iyi bil ki o kişi bilgisiz ve ahmak bir kimsedir. O Körlerden biridir. Artık onu düzelteceğim diye boşuna zamanını harcama (Gazzâlî, 1992: 148).

Eş'arî mezhebine mensup olan Gazzâlî, kendi mezhep imamı Eş'arî'ye muhalefet edenin kafir olduğunu iddia eden kişiye "gerçeğin Eş'arî'ye bağlı olduğuna nasıl kesinlikle inanabiliyorsun?" diye sorar(Gazzâlî, 1992: 148-149).

Yine Eş'arî mezhebinden Bakillânî'nin mezhep imamından farklı görüşü dolayısıyla küfre girdiği iddiaları üzerine de çok öznel bir eleştiri getirir: "Niçin Bakillânî'ye muhalefeti sebebiyle Eş'arî değil de, Eş'arî'ye muhalefeti sebebiyle Bakillânî küfre layık olsun?". Sebep eğer eski oluş ise o zaman her yeni kafir olur. Bu durumda Eş'arî de öncekilerden farklı olduğuna göre o da kafir olur (Gazzâlî, 1992: 149).

Tarafgirlik ve taassup konusunda Gazzâlî çok güzel ve model alınacak esaslar ortaya koymuştur.

Hemen tekfir yolunu tutanlar cehaletin etkisinde olan kimselerdir. Her ne kadar batıl olduğu belli olsa da her saçma söz sebebiyle kişinin kafir sayılması gerekmez(Gazzâlî, 1992: 176, 180).

Müslümanların çoğunluğu, diğerlerinde gördüğü farklılığı "benzerler arasında ihtilaf" olarak görerek müslüman kardeşini ötekileştirme ve eleştirme noktasında temkinli davranmış tekfir ve aşırılıktan geri durmuştur. Çünkü aralarındaki ihtilafın aynı Kitabı farklı yorumlamadan çıkan ve iki tarafın da haklı olabileceği ihtilaflar olduğunun farkında olmuşlardır. "Doğru tektir" anlayışı sahibi olanlar da bulunmuş ise de azınlıkta kalmışlardır (Canatan, 2017: 273, 283, 286).

İnsanların bir başkasının imanı hakkında verecekleri kararın Allah katında bir değerinin olup olmadığı da üzerinde durulması gereken ve dikkatten kaçırılmaması icap eden bir durumdur. Allah'ın bizleri izlemediği ve bizler hakkındaki kanaatini yine bizlerden ulaşacak değerlendirmelere göre vereceği gibi bir anlayışa, imanımız açısından, yer olmadığına göre endişe etmeye gerek yoktur. Her şeyi bilen, herkesin her anını gören Yüce Allah adaletle hükmedecektir (Bardakoğlu, 2017: 319).

Farklı Din Mensuplarına Karşı Müsamaha

Müslümanlar arası kardeşlik vurgusu dünya barışı için yeterli mi? Sorusu elbette ki akla gelecektir. Belki ilk olarak diğer din mensuplarına karşı Müslümanların aralarındakinden çok daha fazla hoşgörülü olduğumuz şeklinde bir cevap verilebilirse de takdir edilir ki bunun ayrıntılı cevabı ayrı bir çalışma konusudur. Burada yine Kur'an-ı Kerim'den birkaç örnek ile temel çerçeve çizmek mümkündür.

Rabbin dileseydi insanları elbette tek bir ümmet yapardı. Fakat onlar hep ihtilâf içinde olacaklardır, rabbinin esirgedikleri müstesna; zaten O insanları buna uygun yaratmıştır. Böylece rabbinin, "And olsun ki cehennemi hem insanlar hem cinlerle dolduracağım" sözü yerini bulmuş oldu. (Hûd 11/118-119)

Yüce Yaradan dünyada din farklılığı olgusunun kendisinin takdiri olduğunu ve sonuna kadar da böyle devam edeceğini haber vererek

ontolojik olarak tek dinliliğin olmayacağını bildirerek inananlarını bunu kabule davet etmektedir.

Dinde zorlama yoktur. Doğru eğriden açıkça ayrılmıştır. Artık kim sahte tanrıları reddeder de Allah'a inanırsa kopmayan sağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah her şeyi işitir ve bilir. (el-Bakara 2/256)

Bu sosyal olguyu kabulde zorlanacak olanlar için ayrıca bir vurgu da yapan Allah Teala din tercihinde insanların serbest bırakılmış olduğunu net bir şekilde belirtmektedir. Ayetin sonu da ilginçtir ve sanki tanrıdan çok tanrıcılık yaparak ona yaranmaya çalışmayın dercesine daha çok biliyor iddiasına girmeyin uyarısı içermektedir.

Ve eğer müşriklerden biri senden korunma isterse, Allah'ın sözünü duymasına fırsat vermek için onu koruma altına al; sonra onu kendi güvenlik bölgesine ulaştır. Bu uygulama, onların bilmeyen bir topluluk olmalarından dolayıdır. (Tevbe 9/6)

Savaş ilan edilmiş olan müşriklerden birileri dahi koruma altına alınıyor, bunun için dinini değiştirme şartı aranmıyor, beklenmiyor ve farklı inancıyla yaşayabileceği ortama ulaştırılması isteniyor.

Bu sağlam teorik temellere dayalı, çok dinliliğin ve farklı din mensuplarının aynı dünyada yaşayabileceği ilkesinin, pratikte örnekleri de müslüman tarihte yerini almıştır (Kılavuz, 1982: 193-198).

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Müslümanların tarihi elbette ki ak kaşık değildir, üzerinde çeşitli lekeler barındırmasa tabiidir. Bu lekelere takılıp kalmak ve hep onları ön plana çıkarıp yaşama ve yayılmalarını sağlama çabalarını görmemiz gerekmektedir. Bu sınırlı kara lekelerin yanında çok sayıda yaygın güzel örnekleri ön plana çıkarıp yaygınlaştırmak temel ereğimiz olmalıdır.

Hangi din olursa olsun, tebliğ edicisinden sonra gelen nesiller tarafından farklı algılanacak olması tabii bir durumdur. Tek hakikatçılık anlayışı ve bir fikrin dayatılmaya çalışılmasından baskı, ikiyüzlülük ve neticede çatışma doğar (Bardakoğlu, 2017: 315). Mezhebe mensubiyet özgürlüktür fakat mezhepleri birbirine dayatmaya kalkışmak tefrikadır, bölücülüktür ve sonuçta şiddet üreticidir (Kutlu, 2017: 323).

Müslümanlar özelinde İslam kardeşliği vurgusu, mezhep diye nitelenen anlayışlar bütününe uymasa ve mezhepten olmadığı için öteki kabul edilse de, klasik geleneğimizde net biçimde yer aldığı bir gerçektir.

Kur'an'ın vurguladığı Müslüman kimliğini üst kimlik kabul ederek diğer bütün anlayışların üstünde temel birleştirici öğe olarak kabul etmek gerekmektedir.

İslam'ın vurgulamış olduğu din ve vicdan hürriyeti yanında insana sadece insan oluşu dolayısıyla dahi iyi davranma anlayışının bugüne değin yaşanmış Müslüman tarihte bolca örneği göz ardı edilmemelidir. Evet, yeni bir şey icadı zordur fakat tarih ve kültürümüzde bolca güzel örneği bulunan,

bir arada yaşamak için kardeşlik ve sevgi söylemlerini görmeli ve göstermeliyiz.

Bütün insanların üzerinde yaşadığı tek küre olan dünyamızda barış ve huzur ortamının sağlanabilmesi için ötekileştirme ve yok etme söylemlerinin tarihin arşivinde kalan görüşler olması için yoğun bir çaba gerekliliği açıktır. Öteki olarak tanımlasa bile insana değer veren, aynı inancı paylaşmadığı için yok edilesi görmeyen söylemlerin diğerlerinden daha çok tekrarlanarak yaygınlaştırılması ödevi de önümüzde durmaktadır.

KAYNAKÇA

Akçay, M. (2013). "Zelle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 223-225. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.

Altındaş, M. (2017). "Dinsel Şiddetin Teolojik Temelleri: Haricî Zihniyet Örneği", editörler Halit Çalış; Ali Bayer; Duran Ali Yıldırım, *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri*, (ss. 193-209) içinde. Konya: Karaman İslami İlimler Derneği

Arpaguş, Hatice K. (2017). "Gazzâlî'nin Tekfir'e Bakışı ve Tekfir Kuramına Katkısı", , editörler Halit Çalış; Ali Bayer; Duran Ali Yıldırım, *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri,* (ss. 237-250) içinde. Konya: Karaman İslami İlimler Derneği, 237-250.

el-Bağdadî, Abdülkâhir. (1995). *el-Fark beyne'l-fırak.* neşir Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye.

Bardakoğlu, Ali. (2017). "Değerlendirme Oturumu". editörler Halit Çalış; Ali Bayer; Duran Ali Yıldırım,*Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri*. (ss. 315-319) içinde. Konya: Karaman İslami İlimler Derneği.

Bozkurt, Ömer, (2017). "Fırka-i Nâciye Anlayışının Bazı İslam Filozoflarındaki Yansımaları". editörler Halit Çalış; Ali Bayer; Duran Ali Yıldırım, *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri*, (ss. 251-270) içinde. Konya: Karaman İslami İlimler Derneği.

Canatan, Kadir, (2017). "Tekfir ve Tolerans Arasında Mezhepler ve Akımlar: Karşılaştırmalı Bir Çalışma", editörler Halit Çalış; Ali Bayer; Duran Ali Yıldırım, *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri*, (ss. 273-287) içinde. Konya: Karaman İslami İlimler Derneği.

Ebu Hanîfe, (1992a)."el-Alim ve'l-müteallim", İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, neşir Mustafa Öz, İstanbul: Marmra Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Ebu Hanîfe, (1992b). "Risale ila Osman el-Bettî", İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, neşir Mustafa Öz, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992, 66.

Gazzali, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. (1992). *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka*. Çev. Ahmet Turan Arslan. İstanbul: Risale Yayınları.

Gömbeyaz, Kadir. (2005). “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005): 147-160.

Gömbeyaz, Kadir, (2017). “Mezheplerin Birbirine Karşı Kullandığı Dışlayıcı Dilin Arka Planına Dair Bir İnceleme”, editörler Halit Çalış; Ali Bayer; Duran Ali Yıldırım, *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri*, (ss. 231-235) içinde. Konya: Karaman İslami İlimler Derneği.

Güneş, Hüseyin, (2017). “Müslümanlararası Şiddet Karşısında Muhammed b. Hanefiyye’nin Tutumu ve Çözüm Önerileri”, editörler Halit Çalış; Ali Bayer; Duran Ali Yıldırım, *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri*, (ss. 305-312) içinde. Konya: Karaman İslami İlimler Derneği.

Kılavuz, Ahmet Saim. (1982). İman-Küfür Sınırı. İstanbul: Marifet Yayınları.

Kutlu, Sönmez. (2017). “Değerlendirme Oturumu”. editörler Halit Çalış; Ali Bayer; Duran Ali Yıldırım, *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri*. (ss. 322-324) içinde. Konya: Karaman İslami İlimler Derneği.

el-Matürîdî, Ebû Mansur. (2014). *İslam İnanç Esasları (Fıkh-ı Ekber Şerhi)*. çeviren Adnan Bülent Baloğlu; Murat Memiş. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Nesefi, Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed. (1966). *el-‘Akâid*, İstanbul: Çelik Cilt Matbaası.

Özler, Mevlüt. (1996). *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı.* İstanbul: Nun Yayıncılık

Süleyman Dünya. (1992). *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*. Çev. Ahmet Turan Arslan. İstanbul: Risale Yayınları.

Tahavî, Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed, (1985). *Akîde*. nşr. Arif Aytekin. İstanbul: Seha Neşriyat.

et-Teftazanî, Sa‘duddin Mes‘ud b. Ömer. (1998). *Şerhu’l-‘Akâid*, tahkik Mustafa Merzûkî. Cezair: Daru’l-Hudâ.

HZ. PEYGAMBER'İN GAYRİMÜSLİMLERE KARŞI HOŞGÖRÜSÜ

Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis ABD

yzkeskin@gmail.com

TOLERANCE OF PROPHET MUHAMMED AGAİNST NON-MUSLİMS

Tolerance is one of the concepts that summarize Prophet Muhammad. His tolerance manifests itself in all areas of his life. The Messenger of Allah (pbuh) treated people, animals, his neighborhood and all beings with compassion and mercy. According to his understanding of tolerance, whether or not he is Muslim, all people are valuable and every individual's body, soul, belief, in short, his whole being must be preserved. Prophet Muhammad has tolerated even those who do not believe in him and he has always ruled with tolerance even when he had power. Tolerance is valuable if it is displayed when one has the power. Because the tolerance that a weak person shows against a strong person, in reality, is not tolerance but rather it is desperation. However, the Messenger of Allah (S.A.S.) always acted according to the principle of tolerance and he was always tolerant of all faith groups.

The groups in which the Messenger of Allah (S.A.S.) faced included Jews, Christians, polytheists, and hypocrites. When he came to Medina, he had signed a social agreement in which the Jews were also involved and as Jews were accepted as members of the society, Prophet Muhammad did not interfere in their beliefs and lives. Although Jews carried out various activities against the Prophet and the Muslims, the Messenger of Allah (pbuh) did not break the agreement and always invited them to Islam. Eventually some Jews converted to Islam. Prophet Muhammad sent letter to Christian states at that time and invited them to Islam. The delegations at the time were welcomed in Masjid al-Nabawi and they were even allowed to worship inside Masjid al-Nabawi. It was judged that slaughters of non-Muslims can be consumed and Muslim men can marry their women. In addition, there has been no interference in any way with their beliefs.

The Messenger of Allah (S.A.S.) has invited the polytheists, who have been his most hostile enemies, to Islam at every opportunity; when they are in need, he helped them, stayed loyal to the agreement, and patiently responded to their sufferings. Indeed, at the end of this patience, many have decided to convert to Islam. When he conquered Mecca, he freed everybody there. In Medina they were patiently opposed to the folly of the hypocrites, did not open their displeasure, did not look warm to the murderers of the hypocrites, and tried to warm their hearts to Islam. In

Medina, he patiently responded to sedition of hypocrites, did not reveal their discords, did not look positively to the demands of killing the hypocrites and tried to warm their hearts to Islam. The Messenger of Allah (pbuh), who applied to the war as the last resort, forbade any mistreatment which would be against the dignity of humankind even while killing the enemy. The war prisoners were treated in the most beautiful manner and the ultimate aim was to free them as soon as possible. Consequently, these are important behaviors that reveal the dimension of tolerance that the Prophet has shown to non-Muslims. Humanity has not yet reached the level of tolerance that the Messenger of Allah (S.A.S.) has shown to other religions. There are some very good examples for us in the life of our beloved Prophet in the case of tolerance. These examples will provide important contributions to global peace.

Key Words: *Prophet Muhammad, Tolerance, Peace, Non-Muslim, Jews, Christians, Polytheists, Hypocrites.*

"Her şeyi anlayışla karşılayarak olabildiği kadar hoş görme" anlamına gelen hoşgörü, İslam'ın önemli ahlak ilkelerinden biridir. Kur'an ve hadislerde hoşgörüyü teşvik eden birçok ifadeye rastlamak mümkündür. Hoşgörü, Hz. Peygamber'in davranışlarının özü olup onun davranışlarını yönlendiren temel düşüncedir. Onun hoşgörüsü sadece Müslümanları değil, bütün insanları, hatta bütün varlığı kucaklayacak genişliktedir.

Hz. Peygamber'in yaşadığı çevrede Müslüman olmayan üç grup insan vardı. Bunlar Müşrikler, Yahudiler ve Hristiyanlar idi. Müslüman statüsünde olmakla birlikte münafıkları da burada zikretmek mümkündür.

1. Müşriklere Karşı Hoşgörüsü

Sevgili Peygamberimiz nübüvvetle görevlendirildiğinde Mekke'de müşrikler bulunuyordu. Bunlar putlara tapıyor, putları aracı kılıyorlardı. Allah Resûlü onları önce gizli, sonra da açıkça İslam'a davet etti. Fakat Müşrikler bu davete olumsuz cevap verdiler ve Allah Resûlü ile Müslümanlara eziyet ettiler. Resûlullah'ın geçtiği yollara dikenler atmışlar, secdede iken üzerine saldırmışlar, işkembeleri üzerine koymak suretiyle ona eziyette bulunmuşlardı. Ona inanan Müslümanlar da aynı zulümlere maruz kalıyorlardı. Öldürmek, kızgın kumlar üzerine veya ateşe yatırarak işkence yapmak, aç ve susuz bırakmak, onlara yapılan işkencelerden bazıları idi. Hatta bu eziyetlerden dolayı bazı Müslümanlar, Habeşistan'a hicret etmek zorunda kalmışlardı. Allah Resûlü'nün Medine'ye hicret etmesinden sonra da eziyetler devam etmiş ve Hz. Peygamber, hicret edemeyen Medine'deki Müslümanlara her sabah namazından sonra dua etmiştir.

Müşriklerin bu acımasız tutumlarına karşı Hz. Peygamber, Mekke'yi fethettiğinde kendisinin ve Müslümanların azılı düşmanlarını affetmiş, muhtaç olanlara yardım etmiş ve onlara karşı kin gütmemiştir.

Bir defasında Peygamberimiz, Mekkelilerin kuraklık, kıtlık ve ihtiyaç içinde kıvrandıklarını haber alınca Mekke'ye arpa, altın ve hurma çekirdeği

göndermiş, Ebû Süfyân bunları Kureyşlilerin fakirlerine dağıtmış ve "Allah kardeşimin oğlunu hayırla mükâfatlandırsın. Çünkü o, akrabalık hakkını gözetti." diyerek memnuniyetini ifade etmiştir (Ya'kûbî, 1992: II, 56).

Hz. Peygamber, Mekke fethi sırasında umumi af ilan edince birçok Mekkeli Müslüman olmuştur. Allah Resûlü bu davranışı ile kendisine düşman olanlara yakınlık kurmuş ve onların İslam'a girmelerine zemin hazırlamıştır. Bunu da engin hoşgörüsü sayesinde gerçekleştirmiştir.

Hoşgörü, güçlü iken gösterildiğinde bir anlam ifade eder. Allah Resûlü de en güçlü olduğu zamanda Müşriklere karşı hoşgörülü davranmış, onları affetmiş ve merhametle muamele etmiştir. Bundan dolayı onun hoşgörüsü bütün insanlığa örnek olacak niteliktedir.

Peygamberimiz, İslam davetini engellemeyen ve anlaşmalara riayet eden herkesle iyi ilişkiler içerisinde olmuş, hiçbir zaman diğer din mensuplarının dinlerine müdahale etmemiş ve onları toplumun birer ferdi olarak kabul etmiştir.

2. Ehlikitaba Karşı Hoşgörüsü

İslam, gayrimüslimlerin dinlerini istedikleri gibi yaşamalarına izin vermiş ve bu konuda her türlü kolaylığı göstermiştir.

İslam, ehlikitabın yemeklerinden yemenin caiz olduğunu söylemiş, kestiklerinin helal olduğunu ve onların kadınlarıyla Müslüman erkeklerin evlenebileceğini bildirmiş ve kadının kendi dinini serbestçe yaşayabileceğini ve ona herhangi bir baskı yapılamayacağını hükme bağlamıştır.

Sevgili Peygamberimiz, ehlikitabın düğün yemeklerine katılmış, cenazelerini taşımış, hastalarını ziyaret etmiş ve onlara ikramda bulunmuştur. Hatta Necrân Hıristiyanları onu ziyaret ettiklerinde Allah Resûlü onlara abasını sermiş ve oturmalarını söylemiştir.

Ehlikitaba, Allah'ın zimmeti (koruması) altında oldukları için zimmî denmiş ve onlar devletin koruması altında hayatlarını güven içerisinde sürdürmüşlerdir. Bir hadisinde Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: "Kim anlaşmalı (muâhed) bir gayrimüslimi öldürürse, cennetin kokusunu alamaz. Hâlbuki cennetin kokusu kırk yıllık mesafeden duyulur." (Buhârî, 1992: Cizye, 5).

2.1. Yahudilere Karşı Hoşgörüsü

Hz. Peygamber'in Mekke'de Yahudilerle herhangi bir münasebeti olmamıştır. Medine'ye hicret ettiğinde burada yaşayanların yarısına yakını Yahudi idi. Peygamberimiz Medine'de Müslümanlarla gayrimüslimler arasında umumi bir anlaşma ve sözleşme imzalamıştır. Bu anlaşmada Yahudilerin de müminlerle birlikte bir topluluk olduğu kabul edilmekte, Peygamberimizin izni olmadıkça kendilerinin herhangi bir harekâtta bulunmayacakları, ne Kureyşlileri ne de onlara yardım edenleri hiçbir surette korumayacakları, Medine'ye bir saldırı olduğunda elbirliğiyle müdafaa edecekleri hükmü yer almakta idi (İbn Hişâm, 1955: I, 501-504).

Yahudiler zaman içerisinde Peygamberimize karşı tavır almışlar ve her fırsatta müşriklerle dayanışma içinde olmuşlardır. Hz. Peygamber ise onlara karşı gayet iyi davranmış ve onlarla anlaşma arzusunda olduğunu beyan etmiştir. Kendisine ilahi emir gelmeyen konularda onlara muvafakat etmeyi uygun görmüş, namazlarında onların kıblesi olan Beytu'l-Makdis'e doğru yönelmiştir (İbn Sa'd, 2001: I, 243). Hicret ettiğinde onları oruçlu bulunca, Müslümanlara da bu orucu (aşure orucu) tutmalarını emretmiştir (Buhârî, 1992: Menâkibu'l-Ensâr, 52).

Allah Resûlü, Müslümanların temizlemek şartıyla onların kaplarında yemek pişirmelerine ve yemelerine müsaade etmiş (İbn Hanbel, 1992: IV, 194-95), inen bir ayetle (Kur'an, 5/5) onların kestikleri hayvanları (koyun, sığır gibi) yemelerine ve iffetli kadınlarıyla evlenmelerine izin vermiştir. Bizzat kendisi zaman zaman Benû İsrail kıssaları anlatmış ve bunların anlatılmasında bir sakınca görmemiştir (Ebû Dâvûd, 1992: İlim, 11).

Hz. Peygamber'in takındığı bu olumlu tavırlar ve hoşgörüsü sonucunda bazı Yahudiler Müslüman olmuş, bir kısmı da en azından Hz. Peygamber'e cephe almamışlar, hatta ona destek vermişlerdir.

Allah Resûlü'nün Yahudilere gösterdiği bu hoşgörü ve anlayışa karşı onlar, Hz. Peygamber ve Müslümanları saptırmak için kıyametin ne zaman kopacağı, cehennem bekçilerinin sayısı, mahlûkatı Allah'ın yarattığı, fakat Allah'ı kimin yarattığı, Allah'la birlikte başka ilahların olup olmadığı ve ruhun mahiyetinin ne olduğu gibi gaybi sorular sormuşlardır (İbn Hişâm, 1955: I, 543, 568-71).

Bu arada Benû Kaynuka Yahudileri, Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde yapmış olduğu anlaşmada (Medine Sözleşmesi) taraf olmalarına rağmen bir müddet sonra anlaşmayı bozmuşlar (İbnu'l-Esîr, 1979: II, 137-38); bunun üzerine Allah Resûlü onları muhasara altına almış, neticede teslim olmuşlardır. Anlaşmaya aykırı davranmalarına rağmen Hz. Peygamber onların hayatlarını bağışlamış, ancak mallarını bırakmalarını ve Medine'yi terk etmelerini istemiştir (Taberî, 1967: II, 479).

Benu'n-Nadir Yahudileri de aynı şekilde Peygamberimizle yapmış oldukları anlaşmayı bozmuşlar, Peygamberimize suikast düzenlemek istemişler, fakat Cebrail'in haber vermesiyle Resûlullah bu tuzaktan kurtulmuş, bunun üzerine Medine'den sürülmüşlerdir (İbn Hişâm, 1955: I, 563). Benû Kureyza Yahudileri ise anlaşmayı bozup ihanet ettikleri için çoğunun boynu vurulmuştur (İbn Hişâm, 1955: II, 240-41).

Birçok olayda Yahudilerin hayatlarını bağışlayan ve onlara hoşgörü ile davranan Allah Resûlü, Benû Kureyza Yahudilerinin bardağı taşırmaları ve büyük bir ihanet içine girmelerinden dolayı onları affetmemiştir. Peygamberimizin bu tavrı hoşgörüsüzlük olarak değerlendirilemez. Zira hoşgörü her türlü haksızlık, zulüm ve ihanete ses çıkarmamak değildir. Bilakis toplumun huzuru ve barışı için bazı müeyyideler uygulamak, hoşgörü ortamının temini için gereklidir.

2.2. Hıristiyanlara Karşı Hoşgörüsü

Peygamberimiz, Resul olarak görevlendirildiğinde, diğer toplulukları davet ettiği gibi Hıristiyanları da Müslüman olmaya çağırmıştı. Bunun için Bizans, Mısır ve Habeşistan'a davet mektupları göndermiş, bu arada Arabistan'ın güney kesiminde bulunan Necran Hıristiyanlarını da İslam'a davet etmişti. Onlardan bir grup Medine'ye gelerek bizzat Resûlullah ile görüşmüşlerdi.

Necran Hıristiyanlarının temsilcileri Medine'ye geldiklerinde Hz. Peygamber ve ashabı henüz ikindi namazını kılmışlardı. Onların da ibadet vakti geldiği için Mescide girip doğu tarafına yöneldiler ve ibadet etmeye hazırlandılar. Ashab-ı kiram onlara mani olmak isteyince Resûlullah onların serbest bırakılmalarını ve ibadetlerini yapmalarına müsaade edilmesini emretti. Onlar da doğuya yönelerek ibadetlerin yaptılar (İbn Hişâm, 1955: I, 574).

Bu davranış Resûlullah'ın Hıristiyanlara karşı gösterdiği dinî hoşgörünün ne derece ileri seviyede olduğunu ortaya koymaktadır. Tahrif edilmiş bir din olmasına rağmen Allah Resûlü, onların Mescid-i Nebevî'de ibadet etmelerine izin vermiş ve böylece ümmetine diğer din mensuplarına karşı nasıl davranmaları gerektiğini öğretmiştir. Günümüzde bir camide Hıristiyanların ibadet etmelerine izin verilip verilmeyeceğini takdirlerinize bırakıyorum.

Allah Resûlü Hıristiyanlarla yaptığı bazı savaşlarda elde edilen esirlerin canlarını bağışlamış ve onları serbest bırakmıştır. Tebük civarında bulunan Dûmetu'l-Cendel'in hükümdarı Ukeydir b. Abdülmelik Hıristiyan'dı ve Bizans'la iyi ilişkileri vardı. Hz. Peygamber, Halid b. Velid'e onu yakalayıp getirmesini emretti. Bir gece vakti Halid, Ukeydir'i yakalayıp Resûlullah'a getirdi. Peygamberimiz ona Müslüman olmasını teklif etti, ancak o bu teklifi reddetti. Cizye vermeyi ise kabul etti. Bunun üzerine Resûlullah ona bir amanname verdi ve onu serbest bıraktı (Vâkıdî, 1965: III, 1027-28).

İslam'ın gayrimüslimlere karşı göstermiş olduğu hoşgörü, Müslüman olmayan toplulukların gönüllerini fethetmiş ve kendi dindaşlarıyla olan ilişkilerinde Müslümanları tercih eder duruma gelmişlerdir. Nitekim Hz. Ali'nin hilafeti döneminde Bizans sınırlarına kadar geniş bir coğrafyaya hükmeden Müslümanlar arasından iç savaş patlak verince Bizans İmparatoru II. Konstantin, İslam topraklarındaki Hıristiyanlara isyan etmelerini, kendisinin de ordusunu harekete geçireceğini haber göndermiş, ancak İslam idaresinin ve Müslümanların kendilerine karşı göstermiş olduğu hoşgörüden memnun olan Hıristiyanlar, İslam devletine bağlı olduklarını ifade ederek bu teklifi reddetmişlerdir (Hamidullah, 1995: 9).

3. Münafıklara Karşı Hoşgörüsü

Peygamberimiz, Medine'de karşılaştığı münafıklarla iyi ilişkiler içerisinde olmuş, İslam'a verebilecekleri zararları bertaraf etmek için onların nifaklarını görmezlikten gelmiş ve durumlarını açığa çıkarmayarak onları Müslüman statüsünde değerlendirmiştir. Hz. Peygamber'in bu tavrı onları tasvip için değil, nifaktan kurtarmak içindi.

Münafıklar, Müslüman statüsünde oldukları için Mescid-i Nebevi'ye serbestçe girip çıkarlar, Müslümanların İslamiyet hakkındaki konuşmalarını dinlerler, sonra da onların sırlarını kâfirlere açıklar ve onları Müslümanların aleyhine teşvik ederlerdi.

Münafıkların ileri gelenlerinden Abdullah b. Übey, her fırsatta nifak tohumlarını ekmeğe çalışıyordu. Uhud savaşına Müslümanların safında katılmış, ancak yolda İslam ordusunun üçte birin teşkil eden 300 kişi ile geri dönmüş (İbn Sa'd, 2001: II, 39) ve çevresindekilere, "Ey ahali, şuracıkta biz ne diye kendimizi öldüreceğimizi bir türlü anlayamadık." diyerek İslam ordusundan ayrılmıştı (İbn Hişâm, 1955: II, 64).

Uhud Savaşında şehit düşen sahabiler hakkında İbn Übey ile diğer münafıklar ve Yahudiler ileri-geri konuşunca Hz. Ömer, Yahudi ve münafıklardan aleyhte konuşanların öldürülmeleri için Peygamberimizden izin istemiş, ancak Allah Resûlü, "Yahudiler, bizim emniyetlerini sağlamaya söz verdiğimiz tebaamızdır. Ben onları öldüremem." demiş, münafıklar için de "Ben, 'La ilahe illallah, Muhammedun Resûlullah' diyen kimseyi öldürmekten nehiy olundum." buyurarak onların öldürülmesine izin vermemiştir (Vâkıdî, 1965: I, 317-18).

İbn Übey'in oğlu Abdullah, babasının öldürülmek istendiğine dair haberleri duyunca Hz. Peygamber'in huzuruna gelip, "Ya Resûlallah, eğer babamı öldürmeyi düşünüyorsanız bana emredin, ben başını size getireyim. Benden başkasına emreder de o kimse babamı öldürürse, benim nefsim babamın katilini halk içinde gezerken görmeye tahammül etmeyebilir ve ben o kimseyi öldürebilirim. Böylece bir mümini bir kâfire karşılık öldürmüş olurum ve bu sebeple ateşe girerim." dedi. Bunun üzerine Peygamberimiz şöyle buyurdu: "Hayır, ona iyi davranırız. Bizimle olduğu müddetçe onunla iyi geçiniriz." İşte o günden sonra her ne yapsa, kavmi Abdullah b. Übey'i kınar, azarlar ve uyarırdı (İbn Hişâm, 1955: II, 293; Diyârbekrî, t.y.: I, 472).

Resûlullah'ın bu tavrı, günümüzde şiddet uygulamak isteyen bazı Müslümanlara yol gösterecek önemli mesajlar içermektedir. Özellikle din adına yapılan bazı davranışlar, netice itibarıyla dine getireceği faydadan çok zarara sebebiyet veriyorsa, bu gibi hareketlerden kaçınmak gerekir. Herhangi bir konuda hoşgörülü davranmak, hoşgörüsüz davranmaya nispetle İslam'a ve Müslümanlara daha çok fayda sağlayacaksa, bazı cüz'i faydalardan feragat edip, külli faydaları elde etme yoluna gidilmelidir. Abdullah b. Übey'in öldürülmesi zahiren faydalı görülebilir. Ancak ondan sonrası Müslümanların aleyhine olacağı için Peygamberimiz buna izin vermemiş ve sonuçta onun kavminden birçok kimse zaman içerisinde Müslüman olmuştur.

Gerek Yahudileri Müslümanlar aleyhine kışkırtma, gerek Müslümanlar arasında fitne çıkarma ve gerekse Hz. Aişe'ye atılan iftirada başrol oynamasına rağmen Abdullah b. Übey öldüğünde Allah Resûlü, onun cenaze namazını kıldırmış, kefen yapması için kendi gömleğini ona vermiş ve

tabutunun yanında kabre kadar yürümüştür (İbn Hanbel, 1992: I, 16; Buhârî, 1992: Tefsir, 9/12).

Peygamberimize, İbn Übey'e gömleğini niçin verdiği ve onun cenaze namazını ne diye kıldırdığı sorulunca, "Gömleğim ve onun üzerine kıldığım namazım, kendisini Allah'tan gelecek azaptan kurtarmayacaktır. Fakat ben bu sayede kavminden bin kişinin Müslüman olmasını umuyorum." buyurmuştur (Diyârbekrî, t.y.: II, 140-41). Bunun üzerine münafıklara dua etmeyi ve kabri başında durmayı yasaklayan ayet inmiş (Kur'an, 9/84) ve Peygamberimiz, ruhunu Allah'a teslim edinceye kadar hiçbir münafığın cenaze namazını kılmamış ve kabrinin başında da durmamıştır (Tirmizî, 1992: Tefsir, 10).

4. Savaştaki Hoşgörüsü

İslam, barış dini olup insanların birbirlerinin hukukuna riayet ederek yaşamalarını, haksızlık yapmamalarını ve barış içerisinde hayatlarını sürdürmelerini emreder.

Hz. Peygamber de her zaman barıştan yana olmuş ve mecbur kalmadıkça savaşa başvurmamıştır. Savaşta da tam bir doğruluk ve insaf içinde insanlara yol gösterip önderlik etmiştir.

Savaşın gayelerinden bazıları, Müslüman varlığını hissettirmek, kuvvetin hakta olduğunu göstermek, irşada zemin hazırlamak ve emniyeti temin etmektir. İslam'ın yayılmasına karşı oluşabilecek bütün engelleri ortadan kaldırmak, tevhid inancını esaret altında kalmaktan kurtarmak ve düşünce hürriyetine giden yolları açmak gibi çeşitli sebeplerle savaşa başvurma ihtiyacı hâsıl olmuştur.

Allah Resûlü'nün yaptığı savaşlarla müşrikler, bundan böyle Allah adının dört bir yanda anılmasına mani olamayacak ve Allah'a giden gönülleri baskı altına alamayacaklardı.

Bazı kabileler Kureyş'ten korktukları için İslam'a girmeye cesaret edemiyorlardı. Savaş neticesinde Müslümanlar üstün gelmek suretiyle müteredditolanların İslam'a girmelerine fırsat doğacaktı.

Resûlullah'ın savaş hukuku alanında Müslümanlara verdiği emirler, dünya medeniyetinin bugüne kadar gerçekleştiremediği emsalsiz prensipler içermektedir. Hz. Peygamber, sahabilerin bu prensipler çerçevesinde eğitimine itina göstermiş ve insanlığa örnek olmuştur.

Allah Resûlü'nün gönderiliş amacı insanlarla savaşmak değil, bilakis barış içerisinde herkesin adaletle yönetildiği bir ortamda hayatlarını devam ettirmelerini sağlamaktır. Peygamberimiz savaş kararı almasına ve savaş meydanına çıkmasına rağmen yine savaşmak istememiş, karşı tarafı savaştan vazgeçirmek için elçi göndermek suretiyle ikna etmeye çalışmıştı. Nitekim Bedir savaşından önce Hz. Ömer'i elçi olarak göndermiş ve savaştan vazgeçmelerini istemiş, ancak Kureyşliler bu teklifi reddetmişlerdi (Vâkıdî, 1965: I, 61).

Peygamberimiz, savaş sırasında insanların acımasızca katledilmesini yasaklamıştır: "Allah her hususta iyilik ve güzellikle hareket etmenizi emretmektedir. O halde öldürürken bile en iyi ve en güzel tarzda öldürünüz." (Müslim, 1992: Sayd, 57) Allah Resûlü bu ve benzer uyarılarıyla, savaşırken dahi insanlık şerefine uygun bir şekilde savaşılmasını ve aktif olarak savaşa katılmayanlara dokunulmamasını istemiş, öldürmenin zalimane ve lüzumsuz olanını yasaklamıştır. Hz. Hamza'ya müsle (ölünün uzuvlarını kesmek) yapılmasına rağmen, müşrik ölülerine müsle yapılmasına izin vermemiştir (İbn Hişâm, 1955: II, 96; İbn Sa'd, 2001: III, 14).

Hz. Peygamber savaşlarda kadın ve çocuklar, bunamış kimseler, çok yaşlı ihtiyarlar, din adamları, işçi ve hizmetçilerin, kısaca savaşa aktif olarak katılmayanların öldürülmelerini yasaklamıştır (Buhârî, 1992: Cihad, 147, 148; Müslim, 1992: Cihâd, 3).

Bunlar Resûlullah'ın belirlediği ve ondan sonra da ashabının uyguladığı önemli ilkelerdir. Günümüz medeniyeti siyasette, iktisatta ve birçok alanda İslam düşüncesinden birçok şey aldığı halde, savaş ve barış konusunda İslam'ın ortaya koyduğu ilkelerden uzaktır. Kuvvet, insanlığı hâkimiyeti altında tutmaya devam etmekte, vahşi hayvanların dahi yapmayacağı zulümler insanlara, Müslümanlara reva görülmekte, medeniyetler yerle bir edilmekte, savaşa katılanla katılmayan ayrılmamaktadır. Oysa İslam, insanı en değerli varlık olarak kabul eder. Onun insanlık şerefinin korunmasını emreder. Bu konuda Müslüman veya gayrimüslim ayrımı yapmaz.

Hz. Peygamber'in fiilen katıldığı savaşlarda düşman tarafından ölenlerin sayısı (Benû Kureyza Yahudileri hariç) 216, Müslümanlardan ise 138'dir. Bu rakamlar, onun insan hayatına ne kadar değer verdiğini göstermektedir (Hamidullah, 1981: 20-21).

Günümüz dünyasında en basit bir savaşta bile bu sayıdan daha fazla insan ölmektedir. Dünya savaşlarında ise ölenlerin sayısı milyonlarla ifade edilmektedir. Bu da insanlığın, Resûlullah'ın savaşla ilgili prensiplerine, insana verdiği değere ve onun önderliğine ne kadar muhtaç olduğunu göstermektedir.

İslam'ı şiddet ve terör dini olarak göstermeye çalışanlara, verdiğimiz örnekler en güzel cevap olmaktadır. Eğer İslamiyet şiddet dini olsaydı, en güçlü olduğu zamanlarda hiçbir gayrimüslime hayat hakkı tanımazdı. Oysa gayrimüslimler inançlarını hiçbir baskı olmadan İslam topraklarında rahatça yaşamışlar ve güven içerisinde hayatlarını sürdürmüşlerdir. Tarih bunun en büyük şahididir.

5. Esirlere Karşı Hoşgörüsü

Peygamberimiz, savaşın tabii bir sonucu olarak ortaya çıkan esirler konusunda dünya tarihinde eşine az rastlanan uygulamalarda bulunarak insanlığa örnek olacak prensipler vaz'etmiştir. O, esirlere karşı iyi muamelede bulunulmasını ashabına emretmiş, Bedir ve Huneyn esirlerinden muhtaç olanlarına giyecek vermiştir. Esirleri ya karşılıksız, ya

belli bir fidye karşılığında ya da belli sayıda Müslüman çocuklara yazı yazmayı öğretmeleri şartıyla serbest bırakmıştır (Tabbâra, 1978: 400).

Sahabiler de Allah Resûlü'nün tavsiyelerini dikkate alarak esirlere iyi davranmış, hatta o dönem için az bulunan ekmeği kendileri yemeyip esirlere vermişlerdir. Fidye ödeyecek durumda olamayan esirler ise serbest bırakılmıştır.

Esirlere yapılan iyi muamele neticesinde onlar İslam'ın inceliğini, hoşgörüsünü ve insana verdiği değeri kavramışlar ve çoğu kez İslam'ı kabulde tereddüt göstermemişlerdir. Bu esirlerden biri de el-Hakem b. Keysân idi. Esir olarak Peygamberimize getirildiğinde Allah Resûlü onu İslam'a davet etti, ancak o bu teklifi reddetti. Hz. Ömer, boynunu vurmak için izin istedi, fakat Resûlullah müsaade etmedi. Nihayetinde el-Hakem Müslüman oldu. Hz. Ömer'in ifadesiyle bundan sonra el-Hakem samimi ve ihlaslı bir mümin olmuş, Allah yolunda cihada katılmış ve Bi'r-i Maune olayında şehit düşmüştür (Vâkıdî, 1965: I, 15). Peygamberimiz, Hz. Ömer'in teklifini kabul etmiş olsaydı el-Hakem'in boynu vurulacak ve akıbeti cehennem olacaktı. Fakat Allah Resûlü onun kalbinin İslam'a ısınmasını beklemiş ve neticede maksadına ulaşmıştır. Onun amacı insanları öldürmek değil, İslam'a kazandırmaktı.

Kutlu Nebi hoşgörülü davranarak hem insanların gönüllerini fethetmiş, hem de ümmetine güzel örnekler sunmuştur. Eğer Allah Resûlü kaba ve katı yürekli olsaydı, insanlar etrafından dağılıp giderlerdi (Kur'an, 3/159). Onun engin hoşgörüsü, şefkati ve sabrı sayesinde insanlar İslam'ı kabul etmede tereddüt göstermemişler ve Müslüman olduktan sonra canlarını ve mallarını İslam uğruna harcamaktan çekinmemişlerdir.

Peygamberimizin gayesi, insanların bir olan Allah'a inanmaları ve kendisinin Peygamberliğini kabul etmeleridir. Esirleri öldürme imkânı olduğu halde öldürmemesi, onları İslam'a kazandırmak içindi. Nitekim pek çok esir Allah Resûlü'nün kendilerine göstermiş olduğu hoşgörü ve şefkat neticesinde İslam'a girmiş ve samimi Müslüman olmuştur. Günümüzde ise esirlere insan onuruna yakışmayacak şekilde davranılmakta, insan hakları hiçe sayılmaktadır.

Sonuç olarak Sevgili Peygamberimiz gayrimüslimlere karşı hoşgörü ve anlayışla muamelede bulunmuş ve günümüz insanına çok güzel örnekler sunmuştur. Onun amacı insanlara İslam'ın güzelliğini anlatmak, inanç hürriyetini sağlamak ve insanların hür iradeleriyle seçimlerini yapmalarına yardımcı olmaktır. Günümüz Müslümanları Allah Resûlü'nün bu uygulamalarını dikkate alarak insanları dışlamak yerine onların İslam'a ısındırılmalarına yardımcı olmalı ve hangi inançtan olursa olsun bütün insanların din ve vicdan hürriyetine saygı göstermelidir. Dini hoşgörü sadece Müslümanların değil, bütün insanların birbirlerine göstermeleri gereken bir davranış olmalıdır. Küresel barışın kodları Hz. Peygamber'in davranışlarında ve ortaya koyduğu evrensel ilkelerdedir. Bu ilkeler

uygulanmadığı sürece insanlık acı çekmeye ve huzuru aramaya devam edecektir.

Kaynakça

Buhârî, Muhammed b. İsmail (1992). *el-Câmi'u's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed (t.y.). *Târîhu'l-Hamîs*. Beyrut: Dâru Sadır.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as (1992). *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Hamidullah, Muhammed (1995). *Hicretten Sonra Medine'de Hz. Peygamber'in Davranışlarındaki Hoşgörü*. Diyanet Dergisi, 31 (1), 9.

Hamidullah, Muhammed (1981). *Hz. Peygamber'in Savaşları*. İstanbul: Yağmur Yayınları.

İbn Hanbel, Ahmed (1992). *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdülmelik (1955). *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî.

İbn Sa'd, Muhammed (2001). *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru Sadır.

İbnu'l-Esîr, Ali b. Muhammed (1979). *el-Kâmil fi't-Târîh*. Beyrut: Dâru Sadır.

Müslim, İbnu'l-Haccâc (1992). *el-Câmi'u's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Tabbâra, Afîf Abdülfettâh (1978). *Rûhu'd-Dîni'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.

Taberî, İbn Cerîr (1967). *et-Târîh*. Beyrut: Dâru Süveydân.

Tirmizî, Muhammed b. İsa (1992). *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Vâkıdî, Muhammed b. Ömer (1965). *Kitâbu'l-Meğâzî*. London: *Dâru'l-Kütüb.*

Ya'kûbî, Ahmed b. İshak (1992). *et-Târîh*. Beyrut: Dâru Sadır.

GAYRİ MÜSLİMLERE ŞER'Î HÜKÜMLERİN TATBİKİNDE ENDÜLÜS TECRÜBESİ ÜZERİNE BAZI MÜLAHAZALAR

Arş. Gör. Muhammet Ali ACAR

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD

aliacar@sakarya.edu.tr

SOME THOUGHTS ON AL-ANDALUS EXPERIENCE IN THE APPLICATION OF SHARIA PROVISIONS TOWARD NON-MUSLIMS

The widespread opinion regarding the conquests of Muslims in the Western world is composed of the generalization the opponents are forced to make a choice between Islam and the sword. In the face of this claim, our work questions the possibility of a third choice against the followers of a religion such as Judaism and Christianity, which are accepted as Ahl al-Kitab by Islam. Validity and quality of this third option, which consists of their protection in the statute of dhimmi so long as paying the poll tax (jizyah) to the government without any kind of intervention of their religious life, has been investigated specific to Andalusian experience.

In this study, I firstly studied Ibn Hazm's opinions about the application of the Sharia provisions toward non-Muslims, which is a contradictory approach, as an explanation of the theoretical bases of the issue. Then, I handled basic views of Maliki sect regarding the issue, since it was the official sect of the states established by Muslims in Al-Andalus. Later on, I touched on the subject of the judicial and legal positions of the dhimmis in Al-Andalus and I analyzed how the opinions of sect about 'the other' were applied, through fatwas (religious verdicts) and court decisions belong to lawyers who have lived in the region.

According to Ibn Hazm, an Andalusian and Zhahiri scholar, the sharia is binding for all humans whether they believe in it or not. All people must respect the sharia in all areas except salaah (prayer) and fasting. The punishments that wouldn't let non-Muslims to do like nutrition of porker or drinking alcohol or interest must be brought into force in deference to the Sharia regardless of their legitimacy in their religions. Additionally, non-Muslims must do respect the rules of the Sharia according to the the sect of Maliki. But, the right given to the dhimmis for their religious lives provided them some judicial benefits although they were destitute of some rights because they were not Muslims. Also, according to the sect of Maliki, it is possible to make a debit agreement with non-Muslims including Arab polytheists.

When we research on the conquest of Iberian Peninsula - it is a continuation of Islamic conquests -, it is understood that the majority of Christians didn't stand up to the conquest of Islam. Rather, they adopted the civilization of Arab-Muslims in many respects. Indeed, they were called as Musta'ribs. After the Xth century, the majority of population in Al-Andalus was comprise of Andalusian converts which were called as Muvelledûn. It is known that Jewish community persecuted by Visigoth helped the conquests of Muslims actively and they didn't revolt against the Islamic rule except few examples. It is undeniable that this multi-cultural and prosperous system in Al-Andalus came true under favour of the Shari'a. Indeed, Muslim conquerors guaranteed their safety of their lives, properties and honours and to give them religious freedom in exchange for the debit agreement between Andalusian inhabitants and Muslims, and annual jizya (poll tax) and that do not make a deal with enemies of Muslims.

As a result of all these rights, Muslims let them bring any juridical problem occurred among them to their own courts. Moreover, Muslims also allowed them to do their practices permitted in their religions if only they do not do it publicly even though these practices are forbidden in Islam. Nevertheless, in case any problem arise between Muslims and non-Muslims the conflict has to be solved under the authority of Islamic courts and the Sharia provisions will be applied. Consequently, we determined that the fact remains that a certain number of privileges took place in compliance with religions about the equal rules for all people, and we again confirmed that the decrees of the sect of Maliki about dhimmi law were flexed in some cases.

Key words: *Non-Muslim, Dhimmi, Mozarab, Ibn Hazm, Isa b. Sehl.*

GİRİŞ

Müslümanların gerçekleştirdiği fetihlerle ilgili Batı dünyasındaki yaygın kanaat, rakiplerin İslâm ve kılıç arasında bir seçim yapmaya mecbur bırakıldığı genellemesinden ibarettir. Bu tebliğde, mezkûr iddianın konusu ile bağlantılı olarak fıkıh usûlü kitaplarına yansıyan bir takım tartışmalara, ayrıca bu iddia açısından Yahudi ve Hıristiyanlık gibi Ehl-i kitaptan kabul edilen bir dinin müntesiplerine yönelik İslâm hâkimiyetindeki Endülüs tecrübesine yer verilmiştir. Devlet erkine cizye ödenmesi karşılığında dinî yaşamlarına müdahale edilmeksizin himaye edilmeleri olarak özetlenen zimmî statüsünün geçerliliği ve keyfiyetini tespit etmek için Endülüs'te yaşamış hukukçulara ait birtakım fetva ve mahkeme kararları incelenmiştir.

Çalışmanın ilk bölümünde meselenin teorik temellerini izah açısından, diğer fıkhî mezheplerden daha farklı bir sonuca ulaşan Endülüslü Zâhirî Âlim İbn Hazm'ın, gayri müslimlerin şer'î hükümlerle yükümlülüğü hakkındaki görüşleri onun usûl ve füru'-i fıkıh alanlarındaki eserleri üzerinden incelenmiştir. İkinci bölümde, Endülüs'te kurulmuş birçok devletin resmî mezhebi olması hasebiyle mesele ile ilgili Mâlikî mezhebinin

temel görüşlerine kısaca değinilmiştir. Üçüncü bölümde ise Endülüs'te zimmîlerin hukukî ve kazâî durumlarına işaret edilmiş, bilfiil vuku bulan olayları, mahkeme kararlarını ihtiva eden Endülüs nevâzil literatürü içerisindeki birtakım somut ancak sınırlı örnek üzerinden, mezhebin 'öteki' ile ilgili görüşlerinin sahada nasıl tatbik edildiği araştırılmıştır. Fıkhî hükümlerin farklı inançlara sahip insanlara karşı Endülüs pratiğinde nasıl uygulandığı, İslâm dininin kişisel hak ve özgürlükleri güvence altına alması bağlamında tartışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Gayri Müslim, Zimmi, Müsta'rib, İbn Hazm, İsa b. Sehl.

A. İBN HAZM'A GÖRE GAYRİ MÜSLİMLERİN ŞER'Î HÜKÜMLERLE YÜKÜMLÜLÜĞÜ

Şer'î hükümlerin amacına ve gerçekleştirmek istediği hedeflere dikkat etmekten ziyade nassların ilk bakışta anlaşılan zâhir manalarına çok fazla önem veren düşünce olarak tanımlanan Zâhirî ekolün en önemli temsilcilerinden Endülüslü İbn Hazm (ö. 456/1064), diğer düşünce, mezhep ve dinlere yönelik eleştirilerini sert bir üslupla dile getirmesi ile temayüz etmiştir. Bununla birlikte Kitab-ı Mukaddes eleştirisi ve karşılaştırmalı din çalışmalarının kurucusu kabul edilen İbn Hazm, gayri müslimlerin şer'î hükümlerle yükümlülüğü meselesini, fıkıh usûlü kitabı el-İhkâm'ın "İslâm şeriatının mümin-kâfir yeryüzündeki bütün insanları bağlayıcılığı ve bağlayıcılığın zamanı" başlıklı müstakil bölümünde ele almıştır (İbn Hazm, 2009: II/92).

Şer'î hükümlerin gayri müslimleri de bağlayıcı olduğunu savunan İbn Hazm, bu iddiasını birtakım âyetlerin zâhir anlamlarından çıkartır. Ona göre, Allah Teâlâ sadece müslümanlara değil bütün insanlara mescide gideceklerinde güzel elbiseler giymelerini emretmiştir (A'raf, 7/31). Bu emir sadece müslümanlara yönelik değildir. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in (sav) Ehl-i kitaba iyiliği emredip, kötülüğü menettiği, onlara temiz şeyleri helal, pis şeyleri haram kıldığı ifade edilmektedir (A'raf, 7/157). Kıyamet gününde kâfirlerin namaz kılmadıkları ve fakirleri doyurmadıkları için azap olunacağı (Müddessir, 74/40-47), Hz. Peygamber'in bütün insanlık için gönderilmiş olduğu (A'raf, 7/158) bildirilmiştir. Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Resul'ünün haram kıldığı şeyleri haram kabul etmeyenlerle savaşılması da Kur'ân'ın emirleri arasındadır (Tevbe, 9/29). Diğer taraftan "(Ey Peygamber) onların arasında Allah'ın indirdiği ile hükmet" (Mâide, 5/49) âyeti, zimmîlere hukukî özerklik tanındığını savunan görüşün delil olarak getirdiği "Eğer onlar sana gelirse, ister aralarında hüküm ver, ister onlardan yüz çevir" (Mâide, 5/42) âyetini neshetmiştir. Yine Kur'ân'da, müslümanların yiyeceklerinin, Ehl-i kitaba (bunu kabul edip etmeyeceklerine bakmaksızın) helal kılındığı bildirilmiştir (Mâide, 5/5). İbn Hazm'ın bu âyeti, şer'î hükümlerle bütün insanların muhatap olduğu

yargısının Kur'ân'da yer alan örnek bir uygulaması olarak yorumladığı anlaşılmaktadır (İbn Hazm, 2009: II/92).

İbn Hazm, mezkûr âyetlerin bütününden şer'î hükümlerin tüm insanları eşit derecede bağlayıcı olduğu çıkarımını yapmaktadır. Ne var ki şer'î vecibeler içerisinde namaz, oruç, hac gibi kabul edilmesinin ön şartı İslâmiyet'i benimsemek olan ibadetler de vardır. Nasıl abdesti olmayan kişinin namazı geçerli olmuyorsa, iman etmedikçe gayri müslimlerin yaptıkları ibadetler de geçerli olmaz. Ancak ona göre bütün gayri müslimler, ibadetlere müteallik ahkâmın dışındaki aile, miras, mali muamelat, ceza hukuku ve diğer alanlardaki bütün hukukî hükümlerden tıpkı bir müslüman gibi mesuldürler (İbn Hazm, 2009: II/92-93). İbn Hazm'ın ibadetler alanı dışında ikinci istisnası, gayri müslimlerle müslümanların farklı hükümlere tabi olması gerektiğini gösteren bir nass veya icmâın olmasıdır. Nitekim ona göre gayri müslimler, dinlerinin farklılığı sebebiyle bütün alanlarda müslümanlarla eşit haklara sahip değillerdir. İbn Hazm, bu görüşünü "…küçülmüş oldukları halde kendi elleriyle cizye verinceye kadar onlarla savaşın" (Tevbe, 9/29) meâlindeki âyette yer alan "sağâr" (hakir-zelil olmak) kavramı ile temellendirir. Buna göre saygınlık (keramet) ve zelil olmak (sağâr) bir arada bulunamazlar. (İbn Hazm, 2009: II/352). Bu yüzden mesela zimmî bir kimseyi yanlışlıkla öldüren müslümana hiç ceza verilmez, kasten öldürmesi durumunda ise bir müslümanı öldürmesi durumunda verilen kısas veya diyet cezası değil sadece ta'zir cezası verilir (İbn Hazm, 2010: X/220). Ayrıca İbn Hazm'a göre zimmîlerin talakı geçerli kabul edilmez. Çünkü ilke olarak kâfirler, sözlü veya fiilî tasarruflara ehil değildirler. Ancak nikâh, alışveriş, kira, hibe işlemlerinde olduğu gibi nassların veya icmâın izin verdiği işlemler müstesnadır (İbn Hazm, 2009: II/352, İbn Hazm, 2010: IX/461-462).

İbn Hazm'ın düşüncesinin pratik sonuçlarından bazıları; zimmîlerin zina yapmaları veya içki içmeleri durumunda onlara da aynı had cezalarının uygulanması, ellerinde bulunan içkilerin yok edilmesi, domuzlarının öldürülmesi, faizli ticarî işlemlerinin geçersiz sayılmasıdır. İbn Hazm'ın örnek olarak bu maddeleri saymasının Endülüs'te hâkim olan Mâlikî mezhebinin bu işlemler için Ehl-i kitap kapsamında sayılan gayri müslim tebaaya bir ceza belirlememiş olması ile ilişkili olabileceği söylenebilir. O, kendisi gibi düşünmeyen mezhepleri "Allah ve Resul'ünün hükmünü terk ederek cahiliye hükmü ile hüküm vermek" gibi çok ağır bir suçla itham eder. Ayrıca bazı mezheplerin, diğer din mensupları hırsızlık ve namusa iftira (kazf) suçunu işlediklerinde onlara müslümanlarla aynı had cezasını takdir etmelerine rağmen zina ve içki suçunda had cezasını Ehl-i kitap için uygulamayarak çok çirkin bir tenakuza düştüklerini ifade eder. Ancak İbn Hazm'ın İslâm'ın yasakladığı nesne ve işlemlerin gayri müslimler için de geçerli olduğunu belirtmesinde altı çizilmesi gereken asıl husus, ona göre bu tür yasakların gayri müslimleri kapsamadığına dair yani onlara hukukî bir özerklik sağlanmasına dair nasslarda bir delilin bulunmayışıdır. Yine ona göre, dinlerinde haram olduğu için yahudilerin kestiği koyunun iç yağlarının

yenmemesi gerektiğinin söylenmesi (bir müslüman kesimi yapsaydı helal kabul edilecekti) çok fahiş bir hatadır. İbn Hazm, "Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size helal, sizin yiyecekleriniz de onlara helal kılınmıştır" (Mâide, 5/5) âyetinden, İslâm dininde helal olan bütün uygulamaların kendi dinlerinde yasaklanmış bile olsa artık onlar için de helal olduğu çıkarımını yapmaktadır (İbn Hazm, 2009: II/92-93). Ayrıca yukarıdaki görüşleri ile uyumlu olarak İbn Hazm'a göre zimmîlerin de bütün kazâî işlemlerine şer'î mahkemenin bakması gerekir (İbn Hazm, 2010: VIII/427).

İbn Hazm'ın diğer din mensupları ile ilgili farklı yorumları, sadece bütün şer'î hükümlerin gayri müslimlere de tatbik edilmesinin gerekliliği düşüncesi ile sınırlı değildir. O, bu noktadan daha da ileriye giderek zimmî kavramını sorgular ve Ehl-i kitabın sınırlarını olabildiğince daraltmaya çalışır. Öncelikle ona göre Ehl-i kitap kavramına Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecusilik dışında başka dinden bir kimse asla dâhil olamaz. Ehl-i kitaptan olmayanlar için ise kendileriyle savaşılması veya İslâm'ı kabul etmeleri dışında üçüncü bir seçenek yoktur. (İbn Hazm, 2010: V/413-414). Sıklıkla yaptığı gibi görüşlerini ispat için öncelikle meseleyle bağlantı kurduğu âyet ve hadisleri zikreder: "Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının bellerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti. Onlar da, "Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)" demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, "Biz bundan habersizdik" dememeniz içindir" (A'raf, 7/172). "Allah'ın üzerinizdeki nimetini ve "işittik, itaat ettik" dediğinizde ona verdiğiniz ve sizi kendisiyle bağladığı sağlam sözü hatırlayın" (Mâide, 5/7). "(Resulüm!) Sen yüzünü Hanif olarak dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur" (Rum, 30/30). "Her insan ancak fıtrat üzere doğar, ancak daha sonra ebeveyni onu Hıristiyan, Yahudi veya Mecusi yapar" (Buhârî, "Cenâiz", 79, 80, 93; Müslim, "Ḳader", 22-25).

Yukarıdaki âyet ve hadisleri, insanın emaneti (yani ona göre İslâm'ı kabul etmeyi) yüklenmesi ile ilgili âyetle (Ahzâb, 33/72) ilişkilendiren İbn Hazm'a göre Allah, bütün nefisleri birlikte yaratmış ve İslâmiyet'i benimsemeleri üzerine onlardan söz almıştır. Nitekim ona göre, her insan müslüman olarak doğmakta ancak birçoğu daha sonra doğru yoldan sapmaktadır. Dolayısıyla insanın özünde esas olan İslâm dinini kabul etmektir. Bu yüzden kendileri hakkında özel bir nass bulunanlar haricinde hiçbir kimsenin İslâm dini dışında bir inanç üzere kalmasına müsaade edilmemesi gerekir (İbn Hazm, 2009: II/94-95).

İbn Hazm, Kur'ân'da kendilerine kitap verilmiş olanlar olarak tanımlanan yani kendileri hakkında özel bir nass bulunanlar kişilerin (Ehl-i kitap) ise bugün hayatta olmadıklarını dile getirir. Bu yüzden zimmî statüsüne sadece Hz. Peygamber'in kendilerini zimmî olarak kabul edip anlaşma yaptığı kişilerin soyundan gelenler dâhil edilebilir. Buna göre Ehl-i kitaptan kabul edilen bir dine mesela Yahudiliğe inanırken sonradan Hıristiyanlığa geçen

bir kimsenin, Hz. Peygamberin gönderilmesinden sonra hıristiyan olma kararı alan bir putperestin ya da atalarının içerisinde müslüman bir kişi olan kimsenin hangi inançta olursa olsun zimmî sayılması mümkün değildir. Tadat edilen bu gruplar için müslüman olmak veya kendileriyle savaşılması şeklinde sadece iki seçenek vardır. O, bu çıkarımını İslâm'ın bütün yeni doğanların dini olduğu öncülü üzerinden temellendirir. Çünkü "Dinini değiştireni öldürünüz" (Buhârî, "Cihâd", 149) ve "Herkim İslâm dışında bir dine tabi olursa ondan bu din asla kabul edilmez" (Âl-i İmran, 3/85) vb. pek çok âyet ve hadis bulunmaktadır. "Dinde zorlama yoktur" (Bakara, 2/256) ve benzeri âyetlere gelince Hz. Peygamber, Ehl-i kitaptan kabul edilmeyen inanç sahiplerini İslâm'ı benimsemek veya kendileri ile savaşılması seçeneklerinden birisini seçmeye ikrah etmiştir. Ayrıca ona göre mürtedin öldürülmesi gerektiği hususunda ümmetin icmâ'ı vardır (İbn Hazm, 2009: II/95).

Bu anlayışa göre, İbn Hazm'ın kendi yaşadığı çağda Endülüs'te yaşayanlar dâhil gayri müslimlerin büyük çoğunluğu için İslâm'ı kabul etmek veya kendileri ile savaşılması dışında başka bir seçenek kalmamaktadır. Çünkü bu topluluklar, Hıristiyanlık veya Yahudilik gibi Ehl-i kitaptan kabul edilen bir dini benimsemiş olsalar dahi onların zimmî sayılabilmelerine izin veren özel bir nass bulunması gerekmektedir. Böyle bir nass bulunmadığına göre doğal olarak onlar, "Müşrikleri artık bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin. Eğer tövbe ederler, namazı kılıp zekâtı da verirlerse, kendilerini serbest bırakın" (Tevbe, 9/5) âyeti kapsamına girerler (İbn Hazm, 2009: II/95).

B. MÂLİKÎ MEZHEBİNE GÖRE GAYRİ MÜSLİMLERİN ŞER'Î HÜKÜMLERLE YÜKÜMLÜLÜĞÜ

Müslüman bir ülkede yaşasın veya yaşamasın kendilerine İslâm daveti ulaşmış bütün gayri müslimlerin Allah'a, Peygamber'e iman gibi İslâm dininin temel inanç esaslarına iman etmekle muhatap oldukları hususunda mezhepler arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak din hürriyetini vurgulayan âyetler gereği, bu muhatap olma durumu insanları İslâm'ı benimsemeye zorlamak anlamına gelmez. Aksine Allah'ın dünya hayatını imtihan için yaratmasının bir esprisi olarak, inanıp inanmamak fertlerin hür iradesine bırakılmıştır. Dolayısıyla onların iman ile muhatap olmaları, tebliğin kendilerine uluşmasına rağmen inanmamaları durumunda uhrevî müeyyide ile karşı karşıya kalacakları anlamına gelmektedir.

Mezhepler arasındaki tartışma, itikadî meselelerden ziyade şer'î amelî hükümlerle müslüman bir devletin hâkimiyetinde (dârülislâm) yaşayan kâfir vatandaşların (zimmî) ne ölçüde muhatap olacakları hususunda temerküz etmektedir. Usûl âlimlerinin "şeriatın füru'u" şeklinde isimlendirdikleri bu alan içerisindeki namaz, zekât, oruç gibi ibadetlerin yerine getirilebilmesi için öncelikle iman etme şartı aranacağı aşikârdır. Ancak gayri müslimler, imanla olduğu gibi ibadetlerle de muhatap oldukları

için bir kısım Hanefîler haricinde Mâlikî mezhebinin de içinde bulunduğu cumhura göre, ahirette iman etmemelerinin cezasının yanı sıra bu tür ibadetleri ifa etmedikleri için ayrıca azap göreceklerdir (Bâcî, 368-370, İbn Nüceym, 91-93). Bu görüşün temel gerekçelerinden birisi İbn Hazm'ın da değindiği "Onlara, 'Sizi cehennem ateşine sokan nedir' diye sorulunca, 'Biz namaz kılanlardan değildik' derler" (Müddessir, 74/42-43) âyetleridir. Ancak görüldüğü gibi mesele teorik bir tartışmadır; Zâhirîler de dâhil hiçbir mezhep iman etmemiş bir kimseyi ibadetleri yerine getirmesi için zorlamayı savunmamaktadır.

Bu başlıkta değinilecek olan asıl husus, fıkhî mezheplere göre müslüman bir toplumda yaşayan ve zimmî olarak nitelendirilen gayri müslimlerin, ibadetler dışında kalan şer'î-amelî hükümlerle mükellef tutulup tutulamayacağı meselesidir. İbn Hazm'a göre ibadetler alanında olduğu gibi aksine bir delil bulunmadıkça bütün şer'î hükümlerin kâfir ve müminlere eşit şekilde bağlayıcı olduğuna bir önceki bölümde değinmiştik. Diğer mezheplerin genel kabulü ise dinî inanç farklılığına dayalı birtakım istisnaî hükümler bulunmakla birlikte zimmîlere şeriatın muamelat kısmının tatbik edilmesi gerektiği şeklindedir (Bâcî, 368-370, Serahsî, I/73-78, İbn Melek, 65-66, Apaydın, 68). Bu genel kaide "Zimmîlerin, müslümanların hakları kadar hakları, sorumlulukları kadar da sorumlulukları vardır" sözüyle ifade edilir. Nitekim İbn Hazm'ın eleştirdiği temel nokta bu istisnalara yöneliktir. O, bu tür istisnaları mesnetsiz bulmaktadır.

Cumhurun görüşüne muvafık bir yaklaşım sergileyen Mâlikîler'e göre de zimmîlerin şer'î hükümlerle mükellef tutulması gerekmekle birlikte dinlerinde helal olan şeyleri yapmalarına müsaade edilmesinde bir sakınca yoktur. Bu tür istisnalara örnek olarak, domuz eti ve içki tüketimi, kendi aralarında faizli alışveriş yapmaları zikredilebilir (Sahnûn, II/219, III/308). Nitekim zimmet antlaşmasının temel gayesi zimmîlerin can, mal ve ırz güvenliklerinin temin edilerek kendi dinlerini belirli sınırlar içerisinde özgürce yaşamalarına izin verilmesidir. Diğer mezheplerden farklı olarak Hz. Peygamber'in zina etmiş iki Yahudi'ye yönelik uygulamasını delil gösteren Mâlikîler'e göre bir zimmînin zina etmesi durumunda had cezası uygulanmaz, bunun yerine inandıkları cezayı uygulamaları için bu zimmî dindaşlarına teslim edilir (Sahnûn, IV/484, Apaydın, 69).

Mâlikî mezhebine göre zimmîlerin arasında çıkan anlaşmazlıklara müslüman kadının bakma zorunluluğu olmadığı gibi (İbn Rüşd, IV/319) davanın müslüman kadının önüne gelebilmesi için iki tarafın rıza ve müracaatı gerekmektedir. Ancak bu kuraldan yola çıkarak İslâm toplumunda bütün dinî grupların müstakil, özel kanunları olduğu şeklinde bir hukukî çoğulculuk iddiası sorunlu gözükmektedir. Çünkü bu kural özel hukukla ilgili ikili anlaşmazlıklar için geçerlidir. Ancak gasp, zulüm, hakkın ihlali gibi durumlarda tek tarafın şikâyeti ile de şer'î mahkeme davaya bakabilir (Sahnûn, IV/399-400, Özel, 1984: 204-205). Özellikle ceza hukukunda tarafların şikâyetine bakılmaksızın mesele şer'î mahkemeye intikal eder. Üstelik gayri müslim dinî önderlerin verdiği kararlar icra

gücünden yoksundur; gayri müslim taraflar dilerlerse karara uymayıp müslüman mahkemeye davayı tekrar götürebilirler. Dolayısıyla teorik olarak konu incelendiğinde, yargısal yetki büyük ölçüde İslâm şeriatına göre hüküm veren müslüman mahkemelere aittir (Özel, 1984: 200-201).

Kısaca özetlemek gerekirse diğer mezheplerin yaklaşımlarına benzer olarak Mâlikî mezhebine göre zimmîler müslümanlarla eşit şekilde şer'î hükümlerle muhataptırlar. Ancak kendi dinlerini rahatça yaşayabilmelerine imkân tanınması açısından özellikle ibadetlerle ilgili konularda (şerâi') müslümanlardan farklı birtakım hukukî haklarının olduğu söylenebilir (Apaydın, 69). Aynı şekilde kendi aralarında meydana gelmiş özel hukukla ilgili sorunları çözmek için dinî önderlerine başvurabilirler. Diğer taraftan siyaset ve inanca müteallik konularda, şahitliklerinin kabul edilmemesi, müslüman kadınlarla evlenememeleri gibi gayri müslimlere yönelik bazı kısıtlamalar da söz konusu olabilmektedir. Ancak burada bir noktanın altı çizilmesi gerekir; müslümanlara uygulanandan farklı hak ve kısıtlamaları başka bir hukuk sistemi değil, bizzat İslâm şeriatı belirlemektedir. Dolayısıyla esas itibariyle zimmîler de tıpkı müslümanlar gibi şer'î hükümlerle muhataptırlar. Diğer taraftan İbn Hazm'ın zimmet akdi yapılabilecek kişileri olabildiğince kısıtlamasına karşılık Mâlikî mezhebine göre Arap müşrikler dâhil bütün gayri müslimlerle zimmet antlaşması yapılabilir (Sahnûn, I/529,Yaman, 434).

C. ENDÜLÜS'TE ZİMMÎLERİN HUKUKÎ-KAZÂÎ DURUMU VE ŞER'Î MAHKEME KAYITLARI

İslâm fetihlerinin bir devamı olarak İber yarımadasının fethi incelendiğinde İslâm'ı kabul etmemiş olan yerli hıristiyan çoğunluğun (müsta'ribler) müslümanların hâkimiyetine karşı gelmediği, aksine onlara verilen isimden de anlaşılacağı üzere zaman içerisinde birçok yönden Arap-İslâm medeniyetini benimsedikleri anlaşılır. Ayrıca miladi onuncu yüzyıldan itibaren Endülüs nüfusunun çoğunluğunu İspanyol mühtediler (müvelledûn) oluşturmaya başlamıştır (Özdemir, 2016: 27). Ancak Endülüs toplumunun çoğunluğunu müslümanların oluşturmaya başlaması, halkan pek çok kimsenin müslüman olmasının yanı sıra yerli hıristiyan halkın çoğunlukla komşu kontluklara göç etmeleri ile de ilişkilidir. Müslümanlardan önce bölgeye hâkim olan Vizigot idaresinin büyük zulmüne uğrayan yahudi cemaatlerinin de İslâm fetihlerine aktif olarak yardımda bulundukları ve daha sonraki dönemlerde birkaç istisna dışında büyük çaplı bir isyana kalkışmadıkları bilinmektedir (Özdemir, 2013: 42-50). Müslüman fatihler, yerli halk ile yaptıkları zimmet antlaşmalarında senelik cizye ödemeleri ve müslümanların düşmanları ile ittifak yapmamaları karşılığında onların can, mal ve ırz güvenliğini teminat altına almışlar, onlara dinlerini kiliselerde özgürce yaşama hakkı vermişler, dinî hukuklarını, örf ve adetlerini tatbik etmelerine de müsaade etmişlerdir (Özdemir, 1992: 203-238). Ayrıca İbn Hazm'ın meşhur reddiyesine konu olan İbn Nağrîle (ö. 1055) isimli yahudi örneğinde olduğu gibi zimmîler, bazı dönemlerde devlet kademelerinde vezirlik gibi üst düzey görevlere

gelebilmişler ve İslâm dini aleyhine eserler neşrederek misyonerlik faaliyetlerinde dahi bulunabilmişlerdir (Yücedoğru, 14-27).

Batı'daki pek çok akademik çalışma yerli halkın İslâm'ı seçmesinin asıl sebebini dünyevî sebeplere veya öldürülme korkusuna dayandırma eğilimindedir. Buna göre, müvelledûn kitlesi zâhiren müslüman görünseler bile kalben Hıristiyanlığı benimsemeye devam etmişlerdir. Ayrıca gönüllü müslüman olan kimseler dahi ikinci sınıf vatandaş kabul edildikleri için yönetime karşı öfke beslemişlerdir. Nitekim Müsta'ribler'in hıristiyan kontluklara göç etmelerinin temel gerekçesi kendilerine yönelik uygulamalardan duydukları rahatsızlık ve öfkedir (Cutler, 89, Özdemir, 2013: 26). Bu tür eleştiri ve yorumlara yönelik doğrudan bir değerlendirme yapmak çalışmamızın sınırlarını aşacağı için bunun yerine gayri müslimlerle ilgili uygulamaları yansıtan mahkeme kayıtlarını incelemeyi daha uygun görmekteyiz. Ayrıca her ne kadar gayri müslim nüfus göçler sonucu azalsa da Endülüs'teki sekiz yüzyıllık İslâm hâkimiyeti boyunca, daima hıristiyan ve yahudi tebaa varlığını sürdürebilmiştir. Diğer taraftan çeşitli yorumları görmek, özellikle tarihî olaylarla ilgili birbirinden çok farklı yaklaşımların olduğunu dikkate almak açısından elzemdir.

Endülüs tecrübesinde konumuzla ilgili olarak değinilmesi gereken ilk husus, Leon kontluğunun III. Abdurrahman'ın (ö. 350/961) hükümdarlığını tanıması ile birlikte aslında İber yarımadasının fethi tamamlanmasına rağmen Mâlikî zimmî hukukunun bu bölge için tam anlamıyla uygulanmamış olmasıdır. Zimmî hukuku yerine Batı Avrupa'daki bazı derebeylik uygulamaları kabul edilmiştir. Feodal Vasallık olarak anılan bu sisteme göre devletin kuzey sınırındaki kalelerde yaşayan hıristiyan prens ve şövalyelere yerel özerklik tanınmıştır. Köylülerin efendisi ve işlenen toprağın sahibi olan bu yerel yöneticiler, belirli bir vergi karşılığında, zimmî yani himaye edilen şahıs statüsünde değil hükümdarın vasalları konumunda kalmışlardır. Mezkûr bölgelerde yaşayan insanların tasnifinde din farklılığı değil sosyo-ekonomik mevki dikkate alınmıştır (Watt, Cachia, 47-49). Ayrıntılı olarak araştırılması gereken bu tür uygulamalar, klasik zimmî hukukunun bazı bölge ve dönemlerde tam anlamıyla yürürlükte olmadığını düşündürmektedir. Ayrıca bu uygulamalardan, gayri müslimlere yönelik kendileriyle savaşılması, İslâm'ı benimsemeleri ve onlarla zimmet antlaşması yapılması dışında daha farklı seçeneklerin de tarihî süreç içerisinde uygulandığı anlaşılmaktadır.

Mahkeme kayıtlarına geçmeden önce zimmîlerle ilgili idarî ve hukukî kurumlara kısaca değinmekte fayda görüyoruz. İlk olarak musta'riblerin devlet karşısında kendilerini temsil edecek kûmis (comes) ismindeki idarecilerini devlet otoritesinin onayı ile seçme haklarından bahsetmek gerekir. Endülüs veya acem kûmisi olarak anılan bu en üst düzey zimmî idarecilerin görevleri arasında musta'riblerin iç işlerini düzenlemek, aralarında çıkan hukukî sorunları çözmek için hıristiyan kadılar atamak, devlete ödenmesi gereken vergiyi (cizye) toplamak, kiliselerin denetimini sağlamak gibi idarî, hukukî ve malî işlemleri yürütmek zikredilebilir. Bu

sistemin Vizigotlar döneminden Müslüman idareye miras kaldığının altını çizmek gerekir (Veled, 30-33). Diğer taraftan Endülüs'ün fethinden önce Vizigot İspanya'da mevcut olan "Fuero" ismindeki yargı kurumlarının Endülüs Emevî Devleti döneminde de varlığını sürdürdüğü bilinmektedir (Kılıç, 99). Ayrıca 'Kâdı'n-Nasârâ' denilen ve müsta'ribler arasında çıkan sorunlarda hüküm verme hakları bulunan kûmislerin atadığı bu hâkimlerden bir kısmının isimlerine kaynaklarda rastlamak mümkündür (Ebu'l Esbağ, 1981: 5-6). Nitekim zimmîlerin kendi aralarında çıkan sorunlarda dava taraflarından sadece birisi şer'î mahkemeye başvurmak isterse bu talebin dikkate alınmaması gerektiği hususunda fetvalar bulunmaktadır (Veled, 50).Yine hıristiyanların çeşitli gelenek ve ibadetlerini, dinî bayramlarını icra edebildiklerini gösteren birçok tarihî veri bulunmaktadır. Ayrıca zimmîlerin faizli işlem yapmalarına, domuz eti yemelerine, içki içme ve satmalarına alenen olmaması şartıyla müsaade edildiği anlaşılmaktadır (Hizmetli, 198). Dolayısıyla yerli İspanyol halk İslâm fethinden önceki birçok idarî, hukukî ve dinî kurumlarını büyük ölçüde muhafaza etme hakkına sahip olmuşlardır denilebilir. Benzer uygulamaların yahudiler için de geçerli olduğuna işaret etmekle iktifa ediyoruz (Veled, 47-57). Ancak müslüman idare öncesinde mevcut olan Hıristiyanlığı yayma politikasının doğal olarak ortadan kalktığını vurgulamak gerekir.

Tanca ve Gırnata gibi önemli şehirlerde kadılık yapmış, nevâzil (yeni ortaya çıkan meseleler) alanında uzmanlığı ile tanınan Mâlikî fakihi Ebu'l-Esbağ Îsâ b. Sehl'in (ö. 486/1093) kendi dönemine kadar Endülüs'te bilfiil vuku bulmuş mahkeme kayıtlarını ihtiva eden, muamelât ve yargılama hukuku alanındaki eseri el-Ahkâmü'l-Kübrâ, hicri beşinci asrın en önemli Endülüs nevâzil kaynaklarından birisi kabul edilir (Kesgin, 88-90, Özel, 2000: 485). Muhammed Abdülvehhâb Hallâf, bu eserde yer alan hisbe, ümran, ceza hukuku, zimmî yargılama hukuku vb. bazı konularla ilgili bilgileri toplamış, eserin çeşitli yazma nüshalarını inceleyip tahkikini yaparak müstakil çalışmalar halinde yayınlamıştır. Bu tebliğde Endülüs mahkeme kayıtlarını incelerken başka kaynaklardan da yararlanmakla birlikte, örnek teşkil etmesi açısından temel kaynak olarak Hallâf'ın bu çalışmalarını esas aldığımızı belirtmek gerekir.

Endülüs'te şer'î mahkemelerde görev yapacak yargıçlarda, müslüman olma ve Mâlikî mezhebini çok iyi bilmek gibi şartlar aranmaktadır. Tanıtımını yaptığımız eserdeki mahkeme kayıtları incelendiğinde müslüman kadıların önüne getirilen davalarda kararların İslâm şeriatına göre verildiği anlaşılmaktadır. Mahkeme kayıtları incelendiğinde müslüman ve zimmî tebaa arasında çıkan sorunların çözümünde kazâî merciin sadece İslâm mahkemeleri olduğu açıkça müşahede edilir. Örneğin İbtiliş köyünde yaşayan zimmîlerin, kendisinden satın aldıkları bir arsayı teslim etmemesi sebebiyle Esma binti İbni Hayyûn isimli bir kadını bölgenin idarecisine şikâyet ettikleri, idarenin yargılama işlemini müslüman kadıya havale ettiği görülür. Kadı, Müslüman olduğu anlaşılan Esma isimli kadının zimmîlerin

iddialarını kabul etmemesi üzerine zimmîlerden bu arsayı Esma'dan satın aldıklarını ispat etmeleri için şahit veya başka bir beyyine talep eder. Şahit getirmeleri durumunda Müslüman kadından kendisini savunması isteneceği, eğer aksini ispat edemezse beyyine olan şahitlerin sözüne itibar edilerek tartışma konusu arsanın zimmîlere teslim edilmesi kararı verileceği kadına bildirilir. Mahkeme kayıtlarına göre aynı dava ile ilgili bir kûmis, davacı olan zimmîlerin kendi bölgesinde yaşayan ruhbanlar olduğunu ifade eder. Zimmîlerin işlerini yürütme yetkisine sahip olması sebebiyle davada onlara vekâlet etmek istediğini, böylece müslüman kadından arsanın satın alındığını ispat edeceğini dile getirir. Mahkemeye bakan hâkimin danıştığı şura heyeti ise davacı tarafın izin vermesi durumunda kûmisin günümüzdeki avukatlar gibi davaya vekil olmasına müsaade edilmesinde bir mahzur bulunmadığını belirtmektedirler (Ebu'l Esbağ, 1981: 58-60).

Endülüs'te zimmî tebaa ve müslümanların şer'î mahkemelerdeki yargılamalar esnasında hukukun pek çok alanında din farkından dolayı bir ayrıma tabi tutulmadıklarını gösteren daha başka birçok fetva ve mahkeme kaydı bulunmaktadır. Bu kayıtlara göre müslümanlarla olan davalarında, haklı olmaları durumunda gayri müslim tebaa lehine pek çok karar verilmiş, gayri müslimler farklı dinden oldukları için hukuken ikinci sınıf kabul edilmemişlerdir (Ebu'l Esbağ, 1981: 47-58, Nübâhî, 56-57, Özdemir, 2013: 42). Örneğin Malikî mezhebinin temel görüşüne göre küçük çocukların yetiştirilmesi, korunup gözetilmesi gibi hak ve görevleri üstlenmeyi ifade eden hidâne hakkı ilk başta anneye aittir. Annenin vefatı veya hukukî ehliyetinin bulunmaması durumunda bu hak anneanneye intikal eder (Sahnûn, II/259-260). Bu görüşe uygun olarak müslüman annenin vefat ettiği bir olayda müslüman babanın bulunmasına rağmen, müslüman olan iki küçük kız çocuğun hidâne hakkı şer'î mahkeme tarafından hıristiyan anneanneye verilmiştir. Ancak mezhep içerisinde İmam Malik'in talebelerinden İbnü'l-Kâsım (ö. 191), Eşheb el-Kaysî (ö. 204) gibi bu durumda bu hakkın hıristiyan anneanne yerine babaya geçmesi gerektiği görüşünde olanlar da vardır (Ebu'l Esbağ, 1981: 86). Hallâf'ın belirttiğine göre hicri beşinci asırdan sonra bu ikinci görüş uygulanmaya başlanmıştır (Ebu'l Esbağ, 1981: 39). Bu tür örnekler mezhep içi çeşitliliği göstermesi açısından son derece kıymetlidir.

Bir başka mahkeme kaydına göre yeni müslüman olmuş bir kadın, zimmî eşinden ayrılma talebinde bulunmuş, olaya bakan kâdının hemen onay vermek istemesine bölgedeki idareci, zimmî tebaayı mağdur etmemek kabilinden enteresan bir cevap vermiştir: "Ben, hak-hukuk konusunda sana itiraz etmiyorum. Senden tek istediğim, zimmet akdine sahip bu insanların (kocayı kastediyor) haklarını muhafaza hususunda temkinli davranmandır. Onların haklarına riayet edilmesi gerektiğini, zaten sen, herkesten daha iyi bilirsin" (Özdemir, 1992: 236). Bu tür mahkeme kayıtlarından zimmî vatandaşlara din ve ibadet hürriyetlerine dokunulmadığı, can ve mal emniyetlerinin temin edildiği de anlaşılmaktadır. Yahudi ve hıristiyanların ticaret yapmak, köle sahibi olmak gibi malî haklarının da olduğu

görülmektedir (Ebu'l Esbağ, 1981: 20). Ayrıca onların vakıf kurmalarına dahi müsaade edilmiştir. (Ebu'l Esbağ, 1981: 65-69)

Ceza hukuku ilgili meselelerde tarafların şikâyet veya rızalarına bakılmaksızın şer'î mahkemede müslümanlarla aynı kanunlara tabi olduklarına dair örnekler mevcuttur (Ebu'l Esbağ, 1980: 37-40, 1981: 43-47, 70-72). Fakat ceza hukuku ile ilgili de dinlerinde serbest olması sebebiyle aleni olmaması kaydı ile onların içki içmelerine ve domuz eti yemelerine müsaade edildiği ile ilgili kaynaklarda bilgiler mevcuttur (Ebu'l Esbağ, 1981: 78, Özdemir, 2013: 42). Ancak Endülüs'te genel ahlak ve kamu düzenini korumayı üstlenen hisbe teşkilatının görevleri arasında zimmîlerin açıktan zina yapmalarını engellemek bulunduğu bilinmekle beraber (Hizmetli, 198), bu suçu işlemeleri durumunda uygulanacak yargı prosedürünün daha kapsamlı bir çalışmada ele alınması gerekmektedir.

Endülüs'te din değiştirme olaylarının çokça yaşandığı, irtidat cezasının bazı durumlarda esnetildiği hakkında bilgiler bulunmaktadır (Watt, Cachia, 43, Özdemir, 2013: 35-36). Müstakil çalışmalarla aydınlığa kavuşturulması gereken bu konu hakkında nevazil türü eserlerde pek çok mahkeme kaydına rastlanmaktadır. Örneğin hıristiyan bir çocuk kadının huzurunda kendi isteğiyle müslüman olmuş, aradan bir süre geçtikten sonra tekrar eski dinine dönmek istediğini beyan etmiş, çocuğun ısrarı üzerine kadı durumu Kurtuba müftülerinin başkanı olan danışmanı Ubeydullah b. Yahya el-Leysi'ye (ö. 297) sormuştur. Ubeydullah cevabında; buluğ çağına ulaşıp ulaşmadığını bilmediğini ifade ettiği bu çocuğu öncelikle ikna etmeye çalışmasını, görüşünde ısrar ederse birkaç gün hapsetmesini, yine fikrini değiştirmezse "şeytanın ilk baştan çıkardığı kişinin bu çocuk olmadığını" dolayısıyla onu serbest bırakmasını uygun gördüğünü yazmıştır (Ebu'l Esbağ, 1981: 43). Olayı eserinde nakleden Ebu'l Esbağ, bu cevabı veren kişiyi cehaletle niteleyerek cevaba şiddetle karşı çıkmaktadır. Nitekim Mâlikî mezhebinin genel kabulüne göre âkil-bâliğ olmadan önce müslüman olan daha sonra İslâm dinini kavrayan (âkil) çocuğun eski dinine dönmesine izin verilmez. Mezhep içerisinde çocuğun baliğ olmasıyla birlikte öldürülmesi gerektiğini söyleyenler de olmakla birlikte çoğunluğa göre bu görüşünden dönünceye kadar hapiste tutularak çocuğa bazı caydırıcı cezalar verilir (Ebu'l Esbağ, 1981: 44-46). Bu örnek, -kapsamı ayrıca araştırılması gerekse de- bazı durumlarda fıkhî hükümlerin gerçekleştirmesi istenen hedef dikkate alınarak esnetildiğini göstermesi açısından önemlidir. Diğer taraftan o dönemde hüküm süren komşu kontluklarda da hıristiyan halkın İslâm'a geçmesi durumunda ölüm cezası verildiğini dikkate almak yerinde olur. Dönemin şartları içerisinde din değiştirmenin sadece vicdanî bir mesele olmadığı, devletin gizli bilgilerini ifşa etmek, düşmana stratejik bilgileri ulaştırmak, casusluk yapmak gibi devletin mevcudiyetini dahi tehdit edebilecek siyasî bir boyutunun da olabildiği unutulmamalıdır.

Gayri müslim tebaaya yönelik birtakım kısıtlamaların olduğuna da değinmek gerekir. Bunlardan bazıları, kapsam ve niteliğinin araştırılması gerekmekle birlikte muhtesiplerin görevlerinden anlaşılmaktadır: Söz

gelimi zimmîlerin ata, pahalı eyerlere binmeleri, müslümanlara mahsus kıyafetleri, başlıkları giymeleri, üzerlerine görkemli şeyler takmaları yasaklanmıştır. Kendilerine tahsis edilmiş kemer ve kuşakları takmayanların dövüldüğü hakkında bilgiler mevcuttur. Ayrıca çöpçülük, domuz çobanlığı, içki taşıyıcılığı gibi meslekleri sadece zimmîlerin yapması gerektiği, müslümanların zimmîleri keselemesi, onların tuvaletlerini temizlemesinin yasaklandığı belirtilmektedir. (Hizmetli, 197-199).

Bazı fanatik grupların müsta'ribleri taşladığı, İslâm'a hakaret etmeleri için onları kışkırttığı kaynaklarda yer almaktadır. Bu uygulamalardan rahatsızlık duyan bazı müsta'ribler, Kurtuba'daki bir Hıristiyan okulunda dersler veren ve İslâm karşıtı Hıristiyan polemiğine dair bir eser kaleme almış olan Speraindeo öncülüğünde İspanyol fedaileri hareketini başlatmışlardır. Hareketin taraftarları, ölüm cezasına çarptırılacaklarını bilmelerine rağmen müslüman kadının huzuruna çıkıp İslâm ve Hz. Muhammed hakkında hakaretler etmişlerdir. Fedai hareketi müntesipleri, Endülüs'te en kalabalık grubu temsil eden müvelledûnun, soydaşlarına yapılan bu tür uygulamalardan rahatsızlık duyup eski dinlerine dönmelerini ve devlete isyan etmelerini hedeflemişlerdir. Bazı kaynaklara göre tehlikenin farkına varan dönemin devlet başkanı I. Muhammed (ö. 886), Kurtuba'daki bütün hıristiyanları bu harekete katılsınlar katılmasınlar öldürmekle tehdit etmiştir. Bunun üzerine hareketin taraftarları bu tür eylemlerden vazgeçmek zorunda kalmışlardır (Cutler, 85-104). İslâmî kaynaklarda yer almadığı belirtilen bu tür tehditler (Özdemir, 2013: 29) doğru olsa bile, devletin bekası söz konusu olduğunda kendileri ile yapılan ahitlere tamamen aykırı da olsa gayri müslim tebaaya yönelik çok farklı kararların alınabileceğini göstermesi açısından önemlidir. Ancak bu tür olağanüstü hallerde alınmış sınırlı karar ve uygulamaları genellemek ilmî bir üslup değildir. Özellikle Muvahhitler döneminde, bazı musta'rib grupların hıristiyan kontluklara destek vermeleri sonucu tehcir edilmeleri, bir kilisenin yıkılması, çan çalınmasının yasaklanması gibi bazı ciddi sorunların yaşandığı kaynaklarda yer almaktadır. Ancak bu tür sorunlara rağmen gayri müslimler, Endülüs'te her zaman varlıklarını korumuşlar, devlet ve toplum içerisinde etkin görev ve konumlarda bulunabilmişlerdir (Özdemir, 2013: 40-42).

Kanaatimize göre çalışmamızın birinci bölümünde değindiğimiz İbn Hazm'ın özellikle zimmî kavramını oldukça daraltan düşüncelere ulaşmasında yaşadığı dönemdeki siyasî gelişmelerin etkisi üzerinde durulması gerekir. İbn Hazm'ın çocukluk yılları, Endülüs Emevî Devleti'nin en parlak zamanlarından birisine tekabül eder. O, hassa sınıfından bir aileye mensup olması hasebiyle sarayda üst düzey bir eğitim aldı. Gençlik döneminde "el-Fitnetü'l-Kübrâ" adıyla anılan ve Emevî Devleti'nin yıkılmasıyla sonuçlanan olaylar dizisine şahit oldu. Bu dönemde kısa süreli vezirlik görevleri icra eden İbn Hazm, siyasî olaylar içerisinde pek çok kez hapis ve sürgün cezasına mahkûm edildi, kitapları yakıldı. Hayatının son otuz yılını ise Endülüs'ün siyasî istikrarsızlıkla boğuştuğu Mülûkü't-Tavâif

döneminde geçirdi. Endülüs Emevî Devleti'nin topraklarında kurulan bu küçük emirlikler (Mülûkü't-Tavâif), birbirleriyle mücadele ederken Hıristiyan kontluklardan yardım istediler. Bu iç çatışmaları lehine kullanan Hıristiyan kontluklar, İbn Hazm'ın hayatının sonlarına doğru Endülüs'ün kuzeyinde yer alan önemli şehirleri istilaya başladılar (Özdemir, 2010: 29-47). İkinci Reconquista dalgası olarak bilinen ve Tuleytula (Toledo) gibi çok önemli şehirlerin İslâm hâkimiyetinden çıktığı bu harekete bazı zimmî toplulukların destek verdiği bilinmektedir. Muhtemelen İbn Hazm olayların bu raddeye ulaşacağını öngördüğü için idarecilere İslâm şeriatını tatbik etmedikleri, dünyalık peşinde koştukları, dindaşlarının haklarını gözetip kollamadıkları, bunun yerine zimmîleri kendilerine yaklaştırarak idari işleri onlara bıraktıkları yönünde ciddi eleştirilerde bulundu (İbn Hazm, 1987: 41, 67). Bu bağlamda Ebu'l Esbağ'ın (ö. 486/1093) eserinde yer alan bazı mahkeme kayıtlarından da anlaşıldığı üzere dönemin siyasî ve içtimaî sorunlarının ve zimmîlere yönelik uygulamaların, İbn Hazm'ın gayri müslimlerle ilgili görüşlerinin bir anlamda arka planını oluşturduğu ifade edilebilir. Çünkü bu eserdeki bazı kayıtlarda zimmîlerle ilgili, İbn Hazm'ın tenkit ettiği Mâlikî mezhebinin temel öğretilerini dahi esneten mahkeme kararları bulunmaktadır.

SONUÇ

Çeşitli etnik ve dinî grupların birlikte ve barış içinde yaşayabilmesinde kuşkusuz mevcut mevzuatın başat bir konumu vardır. Bu tebliğde öncelikle gayri müslimlere şer'î hükümlerin tatbiki konusu, fıkhî teorik temelleri açısından kısaca ele alınmıştır. Endülüslü Zâhirî Âlim İbn Hazm'a göre, İslâm şeriatı inansın veya inanmasın bütün insanları bağlayıcıdır. Namaz, oruç gibi ibadetler ve hukukun ibadetlere müteallik kısmı dışında kalan, ceza hukukundan medenî hukuka kadar bütün alanlarda, İslâm şeriatının gereklerini herkes yerine getirmek zorundadır. Dinlerinde müsaade edilmiş olması dikkate alınmaksızın gayri müslimlerin domuz beslemelerine, içki içmelerine, kendi aralarında faiz alıp vermelerine izin verilemeyeceği gibi bu tür suçların müeyyidesi İslâm hukukuna göre olmalıdır. Ayrıca İbn Hazm, zimmî kavramını olabildiğince daraltarak yeni karşılaşılan toplulukları netice itibariyle müslüman olmakla savaş arasında bir seçim yapmaya mahkûm etmiştir. İbn Hazm'ın, kıyassız bir fıkhın doğurabileceği sorunlarla ilgili ilginç bir örnek olan bu düşünceleri Endülüs'te uygulanma imkânı bulsaydı, birlikte yaşama tecrübesinden bahsetmek muhtemelen hiç mümkün olmazdı. Endülüs'te resmî mezhep statüsünde olan Mâlikî mezhebine göre ise prensip olarak gayri müslimler şer'î hükümlerle tıpkı müslümanlar gibi muhataptırlar. Ancak İslâm'ın zimmîlere sağladığı dinlerini yaşayabilme hakkı, onlara hukukî birtakım ayrıcalıklar tanınmasına sebep olmuş, diğer taraftan müslüman olmamaları sebebiyle de bazı haklardan mahrum bırakılmışlardır. Ayrıca Mâlikîler'e göre, Arap müşrikler dâhil bütün gayri müslimlerle zimmet antlaşması yapılabilir.

Endülüs'teki zimmîlerin hukukî-kazâi durumu ve Ebu'l-Esbağ'ın nevazil türü eserinde yer alan ilgili şer'î mahkeme kayıtları incelendiğinde, Mâlikî

mezhebinin temel görüşlerine uygun olarak müslüman ve gayri müslimler prensip olarak şer'î hükümlerle eşit derecede muhatap kabul edildiği sonucuna ulaşılmaktadır. Buna göre, tatbik edilen kanunlar bakımından benimsenen dinî inanca dayalı bir takım sınırlı farklılıklar olmakla birlikte yargılamada kanunlar karşısında bütün vatandaşların eşit olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Müslüman olmayan tebaanın can, mal, inanç vb. temel hakları devlet güvencesi altına alınmış, onlara, dinlerini devlet denetimi altındaki kiliselerde yaşama hakkı tanınmıştır. Verilen bu hakkın bir sonucu olarak, zimmîlerin aralarında çıkan husumetleri kendi mahkemelerine götürmelerine müsaade edilmiş, İslâm'ın yasakladığı ancak dinlerinde mubah olan işlemleri açıktan olmamak şartıyla yapmalarına izin verilmiştir. Ancak Müslümanlarla aralarında meydana gelen sorunların çözümünde ve dinî yaşamalarını doğrudan ilgilendirmeyen meselelerde karar mercii şer'î mahkemeler olduğu gibi tatbik edilecek kanunlar da şer'î kanunlar olmuştur. Temelde herkes için eşit olan kanunlarda kişilerin inançlarına göre hukukî özerklik olarak kabul edilebilecek birtakım ayrıcalıklar sağlandığı, bazı durumlarda Mâlikî mezhebinin zimmî hukuku ile ilgili teorideki görüşlerinin esnetildiği tespit edilmiştir. Kanaatimize göre Endülüs'te zimmîlere yönelik hukukî yapının keyfiyeti ve etkisi, daha kapsamlı çalışmalarla incelenmesi gereken önemli konular arasında yer almaktadır.

KAYNAKÇA

Asi, G. H. (2005). İslam'ın diğer dinlere bakışı: İbn Hazm'ın 'Kitabü'l-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal' eseri üzerine bir inceleme. (çev. İbrahim Hakan Karataş). İstanbul: İnsan Yayınları.

Apaydın, Y. (2004) Birlikte Yaşam Tecrübesinin Fıkhi Çerçevesi: Gayr-i Müslimlerin Şer'i Hükümler Karşısındaki Konumu. Dinler Tarihi Araştırmaları IV (Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları). s. 65-70.

Bâcî, E. (2004) İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl. Bingazi: Darü'l-Kütübi'l-Vataniyye.

Cutler, A. (2003). Dokuzuncu Yüzyıl İspanyol Fedâîleri Hareketi ve Batı Hristiyanlarının Müslümanlara Yönelik Misyonerlik Faaliyetlerinin Kökenleri (Çvr. Levent Öztürk, Fatmatüz Zehra Kamacı), Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 7, s. 85-113.

Ebu'l Esbağ, İ. (1980). Vesâik fî ahkâmi'l-kazâi'l-cinâî fi'l-Endelüs (thk. Muhammed Abdülvehhâb Hallâf), Kahire: el-Matbaatü'l-Arabiyyeti'l-Hadîsiyye.

- (1981). Vesâik fî ahkâmi kazâi ehli'z-zimme fi'l-Endelüs, (thk. Muhammed Abdülvehhab Hallaf), Kahire: el-Matbaatü'l-Arabiyyeti'l-Hadîsiyye.

Hizmetli, M. (2011). Endülüs'te hisbe teşkilatı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

el-Huşenî, K. (1989). Kudâtu Kurtuba, (thk. İbrahim el-Ebyari). Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısri; Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Lübnânî.

İbn Hazm, A. (1987) "Risâle fi'r-redd 'alâ İbni'n-Nağrîle el-Yehûdî" (thk. İhsan Abbas). Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî, Cilt III, s. 41–70. Beyrut: el-Müessesetü'l-arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr.

- (2009). el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm, I-II, Beyrut: Mektebetü'l-asriyye.

- (2010). el-Muhallâ bi'l-âsâr. (thk. Abdülğaffâr Süleyman el-Bündârî), I-XII, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye.

İbn Melek, (1308). Şerhü'l-menâr fi usûli'l-fıkh. İstanbul: el-Matbaatü'n-Nefîsetü'l-Usmâniyye.

İbn Nüceym, (2001) Fethü'l-ğaffar bi-şerhi'l-menâr. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye.

İbn Rüşd, E. (1997) Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesıd. (thk. Abdulmecid Tu'me Halebi), I-IV, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.

Kesgin, H. (2013). Maliki fıkıh geleneğinde nevazil: Endülüs örneği. (Basılmamış Doktora Tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kılıç, M. (1995). Endülüs Emevi Devleti'nde yargı ve işleyişi: (755-1031 M.). (Basılmamış Yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Nübâhî, (1995). Târîhu kudâti'l-Endelüs, (thk. Meryem Kâsım Tavil). Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye.

Özdemir, M. (1992). Gayr-ı Müslimlerin Dini Hayatı Açısından Müslüman Fatihlerin Endülüs'deki Uygulamaları. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XXXIII, s. 203-238.

- (2010). İbn Hazm'ın Yaşadığı Endülüs. Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu. İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 29-58.

- (2013). Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

- (2016). Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Özel, A. (1984). İslam hukukunda ülke kavramı: darulislam, darulharb, darulsulh. İstanbul: Marifet Yayınları.

- (2000) "Îsâ b. Sehl", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (XXII, 485-86) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları.

Sahnûn. (1994). el-Müdevvenetü'l-kübrâ, I-IV, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye.

Serahsî. (2005). Usûlü's-Serahsî, I-II, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye.

Veled Enne, M. E. (2012-2013). en-Nasârâ ve'l-Yehûd min sukûti'd-devleti'l-emeviyye ilâ nihâyeti'l-murâbıtîn, Câmia'tü Vahrân. (Basılmamış Doktora Tezi).

Yaman, A. (2013). Zimmî (Fıkıh). Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (XLIII, 434-438) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları.

Yücedoğru, Z. (2009). İbn Hazm ve er-Red `Alâ İbni'n-Nağrile el-Yehûdî isimli reddiyesinin analizi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Zeydan, A. (1402/1982). Ahkâmü'z-zimmiyyîn ve'l-müste'menîn fî dâri'l-İslâm. Bağdat: Mektebetü'l-Kuds.

Watt, W. M. Cachia, P. (2015). Endülüs tarihi. (Çvr. Cumhur Ersin Adıgüzel, Qiyas Şükürov), İstanbul: Küre Yayınları.

İLK DÖNEM İSLAM TARİHİNDE BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİYLE İLGİLİ MABETLERE DOKUNMAMA ANLAYIŞI

Doç. Dr. Mithat ESER

Pamukkale Ünversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

mithateser@hotmail.com

CONSCIOUSNESS OF NOT HARMING TEMPLES IN RELATION TO LIVING TOGETHER IN HISTORY OF EARLY PERIOD ISLAM

Purposal

There were sayings of the Prophet Mohammed of not harming churchs in the his advices to Mute War soldiers and agreement with Necran Christians. Later Hz. Ebubekir and Hz. Ömer's advices and acts are suitable for Prophet Muhammed's advices in their caliphate periods. The same situation can be mentioned in Hz. Ebubekir's advices to Üsame b. Zeyd and Halid b. Velid's agremeent related to Hire's conquest. Since the period of Ömer, this attitude continued. However, there were several different narrations. The purpose of our work is to detect where this attitude changes and how it changes

Materiel and Methods

The situation of the temples belonging to different religions will be revealed by Kuran and Sünnet's datas. From the point of basic sources of Islamic history, whether the practice is suitable for the attitude of Islam or not is founded out by the narrative analysis method.

Findings

Destruction of churches and synagogues at Hac Sure 40 verse in Qoran, was told negative situation. Prophet Muhammed has advices to not harm temples too. On the place of vacant temples of different religions, the mosque was built in his period. In rashed caliphs periods, general practice in this issue is that temples are not harmed. But there were different narratives with Dımeşk, Hıms and Haleb cities in Hz. Ömer period. There are two opposite narratives about these cities. While some narratives includes that temples was not harmed, some narratives suggested that this temples can be converted to mosque. These narratives about the conversion of some of the churches here are doubtful. On the other hand, it is also possible that the churches may be places that are not vacant. Especially in places conquered by war, it is seen that some of the temples are turned around in later periods. There are different reasons for this. Hence, the general practice during the period of both

Prophet Muhammad and rashed caliphs is that the temples of different religions is not harmed.

Result and Discussion

For centuries, there were several different temples in the land where muslims live. This situation shows us Muslims have lived together with members of other religions in favor. There is no doubt that this practice is based on advice and practices of the Prophet Muhammed. This feature has continued in general during the period of rashed caliphs. It is not a common practice to convert churches and synagogues into mosques. Coverted churches and synagogues into mosques for the reason that depending the law of war, especially political, social etc. reasons, is seen in the periods after the rashed caliphs.

Key Words

Church, temple, favor, Prophet Muhammed, rashed caliphs.

Giriş

Kuran-ı Kerim'in Hz. Peygamber'e gönderildiği ortamda putperestlerin dışında farklı din mensupları bulunmaktaydı. Özellikle Medine'de ve Arap yarımadasının bazı bölgelerinde Yahudiler ile Kuzey ve Güney Arabistan bölgesinde Hıristiyanların varlığı bilinmektedir. Rabbimiz İslam'ı bütün insanlığa göndermiş, bu bağlamda son dine Yahudi ve Hıristiyanlar da muhatap olmuşlardır. Allah Teala bir yandan onların İslam'a girmesini emir buyururken öte yandan Müslümanların farklı din mensuplarıyla olan ilişkisinden bahsetmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber de Rabbimizin emirleri doğrultusunda hareket etmiştir.

Allah Rasûlü, özellikle Medine yıllarında Yahudilerle muhatap olmuştur. Onlarla ilişkisi Medine Vesikası ile barış düzleminde olmasına rağmen kısa sürede barış yerini savaş ve sürgüne bırakmıştır. Yahudilerin İslam'ı ve onun Peygamberini bir türlü kabullenememeleri ve bu sebeple de yapılan anlaşmalara ihanet etmeleri bu ilişkinin seyrini belirlemiştir. Dolayısıyla Kuran-ı Kerim başta olmak üzere hadis ve siret kaynaklarında Müslümanlar ile farklı din mensupları özellikle de Yahudi ve Hıristiyanlar ile ilgili birçok veri bulmak mümkündür. Söz konusu hususlar birçok disiplin tarafından farklı boyutlarıyla da çalışılmıştır.

Farklı din mensuplarıyla ilişki bağlamında ele alınması gereken önemli hususlardan bir tanesi, İslam'ın ve Müslümanların farklı din mensuplarının kutsallarına ve mabetlerine bakışının mahiyetidir. Dolayısıyla bu bildiride ilk dönem İslam tarihinde Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere farklı din mensuplarının mabetlerine Müslümanlar tarafından nasıl yaklaşıldığı ele alınacaktır. Söz konusu meselenin anlaşılması adına öncelikle Kuran-ı Kerim'e ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına müracaat edilecek, ardından sonra raşit halifeler döneminde Müslümanların farklı din mensuplarının mabetlerine bakışı irdelenecektir. Bu bağlamda fethedilen

bir bölgede özellikle kilise ve havraların camiye dönüştürülmesinin izleri sürülecek, söz konusu durumla ilgili kırılmanın ne zaman başladığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Bir yandan bu hususun İslam'a ve onun Peygamberinin öğretilerine uygunluğu söz konusu edilirken öte taraftan bu vakıanın sebepleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece tarihte birçok defa görülen ve zaman zaman günümüzde de gündeme gelen kilise vb. mekanların camiye çevrilmesi ile ilgili İslam'ın yaklaşımı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Kuran-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in Uygulamalarında Farklı Din Mensuplarına Ait Mabetler

Kuran-ı Kerim'de farklı din mensuplarından bahsedilmektedir. Özellikle Yahudi ve Hıristiyanlar ile ilgili birçok ayet-i kerime bulunmaktadır. Genelde Ehl-i kitab eleştirilse de onların hepsinin bir olmadığına dair ayet-i kerimeler mevcuttur: "Hepsi bir değildir: Ehl-i kitap'tan geceleri secdeye kapanarak Allah'ın âyetlerini okuyup duran bir topluluk vardır." (Âl-i Imrân 3/113) "Şayet onlar Tevrat'ı, İncil'i ve Rableri tarafından onlara indirileni doğru dürüst uygulamış olsalardı göğün ve yerin türlü türlü nimetlerinden yararlanırlardı. İçlerinde aşırılığa kaçmayan bir zümre var; çoklarının yaptıkları işler ise pek kötüdür." (Mâide 5/65) "Kuşku yok ki iman edenlerin, insanlar içinde en amansız düşmanlarının Yahudiler ve şirk koşanlar olduğunu göreceksin. Yine, onlar arasında iman edenlere sevgi bakımından en yakın olanların da, "Biz Hristiyan'ız" diyenler olduğunu göreceksin. Çünkü bunların içinde (insaflı) keşişler ve rahipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar." (Mâide 5/83) Aynı şekilde ehl-i kitabın yiyeceklerinin ve kestikleri hayvanların yenilmesi ile onların iffetli olan kadınlarıyla evlenilmesinin Müslümanlara serbest bırakılması da (Mâide 5/5) bu bağlamda düşünülebilir. Kuran-ı Kerim'deki bu bilgiler, özellikle Hıristiyan ve Yahudilerle ilgili bazı farklı uygulamaların olabileceğini bize göstermekte, dolaylı olarak onların mabetleriyle ilgili en azından olumsuz bir durumun söz konusu olmadığını anlatmaktadır.

Yahudi ve Hıristiyanların mabetlerinin camiye çevrilmesiyle ilgili görebildiğimiz kadarıyla Kuran-ı Kerim'de doğrudan bir ayet-i kerime bulunmamaktadır. Ancak ehl-i kitabın mabetleriyle alakalı, Rabbimiz Hac Suresi 40. ayette "Onlar sırf 'Rabbimiz Allah'tır!' dediklerinden dolayı haksız yere yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah'ın, insanların bir kısmıyla diğer kısmını engellemesi olmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve mescidler -ki oralarda Allah'ın adı çokça anılır- yıkılır giderdi. Allah kendi dinine yardım edenlere muhakkak yardım edecektir. Kuşkusuz Allah güçlüdür, mutlak galiptir." buyurarak Allah'ın adının anıldığı yerler içerisinde Hıristiyan ve Yahudilerin mabetlerini de saymaktadır. Her ne kadar bazı tefsirlerde 'Allah'ın adının çokça anıldığı yerler' sadece mescidlerdir, şeklinde yorumlar varsa da (Elmalılı, 1992: V, 493. Bkz. Öztürk, 2002: 82) ayet-i kerimede manastır, kilise ve havraların en azından olumsuz bir tarzda sayılmaması İslam'ın farklı din mensuplarının mabetleri ile ilgili bir ipucu verir niteliktedir. Üstelik ayet-i kerimeden hareketle,

manastır ve kiliselerin yıkılmamasının daha iyi olacağı sonucuna rahatlıkla ulaşılabilir. Zaten Elmalılı da İslam'ın bütün bu mabetleri himaye etmeyi hedeflediğini söylemektedir. (Elmalılı, 1992: V, 493) Bu ayet-i kerimeden hareketle, ibadethanelerin yıkılmasının dini ve kültürel varlıkların tahribatı olacağı ifade edilmiştir. (Macit, 2005: 101)

Kuran-ı Kerim'i en güzel bir biçimde yaşayan ve hayatıyla bu anlamda Müslümanlara örnek olan Allah Rasûlü'nün farklı din mensuplarının mabetlerine ve onların din adamlarına karşı tutumuna dair örnekler ve sözler temel kaynaklarımızda yer almıştır. Medine Vesikası olarak bilinen metnin 25. maddesinde "Yahudilerin dinleri kendilerine, Müslümanların dinleri de kendilerinedir." (Hamidullah, 1987: 61) denilerek açıkça din ve vicdan özgürlüğüne dair bir hüküm konulmuştur. Bu maddeden hareketle gayri müslimlerin ibadetlerini kendilerine ait mabetlerinde yapabileceklerini söylemek zor olmasa gerektir. Söz konusu madde ile onların bırakın mabetlerinde rahatça dini ayin ve törenlerini icra edebilmelerini, kendi dinlerinin hükümlerine göre örneğin Yahudilerin Tevrat'a göre kendi aralarında bazı hukuk kurallarına tabi olabileceklerini ifade edebiliriz. Nitekim Hz. Peygamber dönemindeki bazı özerk uygulamaları göz önüne alan İslam hukukçuları din ve vicdan özgürlüğünün bir gereği olarak şahıs, aile, miras ve borçlar gibi dini inançla yakın ilgisi olan özel hukuk alanıyla, bazı ceza hukuku meselelerinde gayri müslimlerin hukuk ve yargılama özerkliğinin bulunduğu görüşündedir. Tarihi süreçte de onlar kendi aralarındaki meselelerde kendi mahkemelerine dava açma ve kendi hukuklarını uygulama hakkına sahip olmuşlardır. (Yaman, 2013: XXXXIV, 437)

Hz. Peygamber'in Medine döneminde Yahudilerin eğitim kurumu olan Beytü'l-Midrâs'a karşı olumsuz bir tavır takınmaması hatta İslamiyet'i anlatmak için söz konusu yere gitmesi, (İbn Hişâm, 1955: I, 552, 564) onun mabetlerle ilgili ilk uygulamasının olduğu ve diğer dinlere ait mabetlerin İslamiyet bakımından bir sorun teşkil etmediği, başta Hz. Muhammed olmak üzere Medineli Müslümanlar tarafından saygıyla karşılandığı şeklinde yorumlanmıştır. (Öztürk, 2002: 83) Allah Rasûlü tarafından Yahudilerin eğitim kurumlarına gösterilen hoş görü bir anlamda onların mabetleri için de geçerli bir husus olmalıdır.

Allah Rasûlü'nün gayri müslimlere tanıdığı din ve vicdan hürriyeti konusunda en teferruatlı bilgiler, onun Necran Hıristiyanlarıyla ilgili uygulamalarında yer alır. (Apak, 2003: 420) Bu anlaşmada, konuyla ilgili şöyle denilmektedir: "Allah'ın himayesi ve Peygamberi Muhammed'in zimmeti, Necran ve havalisinde olanların şahısları, malları, dinleri, toprakları, şimdi bulunanları, bulunmayanları ve diğerleri ile mabetleri, suret ve haçları üzerindedir. Kimse dininden döndürülmeyecektir; hak ve hukuklarına, suret ve haçlarına dokunulmayacaktır; rahip rahipliğinden, papaz papazlığından, kilise bakıcısı bu görevinden uzaklaştırılmayacaktır. Ellerindekinin azına ve çoğuna dokunulmayacaktır..." (Belâzurî, 2013: 75) Hz. Peygamber benzer bilgileri içeren bir mektubu da Necranlı Hıristiyan

din adamlarına göndermiş ve söz konusu mektupta şunları yazmıştır: "Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla, Allah'ın Rasûlü Muhammed'den piskopos Ebu'l-Haris'e, Necran'ın diğer piskoposlarına, onların papazlarına, onları takip edenlerle birlikte aynı zamanda rahiplere! Onların ellerindeki kilise ve manastırları kendilerine aittir. Allah'ın ve Rasûlü'nün zimmeti onlar üzerinedir. Hiç bir piskopos, piskoposluk vazifesini gördüğü yerden, hiç bir rahip kendi manastırından ve hiç bir papaz kendi kilisesinden alınıp başka bir yere gönderilmeyecektir. Onların ne hukuku ne de onların alışageldikleri herhangi bir şey (örf, adet) bir değişikliğe tabi tutulacaktır". (Hamidullah, 1987: 179) Hz. Peygamber'in Necran Hıristiyanlarıyla olan ilişkisini değerlendiren Mehmet Şeker şöyle demektedir: "Bu anlayış bundan sonraki Müslüman devletlerinde de uygulama alanı bulduğu içindir ki bütün İslam dünyasında camilerin yanında Yahudilerin havraları ile Hıristiyanların kiliseleri de var olagelmiştir. İşte Osmanlı devletinin hakim olduğu yerlerde de aynı anlayış sebebiyle mabetlere dokunulmamış, hangi din mensupları varsa o dinin mabedi orada ayakta kalabilmiştir." (Şeker, 2012: 132)

Mute Savaşı öncesinde Hz. Peygamber'in orduya tavsiyeleri arasında çocukları, kadınları, yaşlıları, manastırlara çekilmiş insanları öldürmemeleri, hurmalıklara zarar vermemeleri, ağaçları kesmemeleri ve binaları yıkmamaları bulunmakta idi. (Vâkıdî, 1966: II, 758) Hz. Peygamber'in genel olarak kiliselerin yakılmamasına dair tavsiyesi (Abdurrezzâk, 1403: V, 219, Hadis no: 9430) bilinmektedir. Haddi zatında Allah Rasûlü'nün gayri müslimlere tanınan dini ayin ve ibadetlerini yapabilme hürriyeti aynı zamanda onların kilise, havra gibi kutsal mabetlerinin korunması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda bir çok örnek verilebilirse de konuya doğrudan odaklanmak adına bunlara girilmeyecektir. (Bkz. Apak, 2003: 420-421)

Hz. Peygamber'in farklı din mensuplarına ait mabetler özelde ise kilise ve havralarla ilgili genel olarak tavrı bu şekilde olmasına rağmen elimizde iki tane farklı rivayet mevcuttur. Bunlardan bir tanesi Hz. Peygamber'in Bahreyn Mecusileri ile yaptığı anlaşmada, onların kutsal mekanları olan ateşgedelerin Allah'a ait mallar olarak kabul edilmesidir. (Belâzurî, 2013: 92-93) Bu, gerek ihtida gerekse diğer nedenlerden dolayı cemaati kalmamış dini mekanların savafi (melekiye) arazi konumunda kabul edilmesi ve kamu malı sayılması olarak yorumlanmıştır. Aynı yoruma göre benzer durum hem kilise ve havralar hem de Budist tapınakları için geçerli olmuş, bunların şahsi mülk haline getirilmesine müsaade edilmemiş, bunlar kamu statüsünde değerlendirilmiş, böylece Müslümanlar yeni camiye ihtiyaç duyduklarında şehirlerde cemaati bulunmayan, metruk, yıkılmaya yüz tutmuş bu tür dini mekanlardan faydalanmışlardır. (Söylemez, 2010:107) Bu rivayeti, farklı din mensuplarının mabetleriyle ilgili değerlendirdiğimiz de burada farklı bir durumun varlığı görülmektedir. O da kullanılma imkanı kalmayan ateşgedelerin Allah'a ve Rasûlü'ne ait bir mal haline dönüştürülüp ihtiyaç halinde buralardan cami olarak istifade edilme durumudur. Zira Hz. Peygamber ile Bahreyn Mecusileri arasında yapılan bu anlaşmada, onların Müslüman olması durumunda ateşgedelerinin Allah'a ve Rasûlü'ne ait

olması söz konusudur. Dolayısıyla onların Müslüman olması, aslında ateşgedelere ihtiyaç duyulmacağı anlamına gelmektedir.

Konumuzla ilgili farklı bir rivayete göre Hz. Peygamber, Beni Hanife temsilcilerine içinde su bulunan bir matara (su kabı) vermiş ve "Yurdunuza (Yemame'de bir köy) vardığınızda kilisenizi yıkıp yerine bu suyu saçarak orayı mescid yapınız." buyurmuştur. (İbn Sa'd, 1968: I, 317) Anlaşıldığı kadarıyla bu rivayette de yukarıdaki duruma benzer bir şekilde cemaati kalmayan bir kilisenin mescid haline getirilme durumu söz konusudur. Zira Hanife oğullarının Hz. Peygamber'in yanında Müslüman oldukları nakledilmektedir. (İbn Sa'd, 1968: I, 316) Aynı rivayette kilisenin rahibinin duyduklarının hak olduğunu söylemesine rağmen kaçtığı da ifade edilmektedir. Dolayısıyla iki rivayetten hareketle Hz. Peygamber döneminde cemaati kalmayan farklı din mensuplarının mabetlerinin cami haline dönüştürülebileceği, ancak cemaati olan ve faal durumda olan bir mabedin camiye çevrilemeyeceği söylenebilir.

Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Farklı Din Mensuplarına Ait Mabetler

Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilafet makamına gelen Hz. Ebubekir döneminde, gerek ridde olayları gerekse onun halifelik süresinin kısa olması sebebiyle çok fetih görülmemektedir. Buna rağmen söz konusu dönemdeki sayılı örnekte farklı din mensuplarının mabetlerinin durumuyla ilgili genel tavrın değişmediğini görmekteyiz. Zaten Hz. Ebubekir'in ilk faaliyeti olarak değerlendirilen ve Hz. Peygamber'in emri doğrultusunda komutanlığını Üsame b. Zeyd'in yaptığı orduya Hz. Ebubekir'in tavsiyeleri, Hz. Peygamber'in sağlığında yaptığı emirlerle birebir örtüşmektedir. Hz. Ebubekir, onlara Allah yolunda kafirlerle savaşmayı, hainlik etmemeyi, sözünde durmayı, ganimet malına zarar vermemeyi, korkup çekinmemeyi, fesat çıkarmamayı, emirlere karşı gelmemeyi, çocukları, kadınları, yaşlı insanları öldürmemeyi, meyve veren ağaçları kesmemeyi, yemek ihtiyaçları dışında koyun, sığır ve develeri boğazlamamayı, manastırlara çekilmiş kimselere ve onların kiliselerine dokunmamayı, kendilerine ikram edilen yemekleri Allah'ın ismini anarak yemeyi tavsiye etmiştir. (Vâkıdî, 1997: I, 8; Taberî, 1387: III, 227; Aksu, 2008: 12-13)

Hz. Ebubekir döneminde, 13/634 senesinde Hire'yi fetheden Halid b. Velid'in Hirelilerle yaptığı anlaşmada onların kiliselerinin ve havralarının yıkılmayacağı, çan çalmalarına ve bayram günlerinde haç çıkarmalarına mani olunmayacağı hususları yer almaktaydı. (Ebu Yusuf, I, 157) Yine Ânât, Kevâsil ve Karkîsyâ' halklarıyla yapılan anlaşmalarda da "Kilise ve havralar yıkılmayacaktır." denilmek suretiyle aynı hususlar tekrar edilmiştir. (Ebu Yusuf, I, 160) Levent Öztürk, Ânât sulhunun, Hz. Ebubekir dönemindeki kiliselerin yıkılmayacağına dair teminatın zikredildiği ilk anlaşma metni olduğunu söylemektedir. (Öztürk, 2012: 163) Halid b. Velid, Dımeşk (Şam) halkına kiliselerine dokunmayacaklarına dair eman vermiştir. (Belâzurî, 2013: 142) Hz. Ebubekir zamanında Suriye'de fetihler yürütülürken Şurahbil b. Hasene'nin barış yoluyla girdiği Taberiye şehri sakinlerine,

kiliselerine dokunulmayacağı garantisi verilmiştir. (Belâzurî, 2013: 137. Farklı bir rivayet için bkz. Ya'kubî, 2010: II, 29) Kaynaklarımızda bu dönemde de Hz. Peygamber'in Necranlılarla yaptığı anlaşmanın aynı şartlarla yenilendiği ve onların yerlerinde bırakıldığı ifade edilmektir. (Belâzurî, 2013: 137; Yüksel, 2000: 61) Bütün bu rivayetlerdeki düşmanla karşılaşıldığında yaşlıları, kadınları ve çocukları öldürmemeleri, ahde vefa göstermeleri, yaptıkları anlaşmaları ihlal etmemeleri, ibadethanelere ve ibadet edenlere dokunmamaları gibi hususların Müslüman komutanlara ısrarla hatırlatılması halifenin bu noktadaki hassasiyetlerini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. (Balcı, 2001: 344) Sonuç olarak Hz. Ebubekir'in halifeliği döneminde genelde farklı din mensuplarının mabetlerine özelde ise kilise ve havralara dokunulduğuna, özellikle onların camiye çevrildiğine dair herhangi bir rivayet bulunmamaktadır. Aksine Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi bu dönemde de söz konusu ibadet yerlerine dokunulmaması ile ilgili tavsiyeler mevcuttur.

Hz. Ömer'in on yıllık halifeliği döneminde, yoğun bir fetih hareketi görülmektedir. Dolayısıyla bu dönemde farklı din mensuplarına ait mabetlere dokunulmadığını gösteren birçok örneğin bulunduğunu görmekteyiz. Bu noktada önem arz eden bir örnek, Kudüs (Beytu'l-Makdis, Beytu'l-Mukaddes, İliya) şehrinin fethi esnasındaki anlaşmadır. Belâzurî, söz konusu anlaşmayla ilgili "Diğer Şam (Suriye) şehirleriyle yapılan anlaşmalar gibi, cizye ile harac ödemek ve diğer şehirlerin halkına verilenlerin aynısı karşılığında ondan eman vermesini ve sulh yapmasını; ayrıca anlaşmanın bizzat Ömer b. Hattâb tarafından imzalanmasını istediler." (Belâzurî, 2013: 162) ifadesiyle yetinmektedir. Ya'kubî ise "Bu mektubu (kitab) Ömer b. Hattâb, Beytu'l-Makdis halkına yazmıştır: Sizler… kiliseleriniz üzerine eminsiniz; kiliselerinize oturulmayacak ve bunlar tahrip olunmayacaktır; meğer ki genel isyandan mesul olasınız." şeklindeki ibarelerle gördüğümüz anlaşma metnini vermektedir. (Ya'kubî, 2010: II, 37; Fayda, 2006: 162) Beytu'l-Makdis'e ait bir başka anlaşma metninde de "Kiliselere oturulmayacaktır; bu kiliseler ve müştemilatı ile onların haçları ve malları yıkılmayacak ve azaltılmayacaktır. Dinlerinden dolayı rahatsız edilmeyecekler ve onlardan herhangi birisi zarar görmeyecektir…." denilmiştir. (Taberî, 1387: III, 609) Bundan daha ilginç ve konumuz itibariyle daha önemli olanı ise Hz. Ömer'in Kudüs'ün fethi sırasındaki tavrıdır. Bu rivayete göre Hz. Ömer, Kudüs şehri fethedilip yukarıda zikri geçen anlaşmayı yaptıktan sonra Kımame Kilisesi'nin ibadet edilen kısmının ortasında oturmuştur. O esnada namaz vakti girmiş, Hz. Ömer, dışarıya çıkmış ve tek başına kilisenin kapısının önündeki kapı basamağında namazını kılmıştır. Ardından oturmuş ve Patrik'e "Kilisenin içinde namaz kılsaydım benden sonra Müslümanlar orayı alırlar ve Ömer burada namaz kıldı, derlerdi." demiştir. Daha sonra Hz. Ömer, Müslümanların bu basamakta birer birer namaz kılmalarını, namaz için burada bir araya gelmemelerini ve cemaatle namaz kılmak için ezan okumamalarını içeren bir emirname yazdırmıştır. Patrik de ona, üzerinde mescit yapabilecekleri

Sahra/kayayı göstermiştir. Burası temizlenmiş ve buraya bir mescid inşa edilmiştir. (İbn Haldûn, 1988: II, 268) Aynı rivayeti nakleden Makrîzî'ye göre ise Mescid-i Aksa, bu kayanın önüne inşa edilmiştir. Hz. Ömer daha sonra Beyt-i Lahm'e geldi, Mesih'in doğduğu ağacın yanındaki kilisede namaz kıldı ve bu yerde Müslümanların ancak birer birer namaz kılabileceklerini, cemaatle namaz kılmak için bir araya gelemeyeceklerini ve ezan okuyamayacaklarını ifade eden yazılı bir kaydı buradaki Hıristiyanlara verdi. (Makrîzî, 1418: IV, 408) Konumuzu doğrudan ilgilendiren bu rivayetler, Hz. Ömer'in diğer din mensuplarının ibadethanelerinin gelecek nesiller tarafından mescide dönüştürülebileceği tehlikesini sezdiğini ve bunun önünü kesmek istediğini hatta bu yönde tedbirler aldığını göstermektedir. Hz. Ömer'in Kudüs'teki bu uygulamasından asırlar sonra, Osmanlı Devleti döneminde Yavuz Sultan Selim de savaşla fethedilmesine rağmen Kudüs'teki kilise, manastır ve kutsal yerlerin olduğu hal üzere bırakılacağını ifade eden bir anlaşma imzalamıştır. (Öztürk, 2001: 139)

Hz. Ömer'in komutanlarının da genel olarak halifelerine uygun bir şekilde hareket ettiği görülmektedir. Hz. Ömer'in genel komutanı Ebu Ubeyde b. Cerrâh, Dımeşk (Şam) halkıyla yaptığı anlaşmada "Kilise ve havraları olduğu gibi bırakılacaktır." ifadesine yer vermiştir. (Ebu Yusuf, I, 152-162; Hamidullah, 1987: 457) Önemli bir Hıristiyan merkezi olan Dımeşk (Şam) şehri halkına karşı ileri sürülen bu şartların, Ebu Yusuf'un "... Şehirler bu anlaşma şartlarına göre fethedilmiştir." (Ebu Yusuf, I, 152) ifadesinden hareketle, başka şehirler için de geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Haddi zatında Ebu Yusuf, kilise ve havralarla ilgili bir konu başlığı açmış ve onların yıkılmamasıyla ilgili anlaşma maddelerini rivayet etmiş (Ebu Yusuf, I, 152-162) ve şöyle demiştir: "Anlaşmanın yürürlükte olduğu yerlerde bir yerin yıkıldığını ve (mescid vb.) bir yere çevrildiğini görmedim. Buralardaki durum Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın imzaladığı şekilde sürüp gitmiştir. Zira onlar anlaşmanın yapıldığı yerlerde hiçbir yeri yıkmamışlar, ancak bu anlaşmalardan sonra yapılan bir kilise veya havra var ise onları yıkmışlardır. Bu konuda daha sonraki dönemlerde birçok halife inceleme yapmış, şehir ve yerleşim yerlerindeki kiliseleri yıkmaya niyetlenmiştir. Ancak şehir ahalisi kendileriyle Müslümanlar arasında yapılan bu anlaşma metinlerini ortaya koymuşlardır. Bunun üzerine fakih ve onlara tabi olan kişiler halifelerin görüşünü reddetmişler ve hoş görmemişlerdir. İdareciler de bunun üzerine niyetlerinden vazgeçmişlerdir. Hz. Ömer'in gerçekleştirdiği barış, kıyamete kadar geçerlidir." (Ebu Yusuf, I, 160-161) Bölgedeki yapması gerekenleri Halife Hz. Ömer'e yazan Ebu Ubeyde b. Cerrâh, onun kiliselere ve havralara dokunulmaması emrini uygulamıştır. (Ebu Yusuf, I, 155) Nitekim Ba'lebek'in fethinde, halkının kiliselerine, şehrin içindeki ve dışındaki evleri ile değirmenlerine dokunulmaması, (Belâzurî, 2013: 152) savaşla fethedildiği halde Lazkiye halkına kiliselerinin bırakılması, (Belâzurî, 2013: 155) Urfa (Ruha) ve Cezire fetihlerinde, söz konusu halkların kiliseleri ve çevresindekilerin onlara ait olması, bunlara dokunulmaması ve bunların yıkılmaması, mevcut olanlardan başka kilise

inşa etmemeleri, çan çalmamaları, paskalya kutlamamaları ve haçlarını göstermemeleri (Belâzurî, 2013: 201) savaşla fethedilen İskenderiye'de de kiliselerin himaye edilmesi (Taberî, 1387: IV, 109) ifadeleri, konumuzla ilgili önemli rivayetlerdir. Harran'ın Iyâd b. Ğanm tarafından fethedilip Urfa fethinin anlaşma şartlarına göre burada bir anlaşma imzalanmasına rağmen Ramazan Şeşen "Harran Hz. Ömer devrinde Iyâd b. Ğanm tarafından fethedildi (640) ve şehrin putperestlere ait Sin Mabedi camiye çevrildi." (Şeşen, 1997: XVI, 238) demekte ancak kaynak vermemektedir. Fütûhu'l-Büldân'da rastlamadığımız bu camiye tahvil konusunun, daha fazla araştırmaya muhtaç olduğu açıktır. Ancak bu noktada Urfa anlaşmasının şartlarında fethedilen bölge halklarının mabetlerine dokunulmama maddesini yeniden hatırlamamız icap etmektedir. Nitekim Belâzurî, Iyâd'ın Harran halkı ile Urfa (Ruha) anlaşmasına göre bir ahitname yaptığını söylemektedir. (Belâzurî, 2013: 203) Sahabe orduları Cezire bölgesinin neredeyse tamamını Urfa (Ruha) anlaşmasına göre fethettiler. Bu anlaşmanın maddeleri aynen şu şekildedir: "Ben onların canları, malları, çocukları, kadınları, şehirleri ve değirmenleri için eman verdim; şu şartla ki onlar üzerlerindeki hakkı ödesinler. Köprülerimizi tamir etmeleri, yollarını şaşıranlarımıza yol göstermeleri de onlardan istediğimiz diğer şeylerdir. Allah, melekleri ve Müslümanlar şahit oldu." (Belâzurî, 2013: 202-203) Bir diğer varyantında; "Bölge halkı Müslümanlara korunmaları karşılığı cizye verecekler, Müslümanlara karşı ihanet içinde olmayacaklar, Müslümanlar da onların canlarını ve mallarını koruyacaklar, kiliselerini yıkmayacaklar ve oturmayacaklar…" (Belâzurî, 2013: 201) denilmektedir.

Hz. Ömer döneminde İran'ın fethi sırasında, daha önce Yahudi ve Hıristiyanlara tanınan dini hakların, Mecusilere de tanınmış olması dikkat çekmektedir. Mesela, Rey, Kumes ve Azerbaycan halklarıyla yapılan anlaşmalarda, onlardan hiç kimsenin öldürülmeyeceği ve esir edilmeyeceğini ifadelerinin yanında, ateşgedelerinin yakılıp yıkılmayacağını ve halkın bayram günlerindeki oyun ve ayinlerinden alıkonulmayacağını taahhüd eden hükümler de yer almıştır. (Belâzurî, 2013: 363, 372) Aynı şekilde Hz. Ömer döneminde Huzeyfe b. Yeman tarafından fethedilen ve Azerbaycan'ın merkezi olan Erdebil'in Merzuban'ı ile yapılan anlaşmada ödeyecekleri vergi karşılığında onlardan hiçbir kimsenin öldürülerek esir alınmaması, ateşgede mabetlerinin yıkılmaması ve bayramlarını kutlamalarına mani olunmaması şartları kabul edilmiştir. (Belâzurî, 2013: 372; Yüksel, 2000: 61) Bu rivayetler, sadece Hıristiyan veya Yahudi mabetleri değil Mecusilerin mabetleri olan ateşgedelerin de Müslümanların emanı altında olduğunu göstermekte, bu güvencenin her türlü inancın mabedi için verilebileceğine delil teşkil etmektedir.

Bütün bu rivayetlerden hareketle Mustafa Fayda, "Can, mal ve kilise emniyeti, genel bir davranış şeklidir ve hemen bütün anlaşmalarda yer almıştır." diyerek konuyu özetlemiştir. (Fayda, 2006: 164) Anlaşıldığı kadarıyla Hz. Ömer dönemindeki bu hoşgörüyü Hıristiyanlar bile itiraf etmişlerdir. Nitekim Suriye'nin Hz. Ömer dönemindeki fethini takip eden

yıllarda Nasturi bir rahib, dostuna gönderdiği bir mektupta şunları yazmıştır: "Bu günlerde Cenab-ı Hakk'ın hakimiyeti kendilerine ihsan ettiği bu Taylılar (Araplar), aynı zamanda bizim de efendimiz oldular. Fakat onlar Hıristiyan dinine karşı hiç mücadele etmiyorlar. Aksine bizim itikadlarımızı koruyorlar, rahiplerimize ve azizlerimize hürmet ediyorlar, bizim kilise ve manastırlarımıza bağışta bulunuyorlar." (Hamidullah, 1979: 230-23l; Atçeken, 2008: 516; Öztürk, 2012: 75-76)

Hz. Ömer döneminde konumuzla ilgili ele alınması gereken, Dımeşk (Şam), Hıms (Humus) ve Haleb şehirlerinin fetihleri sırasındaki anlaşmalardaki kiliselerin bir kısmının mescid olarak kullanılmasına dair maddelerdir. Konuyu ayrıntılı bir şekilde ele alan Mustafa Fayda şöyle demektedir: "Müslümanlar tarafından iki defa fethedilen Dımeşk (Şam) şehrinin halkıyla ilki Halid b. Velid'in, diğeri de Suriye kuvvetleri genel komutanı Ebu Ubeyde'nin yaptıkları iki anlaşma metnini, ayrı ayrı ele almak istiyoruz. Ebu Ubeyd'in Kitabü'l-Emvâl'i ile Belâzurî'nin Fütûhu'l-Büldân adlı eserlerinde rivayet edilen, Halid b. Velid'in Dımeşk (Şam) halkıyla yaptığı anlaşma metni şöyledir: 'Halid, şehir halkının… kiliselerine… dokunmayacak; bunlardan hiçbir şey yıkılmacayak; evlerine iskan edilmeyecektir.' (Ebu Ubeyd, I, 266; Belâzurî, 2013: 145) Dımeşk (Şam) şehrinin fethine geniş yer veren Belâzurî, yukarıdaki anlaşma metninden sonra, Heysem b. Adiyy'in, 'Dımeşk (Şam) halkının, evlerinin ve kiliselerinin yarı yarıya Müslümanlarla bölüşmek şartıyla anlaşma yapmamış olduklarını' iddia ettiğini söyler. Daha sonra müellifimiz, bu ikinci anlaşma metni ile ilgili olarak Vâkıdî'nin görüşlerini, onun ağzından şu şekilde nakletmektedir: 'Ben, Halid b. Velid'in Dımeşk (Şam) halkıyla yaptığı anlaşmayı (kitap) okudum. Bu vesikada, evlerle kiliselerin yarı yarıya bölüşüleceğine dair bir şey görmedim. Böyle bir haber rivayet edilmiştir; fakat ben bunun nereden geldiğini ve onu kimlerin rivayet ettiğini bilmiyorum. Yalnız Dımeşk (Şam) şehri fethedilince halkından birçoğu, Antakya'da bulunan Heraklius'a iltihak etmişti. Bunun sonucunda Dımeşk (Şam) şehrinde boş evler çoğalmış, Müslümanlar da bu evlere inmişlerdir.' (Belâzurî, 2013: 145) Görüldüğü gibi Halid b. Velid'in bu anlaşmasında… ev ve kiliselerle ilgili olarak yerli halka garanti verilmiştir. Kilise ve evlerin yarısına el konulacağı şeklinde nakledilen rivayetlerin bir başka örneğini, aşağıda Hıms (Humus) şehrini ele alırken göreceğiz. Bu rivayetlerin doğru olmadığı açıktır. Ancak buna benzer haberlerin, yalnızca muahhar kaynaklarda değil, Vâkıdî'nin zamanında bile yaygın olduğu anlaşılmaktadır…(Fayda, 2006: 155-156)

Dımeşk (Şam) ile ilgili ikinci anlaşmada ise Ebu Ubeyde b. Cerrâh, konumuzla ilgili olarak şu şartları ileri sürmüştür: "Kilise ve havraları yıkılmayacaktır. Buna karşılık, yeni kilise ve havra inşa etmeyeceklerdir…" (Ebu Yusuf, I, 152-162; Hamidullah, 1987: 457) Önemli bir Hıristiyan merkezi olan Dımeşk (Şam) şehri halkına karşı ileri sürülen bu şartların, Ebu Yusuf'un ifadesine göre "… bütün şehir ve kasabalar…" için de geçerli olduğu belirtilmektedir… (Ebu Yusuf, I, 152) Dımeşk (Şam)'taki Yuhanna

kilisesi, Emeviler döneminde Muaviye ve Abdülmelik b. Mervan tarafından camiye dönüştürülme isteği ile karşı karşıya kalsa da Hıristiyanların istememesi üzerine bundan vazgeçilmiş, ancak Velid döneminde bir kısmı kiliseye çevrilmiş ve konu Ömer b. Abdülaziz döneminde de sorun olmaya devam etmiştir. (Harpûtlî, 1969: 140)

Konumuz açısından önem arz eden diğer farklı rivayet de Hıms (Humus) halkıyla yapılan anlaşmada görülmektedir. Buna göre Hıms (Humus) halkının kendilerine, mallarına, şehirlerinin surlarına, değirmenlerine dokunulmayacaktır. Ebu Ubeyde b. Cerrâh, Yuhanna kilisesinin dörtte birini, mescid yapılmak üzere bu şartların dışında bırakmıştır. (Belâzurî, 2013: 145) Anlaşma metnini vermeyen tarihçiler, sadece Hıms (Humus) halkı ile Dımeşk (Şam) anlaşması şartlarına göre anlaşma yapıldığını söylemektedirler. (İbnü'l-Esîr, 1997: II, 322; İbn Kesîr, 1986: VII, 52) Ya'kubî, yapılan anlaşma ile ilgili, harac olarak yüz yetmiş bin dinar üzerinde anlaşma yapıldığını söyler. (Ya'kubî, 2010: II, 29) Bu rivayetleri veren Mustafa Fayda şöyle demektedir: "Hıms (Humus) anlaşmasında iki önemli husus dikkatimizi çekmektedir: Kilisenin dörtte birinin mescid için ayrılmasını ilk defa görüyoruz. Yukarıdaki, 'kilise ve evlerin yarısı üzerine' yapıldığı bildirilen anlaşmaları doğru kabul edemeyeceğimizi belirtmiştik. Bundan dolayı bu haberi kiliselere karşı ilk koyma örneği şeklinde değerlendirebiliriz." (Fayda, 2006: 160)

Haleb şehir halkıyla yapılan anlaşmada, canları, malları, şehirlerinin surları, kiliseleri, evleri ve sığındıkları kalelerine dokunulmaması şartını görmekteyiz. Bazı ravilerin, evleriyle kiliselerinin Müslümanlarla yarı yarıya taksim edilmesi şartıyla anlaşma yaptıklarını iddia ettiği de rivayet edilmektedir. Diğer bazı raviler ise Ebu Ubeyde'nin Haleb'te kimseye rastlamadığını, çünkü oranın halkının daha önce Antakya'ya gitmiş olduklarını; Ebu Ubeyde ile şehirleri için yapmış oldukları anlaşma sırasında Antakya'da bulunduklarını, bu anlaşmayı onunla aracılar göndererek yaptıklarını, anlaşma tamamlandıktan sonra da Haleb'e döndüklerini ileri sürmüşlerdir. (Belâzurî, 2013: 171) Haleb şehri ile ilgili üç farklı rivayet bulunmakta, ilk rivayette kiliselere eman verildiği ifade edilirken, meçhul bir sıga ile kiliselerinin yarısına Müslümanlar tarafından el konulduğu da rivayet edilmektedir.

Dımeşk (Şam), Hıms (Humus) ve Haleb şehirlerindeki kiliselerin bir kısmının veya yarısının mescide çevrilme hususu görüldüğü üzere öncelikle rivayet açısından problemlidir. Öte yandan Hz. Ömer'in bizzat kendi uygulamalarına da aykırıdır. Sonra gelen müslümanlar tarafından sırf kendi namaz kıldı diye bir kilisenin mescide çevrilme endişesini taşıyan Hz. Ömer'in böyle bir uygulamaya izin vermesi mümkün görünmemektedir. Dımeşk (Şam) fethi akabinde yapılan anlaşma Ebu Yusuf'un ifadesiyle 'bütün şehir ve kasabalar…" için de geçerli olmuşsa bizim diğer anlaşmalarda da aynı hususları görmemiz icap edecektir. Elimizde Dımeşk (Şam), Hıms (Humus) ve Haleb şehirleri haricindeki bütün şehirlerle ilgili rivayetlerde kiliselere ve havralara dokunulmayacağına dair ifadeler

bulunmaktadır. Bu da söz konusu şehirlerdeki kiliselerin bir kısmının mescid edileceği tarzındaki rivayetlerin doğru olmadığını göstermektedir. Nitekim Cezire bölgesinin fetihlerindeki anlaşmalarda temel alınan Urfa (Ruha) fethinde yapılan anlaşmada da kiliselerin bir kısmına dokunulması değil dokunulmaması öngörülmüştür. Mustafa Fayda'nın Dımeşk (Şam) ile ilgili iki zıt rivayet sebebiyle oradaki kilisenin bir kısmının mescide tahvilini kabul etmemesi buna karşın Hıms (Humus) ile ilgili iki rivayet olmasına rağmen oradaki kilisenin bir kısmının mescide tahvilini kabul etmesi ve Hıms (Humus) ile ilgili haberi kiliselere karşı ilk müdahale örneği olarak değerlendirmesi tutarlı görünmemektedir. Bütün bu gerekçeler bir yana gerek yukarıda zikrettiğimiz ayet-i kerimede kilise ve havralarla ilgili olumsuz bir ifadenin bulunmaması gerekse Allah Rasûlü'nün kiliselere ve havralara dokunulmaması ile ilgili tavsiyeleri sebebiyle Hz. Ömer döneminde farklı din mensuplarına ait mabetlerin bir kısmının mescidlere çevrilmesi ile ilgili söz konusu bir iki rivayetin doğru olmadığını düşünmekteyiz. Üstelik Dımeşk'taki Yuhanna Kilisesi, Emeviler döneminde Muaviye b. Ebu Süfyan tarafından camiye katılmak istenilmiş, yoğun itirazlar sebebiyle bu uygulamadan vazgeçilmiş, söz konusu kilisenin camiye tahvili Velid b. Abdülmelik döneminde sorunlu bir şekilde gerçekleşmiştir. (Geniş bilgi için bkz. Öztürk, 2012: 176-178) Dolayısıyla bazı rivayetlerde gördüğümüz Müslümanların fethi sonrasında halkının göç etmesi sebebiyle kullanılmayan ev ve mabetlerin Müslümanlar tarafından yerleşim yeri ve mescid olarak kullanılması söz konusu olabilir. Bir başka ihtimal, savaş yoluyla fethedilen topraklardaki mabet ihtiyacının en kolay ve acil çözüm yolunun eski mabetlerden istifade etmek olduğu, bu sebeple fethedilen şehir halkıyla yapılan anlaşmalarda bu husus hep dikkate alındığı ve genellikle şehirde mevcut mabetlerden Müslümanların da istifade edebilmesi konusu anlaşma metinlerine yerleştirildiği (Can-Yılmaz, 2008: 43-44) göz önüne alınırsa savaş yoluyla fetihlerdeki bir durum olmasıdır. Yine Emeviler döneminden başlayarak Müslümanların hakim olduğu her dönemde yer yer gördüğümüz farklı din mensuplarının mabetlerinin bir kısmının ya da yerleşim yerinin en büyük mabedinin mescide çevrilmesi uygulamasına bir örnek ve gerekçe teşkil etmesi açısından bu rivayetlerin uydurulmuş olması da ihtimal dahilindedir. Bir başka ihtimal Müslümanlar açısından medar-ı iftihar sayılabilecek Ömer b. Abdülaziz dönemiyle ilgili Hıristiyanların, Ömer b. Abdülaziz'in ehli kitaba karşı yaptıklarıyla ilgili rivayetler uydurmaları gibi, Hz. Ömer döneminin çok da adaletli ve iyi bir dönem olmadığını göstermek maksatlı ehli kitabın bu rivayetleri uydurmuş olmasıdır. Sebebi ve gerekçesi ne olursa olsun bizim kanaatimiz, Hz. Ömer döneminde farklı din mensuplarının mabetlerinin bir kısmının veya yarısının mescide çevrilmesi gibi bir durumun söz konusu olmamasıdır. Ancak burada rivayetlerin birçoğunun barış gerçekleştirilen fetihler sonrasında yapılan anlaşmalarla ilgili olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Zaman zaman savaş yoluyla (anveten) gerçekleştirilen fetihlerde benzer bir durum görülse de genel olarak savaş sonrası hukuk hiç şüphesiz farklı olmuştur. Ayrıca burada

Ebu Ubeyd'in "Bir beldenin bir kısmı barış bir kısmı da savaş yoluyla fethedilse ve hangisinin daha baskın olduğu bilinmese şüphe dolayısıyla hepsinin barış yoluyla fethedildiği kabul edilir. Dımeşk (Şam) vb. yerlerin fethinde bu olmuştur." (Ebu Ubeyd, Kitabü'l-Emvâl, I/228 No: 476) sözlerini de dikkate almamız gerekir. Dolayısıyla farklı rivayetlerin bulunduğu şehirlerin fetih şekilleriyle ilgili olan ihtilafın anlaşma maddelerine yansımış olması da bir başka ihtimaldir. Nitekim Ebu Ubeyd'in sözlerine Dımeşk (Şam) şehrini örnek olarak vermesi konumuz açısından son derece önem arz etmektedir. Hz. Ömer dönemindeki anlaşmaların bir kısmına yer veren Levent Öztürk de fethedilen yerlerdeki ihtiyaçlara binaen birkaç kilisenin ya tamamen ya da kısmen camiye çevrildiğini, Dımeşk ve Hît kentlerindeki mevcut kiliselerin yarısına el konulduğuna dair ifadelere rastlanıldığını ancak bunların boş kalan kiliseler olduğunu söylemektedir. (Öztürk, 2012: 169)

Râşit halifelerin üçüncüsü olan Hz. Osman döneminde Azerbaycan halkının anlaşmayı bozmasına rağmen, sulh istemeleri üzerine onlarla Velid b. Ukbe, Huzeyfe ile yapılan anlaşma şartlarına göre yeniden anlaşma yapmıştır. (Belâzurî, 2013: 374; Yüksel, 2000: 64) Daha önce Huzeyfe b. Yeman ile Azerbaycan'ın merkezi olan Erdebil'in Merzuban'ı ile yapılan anlaşmada ödeyecekleri vergi karşılığında onlardan kimsenin öldürülerek esir alınmaması, ateşgede mabetlerinin yıkılmaması ve bayramlarını kutlamalarına mani olunmaması şartları kabul edilmişti. (Belâzurî, 2013: 372; Yüksel, 2000: 64) Aynı dönemde Irminiyye'de Debil ile yapılan anlaşmada Debil halkı Hıristiyanları, Mecusileri ve Yahudilerinin can, mal, kilise, mabet ve şehir surlarının emniyette olduğu belirtilmiştir. (Belâzurî, 2013: 281). Hz. Osman döneminde fitne olayları patlak vermesi ve Hz. Ali döneminde iç savaşların çıkması sebebiyle fetih faaliyetleri görülmemiştir. Bu nedenle söz konusu dönemlerde konumuzla ilgili tarihi bilgilere rastlanılamamıştır. Ancak Müslümanların bazı kiliseleri yıkmak istemeleri üzerine Hz. Ali'nin, Hac Suresi 40. ayet-i kerimeyi delil getirerek bunu engellediği tefsir kitaplarında ayetin nüzul sebebi olarak yer almıştır. (Şevkânî, 1414: III, 541; Öztürk, 2002: 81)

Değerlendirme ve Sonuç

İslam tarihinde hemen hemen her dönemde rastladığımız, İslami fetihlerin ardından şehrin en büyük kilise vb. mabedinin mescide çevrilmesi ile ilgili öncelikle ayet-i kerimelere baktığımızda sadece bir ayet-i kerimede dolaylı olarak kilise, havra ve manastırların yıkılmamasının ön görüldüğü söylenebilir. Diğer bir deyişle farklı din mensuplarının mabetlerinin yıkılması veya mescide çevrilmesi ile ilgili herhangi bir ayet-i kerime bulunmamaktadır. Dolayısıyla farklı din mensuplarının mabetlerinin mescide çevrilmesi ile ilgili Kuran-ı Kerim kaynaklı bir delil söz konusu değildir.

Farklı din mensuplarının mabetleriyle ilgili Allah Rasûlü'nün uygulama ve tavsiyelerine baktığımızda Medine Vesikası'ndaki Yahudilerin dini

rahatça yaşayabilmelerine dair madde, Necran Hıristiyanları ve Mute Savaşı'na giden askerlere yaptığı tavsiyeler bu konudaki son derece açık örneklerdir. Söz konusu örneklerde Hz. Peygamber, farklı din mensuplarının mabetlerine dokunulmamasını özellikle tavsiye etmektedir. Hz. Peygamber'in Bahreyn Mecusileri ile yaptığı anlaşmada, onların kutsal mekanları olan ateşgedelerin Allah'a ait mallar olarak kabul edilmesi konumuzla ilgili farklı bir uygulamadır. Ancak burada onların Müslüman olması durumunda ibadethanelerinin Allah'a ve Rasûlü'ne ait olması, bir anlamda onların kamu malı kabul edilmesi söz konusudur. Benzer bir örnekte de Hz. Peygamber'in, Beni Hanife temsilcilerine içinde su bulunan bir matara (su kabı) verdiği ve "Yurdunuza (Yemame'de bir köy) vardığınızda kilisenizi yıkıp yerine bu suyu saçarak orayı mescid yapınız." buyurduğu rivayet edilmiştir. Burada da cemaati kalmayan bir kilisenin mescid haline getirilme durumu söz konusudur. Dolayısıyla bu iki rivayetten hareketle Hz. Peygamber döneminde cemaati kalmayan farklı din mensuplarının mabetlerinin camiye dönüştürülebileceği, ancak cemaati olan ve faal durumda olan bir mabedin camiye çevrilemeyeceği söylenebilir.

Raşit halifelerin ilki olan Hz. Ebubekir döneminde, özelde kilise ve havra genelde ise farklı din mensuplarının mabetlerine dokunulmadığına dair bir kaç rivayet bulunmaktadır. Söz konusu dönemde farklı din mensuplarının mabetlerinin tamamının veya bir kısmının mescide çevrildiğine dair herhangi bir örnek söz konusu değildir. Bu bağlamda Hz. Ebubekir dönemi, Hz. Peygamber dönemiyle birebir örtüşmektedir. Hz. Ebubekir'den sonra hilafet makamına geçen Hz. Ömer döneminde ise yoğun bir fetih faaliyeti görülmekte ve onlarca fethedilen şehrin halkıyla yapılan anlaşmada onların mabetlerine dokunulmayacağına dair hükümler bu anlaşmalarda yer almaktadır. Bunlardan daha ilginç bir örnek ise, Kudüs fethedilip de şehrin anahtarları bizzat Hz. Ömer'e teslim edildiğinde Hz. Ömer'in, Kımame kilisesinde namaz kılmayı, sonrakilerin burayı mescid haline getirmesi endişesiyle reddetmesidir. Bu, konumuzla ilgili çok önemli bir delil niteliği taşımaktadır. Bu örneklerle birlikte aynı dönemde Dımeşk (Şam), Hıms (Humus) ve Haleb şehirleri halklarıyla yapılan anlaşmalarda, şehirlerdeki önemli kiliselerin bir kısmının mescide çevrilmesi şeklinde bir ifade kaynaklara yansımıştır. Ancak aynı anlaşmalarla ilgili bu rivayetlere zıt rivayetlerin bulunduğu görülmekte ve söz konusu şehirlerdeki mabetlere dokunulmayacağına dair ifadelerin geçtiği rivayetler de bulunmaktadır. Buralarda bazı rivayetlerde gördüğümüz Müslümanların fethi sonrasında halkının göç etmesi sebebiyle kullanılmayan ev ve mabetlerin Müslümanlar tarafından yerleşim yeri ve mescid olarak kullanılması söz konusu olabilir. Yine Emeviler döneminden başlayarak Müslümanların hakim olduğu her dönemde yer yer gördüğümüz farklı din mensuplarının mabetlerinin bir kısmının ya da yerleşim yerinin en büyük mabedinin mescide çevrilmesi uygulamasına bir örnek ve gerekçe teşkil edilmesi açısından bu rivayetlerin uydurulmuş olması da ihtimal dahilindedir. Bir başka ihtimal, Müslümanlar açısından medar-ı iftihar sayılabilecek Hz. Ömer'in halifeliğinin çok da

adaletli ve iyi bir dönem olmadığını göstermek maksatlı ehli kitabın bu rivayetleri uydurmuş olmasıdır. Sebebi ve gerekçesi ne olursa olsun bizim kanaatimiz, Hz. Ömer döneminde farklı din mensuplarının faal olan mabetlerinin bir kısmının veya yarısının mescide çevrilmesi gibi bir durum söz konusu olmamıştır. Üçüncü halife Hz. Osman döneminde sınırlı sayıdaki anlaşmalarda yer alan maddelerde, farklı din mensuplarının mabetlerine dokunulmaması hususu yer almaktadır. Hz. Ali dönemine gelindiğinde konumuzla ilgili belirli bir tarihi olay tespit edilememiş, ancak Hac Suresindeki ilgili ayet-i kerimenin tefsirlerinde kilise yakmak isteyen bazı kişileri Hz. Ali'nin söz konusu ayet-i kerimeden hareketle engellediği rivayetine rastlanılmıştır.

Farklı din mensuplarının mabetleriyle ilgili dikkat etmemiz gereken önemli bir husus, yerleşim yerinin fetih şeklidir. Bizim ele aldığımız örnekler genel itibariyle barış (sulhan) yoluyla fethedilen yerlerdeki mabetlerle ilgilidir. Savaş (anveten) yoluyla ele geçirilen yerlerde genel olarak İslam'ın hoş görüsünü ifade eden ve bizim de genel olarak ele aldığımız anlaşma maddeleri geçerli olmamıştır. Her ne kadar savaş yoluyla elde edilen bazı yerleşim yerlerinde de farklı din mensuplarının mabetlerine dokunulmadığına dair örnekler görülse de söz konusu yerlerde savaş statüsü uygulanmış ve yer yer mabetler, cami ve mescide çevrilmiştir. Nitekim fetva olarak savaş yoluyla ele geçirilen yerlerde dahi kilise vb. yerlerin camiye çevrilmesi ile ilgili şartlar ele alınmış, fakihlerden bazıları bu konuda sınırlamalar getirmiştir. (Bkz. Akman, 1996: 134-135; Öztürk, 2001: 155) Ancak ayrı bir araştırma konusu olmasına karşın söz konusu değiştirme ve dönüştürmenin sınırlı sayıda kaldığı hatta sadece İslam'ın ve Müslümanların şehri fethettiğinin bir işareti olmak üzere şehrin en büyük ibadethanesinin camiye çevrildiği genellikle ifade edilmektedir. Özellikle Emevi ve Abbasi dönemlerinde camiye dönüştürme örnekleri verilen bir makalede farklı din mensuplarının mabetlerinin camiye çevrilmesinde ihtiyacın dışında bilinçli sebeplerin bulunduğunun altı çizilmekte ve fethedilen bölgelerdeki en önemli mabedin camiye çevrilmesi, eski dinin en önemli mimari sembolü üzerine yeni inanışın sembolü dikilerek yerli halka bir mesaj verilmek maksatlı olduğu ifade edilmektedir. (Can-Yılmaz, 2008: 44) Benzer bir şekilde özellikle savaş yoluyla fethedilen bir ülkedeki kilise, havra vb. mabetlerin en büyüğünün camiye çevrilmesinin simgesel bir değer taşıdığı, bu icraatla Müslümanların şehre hakim olduğunun gösterildiği yorumu yapılmaktadır. (Akman, 1996: 138) Camiye dönüştürme ile ilgili söz konusu siyasi sebeplerin yanı sıra farklı din mensuplarının camileri kilise vb. mabetlere çevirmesine misilleme, söz konusu mabetlerin terk edilip kullanılmıyor olması gibi sebepler de dikkate alınmalıdır. Savaş yoluyla fethedilen topraklardaki mabetlerin tamamının veya bir kısmının camiye dönüştürülmesi ile ilgili örneklerin de kısmî olması ve farklı sebeplerin bulunması hiç şüphesiz konumuz açısından bir sıkıntı teşkil etmediği, bir başka ifadeyle İslam'ın ve Müslümanların farklı din mensuplarının mabetlerine karşı gösterdiği genel tavrı zedelemediği söylenebilir. Konuyla

ilgili yapılacak ileri araştırmalarda kilise ve manastırlarla ilgili bilgi veren, "Deyârât" türünde kitaplardan da istifade etmek suretiyle bir yandan farklı bilgilere ulaşılabileceği diğer yandan da söz konusu edebiyatın farklı din mensuplarının mabetlerine olan yaklaşımla ilgili olumlu bilgiler içereceği aşikardır. (Söylemez, 2002: 222) Zira söz konusu kitapların yazılış amacı, Hıristiyanların manevi mirasları olan kiliselerini korumak ve onların mabetleriyle ilgili kitaplar yazmaktır. (Söylemez, 2002: 230)

Bütün bu bilgiler dahilinde İslam tarihinde çokça görülen bir şehrin fethi esnasında o şehrin en büyük mabedinin mescide çevrilmesiyle ilgili ne Hz. Peygamber'in ne de raşit halifelerin örnek bir uygulaması veya tavsiyesi bulunmaktadır. Dolayısıyla sonraki dönemlerde ortaya çıkan bir tavrı, İslam'a ve Hz. Peygamber'e mal etmek, söz konusu uygulamayı savunmak doğru bir husus olmasa gerektir. Bu anlamda bu dinin peygamberi farklı din mensuplarına karşı hiçbir din ve ideolojide görülmemiş bir yaklaşımı ön görmüş ve farklı din mensuplarının mabetlerine, mescide çevirme şeklinde olsa bile, dokunulmamasını tavsiye etmiştir. Bu hem farklı inanç ve fikirlere hoşgörüyü göstermesi hem de onların ibadethanelerin yıkılmasının dini ve kültürel varlıkların tahribatı anlamına gelmesi sebebiyledir. Konuyla ilgili sonraki dönemlerdeki farklı uygulamaların kısmî oluşu ve farklı sebeplerinin bulunması genel tavır açısından bir sorun olarak görünmemektedir.

Kaynakça

Abdurrezzâk b. Hemmâm. (1403). Musannef. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî.

Akman, M. (1996). Kilise ve Havraların İslâm-Osmanlı Hukuk Tarihindeki Yeri. İlam Araştırma Dergisi, I(2), 133-144.

Aksu, A. (2008). İslam'da Davet ve Davet Kitapları Üzerine Bazı Mülahazalar. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XII(2), 7-33.

Apak, A. (2003). Hz. Peygamber (Sav)'in Uygulamalarında İnanç Hürriyeti. Diyanet İlmi Dergi

-Peygamberimiz Özel Sayı-, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 415-422.

Atçeken, İ. H. (2008). İslam Tarihinde Bir Arada Yaşama Tecrübesi (Asr-ı Saadet ve Endelüs Örneği). Din ve Dünya Barışı Uluslararası Sempozyumu, 525-526.

Balcı, İ. (2001). Hz. Ebubekir Dönemi Dış Politikasından Siyasi ve Ahlaki Yansımalar. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12-13, 339-362.

El-Belâzurî, Ahmed b. Yahya. (2013). Fütûhu'l-Büldân Ülkelerin Fetihleri. Mustafa Fayda (Çeviri), İstanbul: Siyer Yayınları.

Can, Y. & Yılmaz, M. (2008). Müslümanların Fethedilen Topraklarda Mevcut Gayri İslam Mabetlere Yaklaşımı. Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi, 8(2), 27-52.

Ebu Ubeyd, Kitabü'l-Emvâl, Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Ebu Yusuf, Kitabü'l-Harâc, Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye.

Elmalılı, M.H.Y. (1992). Hak Dini Kuran Dili, İstanbul: Azim Yayıncılık.

Fayda, M. (2014). Hulefâ-yı Râşidîn Devri Dört Halife Dönemi, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.

Hamidullah, M. (1979). İslam 'da Devlet İdaresi, Kemal Kuşçu (Çeviri), Ankara: Nur Yayınları.

Hamidullah, M. (1987). Mecmûatü'l-Vesâikıyyi's-Siyâsiyyi li-Ahdi'n-Nebeviyyi ve'l-Hılâfeti'r-Râşideti. Beyrut: Dâru'n-Nefâis.

El-Harpûtlî, A. (1969). El-İslâm ve Ehlü'z-Zimme. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li-Şüûni'l-İslâmiyye.

İbnü'l-Esîr, (1997). El-Kâmil fi't-Târîh, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

İbn Haldûn, (1988). Dîvânü'l-Mübtede' ve'l-Haberi fî Târîhı'l-Arab ve'l-Berber ve Men Âsarahüm min Zevi'ş-Şe'ni'l-Ekber, Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbn Hişâm, A. (1955). Es-Sîretü'n-Nebeviyye, Mısır: Matbaatü'l-Bâbi'l-Halebî.

İbn Kesîr, (1986). El-Bidâye ve'n-Nihâye, Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbn Sa'd, M. (1968). Et-Tabakâtü'l-Kübrâ, Beyrut: Dâru Sâdır.

Macit, Y. (2005). Savaş Kuralları Açısından Hz. Peygamber'in Sünnetinde Doğal ve Fizikî Yapının Masuniyeti. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, V(4), 96-110.

Makrîzî, (1418). El-Mevâız ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hıtatı ve'l-Âsâr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye.

Öztürk, L. (2001). Hüsam Çelebi'nin (ö. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyâni Ahvâli'l-Kenâisi Şer'an Adlı Eseri. İslâm Araştırmalar Dergisi, 5, 135-156.

Öztürk, L. (2002). Kur'an'a Göre (Hac, 22/40) Hristiyan Mabetlerine Gösterilmesi Gereken Saygı. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5, 71-86.

Öztürk, L. (2012). İslam Toplumunda Hristiyanlar. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Söylemez, M. M. (2010). İlk Dönem İslam Toplumunda Gayrimüslimler. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 22, 99-124.

Söylemez, M. M. (2002). İslam Tarihi Yazıcılığında ed-Deyârât Geleneği ve eş-Şâbuştî'nin Kitâbu't-d-Deyârâtı Üzerine. Ekev Akademi Dergisi, 6 (13), 221-230.

Şeker, M. (2012). Anadolu'da Bir Arada Yaşama Tecrübesi-Türkiye Selçukluları ve Osmanlılarda Müslim-Gayr-i Müslim İlişkileri-. 4. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Şeşen, R. (1997). Harran. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XVI, 237-240.

Şevkânî, M. (1414). Fethu'l-Kadîr, Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib.

Taberî, M. (1387). Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk, Beyrut: Dâru't-Türâs.

Vâkıdî, M. (1966). El-Meğâzî, Beyrut: Alemü'l-Kütüb.

Vâkıdî, M. (1997). Fütûhu'ş-Şâm, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye.

Ya'kubî, (2010). Târîhu'l- Ya'kubî, Beyrut: Şirketü'l-A'lâmî.

Yaman, A. (2013). Zimmî. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXXIV, 434-438.

Yüksel, A. T. (2000). Fütûhu'l-Büldân'a Göre Fetihlerin Sonrasındaki Faaliyetler. Selçuk İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9, 45-80.

HRİSTİYAN KÖKENLİ ULUSLARIN AVRUPASI MI, KOZMOPOLİT BİR AVRUPA MI? AVRUPA'DA ÇOKKÜLTÜRLÜLÜĞÜN TARİHİ VE SOSYOLOJİK KÖKENLERİ ÜZERİNE BİR TARTIŞMA

Doç. Dr. Mehmet BİREKUL

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi

Sosyoloji Bölümü

mbirekul@gmail.com

CHRISTIAN ORIGINED NATIONS' EUROPE OR COSMOPOLITE EUROPE? A DISCUSSION ON THE HISTORICAL AND SOCIOLOGICAL ROOTES OF MULTICULTURALISM IN EUROPE

Cosmopolitanism, which is produced from the word of cosmopolites (the world citizen) in Greek, has been widely used to define diversity by its moral and socio-political philosophical appearances. Regardless of any specific idea, cosmopolitanism, based on the idea of seeing all people as one community and making them all part of this institution, is focused on unifying different conceptions of society under a common attitude in different forms. The idea of cosmopolitanism has long been before the idea of nationalism. It has started with Ancient Greece and constitute the important part of their political and social thoughts. The idea of cosmopolitanism, which was especially brought into discussion by the idea of enlightenment in West and brought also by some of the current thinkers into the agenda today, seems to not affect the "living together" practices in today's Europe. Especially, by the industrial revolution, both in European territory and outside Europe, it is meaningful that Europe has still been recognizing the mass living its own territory as "guest workers" despite its meetings and familiarity with the other cultures.

Here, the basis of Europe's current identity. Thus, Christianity, which is much visible on the portraits on European identity, has usually been centrally important. A radical disengagement from classical Christianity, which lost its connective and re-integrative feature since the enlightenment, has never been observed. Today, on the other hand, Muslims in the basis of religion appear as the most serious other of Europe. Christian identity keeps a one-dimensional background, so Christian identity keeps one-dimensional background, and therefore the reflection of concepts such as multiculturalism, cultural pluralism, and multi-identity, which Europe has vigorously defended, human rights and democracy, and even more importantly, it makes it difficult to implement

ideals of creating an enveloping, inclusive civilization, and at this point it can prevent Europe from being tested and thus gain credibility with the world public opinion. When we evaluate the experience of Europe with multiculturalism within the circle of the idea of cosmopolitanism, which keeps a critical position within the historical and cultural background of Europe, and the scholastic idea, which we can place against cosmopolitanism, it is possible for us to say that Europe's today's reflexes are mostly related to the scholastic reflexes rooted in Christian theology Cosmopolitanism appears as a nostalgic image of returning to ancient Greece because West has been determining the relationship with other cultures that do not carry Western cultural codes through assimilation, which means melting a culture within its dominant culture, instead of defining this through acculturation, which means connection with the other culture. This, in a sense, includes the colonial history of Europe.

Within the historical process, the idea of world citizenship originated in Ancient Greek was replaced to the idea of European world due to scholastic thought. When considering the current immigration policies in Europe, this fact becomes too much visible. Even those people who have different ethnic and religious backgrounds and have been living in European territory for generations by adapting themselves to cultural codes are recognized as a "guest workers", so this could be an example of this view over them. That is why, despite the intensive discussions, multiculturalism in today's Europe depicts a position that is more related to scholastic idea that has been culturally carried since the Darkness Age instead of illustrating a cosmopolite Europe inherited in Ancient Greek. This study, within this frame, attempts to open a discussion on the philosophical and sociological background of the exam of Europe with multiculturalism and suggests that the concept of cosmopolitanism discussed in Europe in fact foresees Europe a cosmopolite society under the shadow of scholastic idea for Europeans.

Keyword: Europe, Multiculturalism, Scholastic Philosophy, Cosmopolitanism.

1. GİRİŞ: AVRUPA'NIN KİMLİK BUNALIMI VE ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK

Çok boyutlu bir kavram oluşu ve bu çok boyutluluğun disiplinler arası çalışmayı zorunlu kılışı, kimlik kavramını sosyal bilimlerin en karmaşık ve tartışmalı sorunlarından biri haline getirmiştir (Türkbağ, 2003: 209). Latince'de "aynı olma, özdeş olma" anlamına gelen "identitas" kelimesinden türeyen kimlik (identity) kavramı, insanın sosyal bir varlık olmasının doğal sonucu olarak toplumsal bir olgu olarak belirmektedir. Toplumsal bir varlık olarak insana özgü olan belirti, nitelik ve özelliklerle, birinin belirli bir kimse olmasını sağlayan şartların bütünü olarak tanımlanan kimlik, (TDK, 2007) ortak dil, kültür, coğrafya ve tarih gibi öğelere dayansa da "öteki" ile temasın özel tarihi formudur ki bir ulusu diğerinden farklılaştırır, eşsizleştirir, yani kimliklendirir (Dağı, 2002: 13). Bu noktadan hareketle kimlik, insan topluluklarına özgü bir varoluş olgusu olarak zaman içinde etkisini gösteren

objektif ve sübjektif unsurlarla gelişir ve varlığın sürekliliği ile ilintili bir etkileşim sürecinde kendini diğerlerinden ayırt edici özelliğini meydana getirir. Ne var ki, çok boyutlu bir nitelik taşıyan bu karşılıklı beşerî ilişki ve algılama, bir tür istikrarsızlık da içerir; bu durum bazen doğal bir kimlik gelişimi tarzında kendini gösterirken, kimi zaman da 'kimlik krizi' biçiminde ortaya çıkabilir. Kısacası, kimlik oluşumu/edinimi, dinamik ve sürekli bir toplumsal (ulusal ya da uluslararası) alışveriş ortamında gerçekleşir (Canpolat, 2002: 2).

Kimlik kavramının popülaritesi ve merkeziliği, kendisinin ürettiği anlamların, kodların ve adlandırma mekanizmalarının çoğulluğundan kaynaklanmaktadır. Kimlik kodlarının çoğulluğu, kimlik yoluyla bireyleri adlandırma mekanizmalarının çok boyutluluğu ve kimliğe yüklenen farklı anlamlar ve bu yolla üretilen farklı siyasal söylemler, kimlik kavramı üzerinde kuramsal bir uzlaşma olanağını zorlaştırmaktadır. Aksine kimlik kavramı, yaşadığımız dünyada kuramsal ve siyasal pozisyonlar savaşının belki de en önemli stratejik silahı rolünü oynamaktadır (Keyman, 2005: 217). Epistemik düzeyde incelendiğinde kimlik, dünyayı anlamaya yönelik kullanılan yöntemin ve açıklama tarzının kültürel temelini oluşturan merkezi bir olgudur. Modern zamanlarda bu olgu kendisini Doğu-Batı, modern-geleneksel, bilimsel-geleneksel vb. karşıtlıklar içinde gösterirken, günümüzde ise medeniyetler arası savaş, düşman, terörist, öteki olarak İslam, kültürel küreselleşme, vb. söylemlerin epistemik kurucu öğesi işlevini görmektedir. Ontolojik düzeyde ise kimlik tarih, zaman, mekân anlayışının özellikle Batı dışı ve farklı olan kültürleri ve toplumları çözümlemesinde ortaya çıkan sorunları anlamamızda bize yardımcı olan bir kavram işlevini görmektedir. Yine Batı dışı kültürlere ve toplumlara yaklaşırken kullanılan yenidünya düzeni, oryantalizm, üçüncü dünyacılık, az gelişmişlik, yoksulluk vb. bir dizi kavramın içerdiği hem Avrupa merkezci, hem de farklı olanı dışlayan ve ötekileştiren kültürel nitelik, kimlik olgusunun modern uluslararası ilişkilerin tarihsel gelişimindeki önemini bize göstermektedir (Delanty, 2004: 35).

Avrupa kimliği konusu ise, batının kendi içinde tartışılan en önemli konulardan biridir. Konunun önemi, kimliğin Avrupa'yı bir arada tutacağına ve Avrupalı toplumların devamlılığını sağlayacağına inanılmasından kaynaklanmaktadır. Tarihini incelediğimizde çoğunlukla "öteki" tanımı olmadan "kendi"ni tanımlayabilen bir Avrupa'nın söz konusu olmadığı görülmektedir. Tarihinin her döneminde doğu, batı, kuzey, güney, komünist, İslam vb. farklı ötekiler oluşturan Avrupa'nın, kendi yapılanmasını söz konusu ötekiler üzerinden şekillendirdiği ve sağlamlaştırdığı gözlenmektedir (Karakuş, 2007: 121).

Burada kimliği oluşturan temel unsurlar açısından bir Avrupa kimliğinden söz etmenin ne kadar zor olduğu anlaşılmaktadır. Morin'in "Avrupa'yı Düşünmek" isimli eserinde vurguladığı gibi "Avrupa karmaşık bir bütündür". Bütünün içinde başarıyla yer almak ise, ancak bu karmaşık bütünü algılamak, özümsemek ve etkilemekle mümkündür (Morin, 1995:

28). Örneğin, ulusal kimliklerin en önemli unsuru olan dil incelenirse, Avrupa genelinde ortak bir dilden söz edilemediği gibi günümüzde farklı dil ailelerine sahip dillerin kullanıldığı da dikkat çekmektedir. Aynı dil ailesi içinde bulunmasına rağmen Latin, Germanik ve Slav alt dil kategorileri arasında bile önemli farklar bulunmaktadır (Erdenir, 2005: 116). Bünyesinde çok fazla ırk ve etnik köken barındıran Avrupa'nın coğrafi temelli bir kimlik tanımlaması söz konusu olduğunda, sınırlarındaki belirsizlik ön plana çıkmakta, Kuzey, Batı ve Akdeniz olarak çok belirgin sınırlara sahip olsa da, Avrupa'da doğu sınırı belirsizliğini korumaktadır.

Avrupa kimliği tanımlamalarında dikkat çeken bir diğer unsur olan Hıristiyanlık ise çoğunlukla merkezi bir önem arz etmektedir. Klasik anlamda birleştirici ve bütünleştirici özelliğini Aydınlanma ile kaybeden Hıristiyanlıktan Avrupalılar için radikal bir kopuş hiçbir zaman gerçekleşmemiştir. Günümüzde ise Avrupa'nın en ciddi ötekisi olarak din temelinde Müslümanlar belirmektedir. Hıristiyan kimlik; tek boyutluluk taşımakta ve bu nedenle Avrupa'nın şiddetle savunduğu çok kültürlülük, kültürel çoğulculuk, çok kimliklilik gibi kavramların hayata yansıtılmasını; insan hakları ve demokrasi gibi evrensel değerlerin ayrımcılık gözetilmeden uygulanmasını, daha da önemlisi kuşatıcı, kapsayıcı bir medeniyet yaratma ideallerinin uygulanmasını zorlaştırmakta ve bu noktada Avrupa'nın test edilmesini ve dolayısıyla dünya kamuoyu nezdinde inandırıcılık kazanmasını engelleyebilmektedir (İnaç, 2003: 205). Görüldüğü gibi dil, etnik köken, coğrafya gibi kültürel unsurlar aidiyet hissi yaratma konusunda yetersiz kalırken, kimliksel bir unsur olma potansiyelini taşıyan Hıristiyanlık ve ortak geçmiş ise bütünleştirmeden çok ötekileştirme konusunda etkili olabilmektedir. Bu noktada önemli olan din ve ortak geçmişi temel alan Avrupa kimliğinin, Avrupalılarca paylaşılan deneyimler, ortaklıklar, benzerlikler yerine Avrupa dışındakilerle olan farklılıklara dayandırılmakta olmasıdır (Erdenir, 2005: 126). Delanty'nin de ifade ettiği gibi 'Avrupalı' ifadesi ilk kez VIII. yüzyılda kullanılmıştır. VII. yüzyıldan başlamak üzere bu dönemde ortaya çıkan Avrupalılık düşüncesinin temelde İslam'a karşılık olarak geliştiği görülmektedir. İslam fetihleri ve yayılması karşısında Hıristiyan bilinç oluşmuş ve İslam, Hıristiyan Avrupalılar tarafından 'öteki' olarak algılanmıştır. Dolayısıyla bu dönemde, Avrupalılık fikri daha çok Hıristiyanlık etrafında şekillenmiştir. (Delanty, 2004: 33)

Bu nedenle kimlik bütünlüğünü sağlamış bir Avrupa'nın oldukça muğlâk bir fikir olduğu, hatta bir kurgu olduğu herhalde hiçbir zaman tartışılmadığı kadar 20. yüzyılda tartışılmış ve kabul görmüştür. Bir yandan 20. yüzyıl boyunca düşünürler ve özellikle tarihçiler Avrupa'nın her zaman bölünmüş ve farklılaşmış olduğunu; hemen hemen hiçbir zaman siyasal, kültürel, dinsel, dilsel veya hukuksal bir birliğe ulaşmadığını ve belki de ulaşamayacağını tartışırlarken; diğer yandan 20. yüzyıl sonunda Avrupa'yı siyasal ekonomik ve hukuksal açıdan birleştirmeyi amaçlayan kültürel birliği varsayan Avrupa Birliği kurulmuştur (Bkz: Ortaylı, 2007: 215 vd.).

2. KOZMOPOLİTANİZM VE KOZMOPOLİT AVRUPA

Yunancada *kosmopolites* (dünya vatandaşı) kelimesinden türetilen kozmopolitanizm ahlaki ve sosyo-politik felsefe görünümleri ile büyük ölçüde bir çeşitliliği tanımlamada kullanılmıştır. Fikri ne olursa olsun, tüm insanları tek bir topluluk olarak görmek ve hepsini bu kurumun bir parçası yapmak fikrine dayanan kozmopolitanizm farklı şekillerde farklı toplum tasavvurlarını ortak bir tavır altında birleştirmeye odaklanmıştır (SPE, 2010). Kozmopolitanizm fikri ulusalcılık fikrinden çok öncelerde var olagelmiştir. Antik Yunanla başlamış ve onların politik ve toplumsal düşüncelerinin önemli bir parçasını oluşturmuştur (Fine, 2007: 1; Hocaoğlu, 2007: 205). Tüm insanlığa mal olmuş bir filozof Sokrates'e kadar giden kosmopolitan felsefeye eski Yunan'da en büyük katkıyı Sokrates'in öğrencisi Kinik filozof Sinoplu Diogenes (MÖ 412-323) yapmıştır. Diogenes kendisine nereden geldiği sorulduğunda; "dünya vatandaşıyım" (kosmopolites) demiştir.

Günümüzde kozmopolit düşüncenin iki ayrı düşünsel ayağı vardır. Bunlardan birincisi Stoacı felsefedir. Bu politik bağlama önem veren bir görüştür. Stoacılara göre bir kişinin dünya vatandaşı olması için yerel aidiyetlerden vazgeçmesi gerekmezdi. Çünkü bunlar yaşama büyük zenginlik katardı. Zaten Stoacılar bir kişinin bu tür bağlılıklarından kaçınamayacağına da inanıyorlardı. Günümüz kozmopolitanizminin ikinci kaynağı Kant'ın geliştirdiği ahlaki temellere dayalı dünya vatandaşlığı fikridir. Kantçı düşünceye göre insanoğlu sadece kendinde nihayet bulur, insanoğlu sadece insan olduğu için bir değere sahiptir. Bu niteliği onu evrensel bir toplumun doğal üyesi yapar (Bk: Cheah, 2006, 487).

Ortaçağlardan geçerek Aydınlanma Çağı'na gelene kadar ise kozmopolitan fikirlere rastlanmadığı söylenebilir. Zira Ortaçağ Avrupası daha katı, Hristiyanlık merkezli bir düşünce yapısı içerisine girmiştir. Kendi içerisindeki tartışmaları dahi engizisyonla bertaraf eden bu anlayış ürettiği skolastik düşünce ile Ortaçağ boyunca Avrupa'da hem düşünsel ve bilimsel hem de sosyal ve kültürel hayatı tam anlamıyla durağanlaştırmıştır.

Rönesans ile eski Yunan ve Latin klasikleri tekrar okunmaya başlanmıştır. Bu anlamda Humanist felsefe kozmopolitan fikirleri destekleyen görüşleri içerir. Hümanist felsefenin temsilcilerinden Hollandalı Desiderius Erasmus kozmopolitan fikirleri telaffuz etmiştir. Kozmopolitanizmin tekrar yeşermesinde, ilk modern tabii hukuk teorisi, Aydınlanma Felsefesi, insanın rasyonel bir varlık olduğu düşüncesinin vurgulanması ve insan hakları nosyonlarının tartışılması önemli katkılar sağlamışlardır. İlk modern tabii hukuk teorisinin sekülerleştirici eğilimleri, tüm insanlığın benzer nitelikleri paylaştığı, tabii hukuk altında insan hakları ve tüm insanlığın bir bütün oluşturduğu fikirleri ile kozmopolitan felsefenin sosyal-siyasi temeline katkıda bulunmuştur. İkinci katkı tabii hukuk teorisi ile sosyal sözleşme arasındaki bağlantı ile açıklanabilir. Sosyal sözleşme teorileri ne kadar ulus devletlere odaklansa da, uluslararası hukuk

kanunlarının oluşturulması ve tüm devletlerden oluşan uluslararası bir topluluğun uluslararası kanunlara uygun hareket etmesi fikri ile kozmopolitan siyasi-hukuk düşüncesini temellendirir.

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Immanuel Kant kozmopolitan siyasi felsefeye ve hukuk anlayışına çok büyük katkıda bulunmuştur. Kant, "Perpetual Peace" kitabında ulus devletlerin kendi içlerinde cumhuriyetçi fikirlere göre düzen oluştururken, uluslararası bir birlik içinde, gönüllü olarak yer almaları ve kendi vatandaşlarının insan haklarına saygı gösterirken, yabancıların da insan haklarına saygılı olmalarının barış tesis etmekte önemli olduğunu belirtir. Kant ayrıca anayasa hukuku ve uluslararası hukuk alanları dışında üçüncü bir kamu hukuk alanı olarak kozmopolitan hukuk anlayışını ortaya atmıştır. Kozmopolitan hukuka göre vatandaşlar sadece bir ülkenin vatandaşı olarak değil, aynı zamanda dünya vatandaşı olarak da haklara sahiptir. Kant'ın kozmopolitan hukuk anlayışı bugün var olan Uluslararası Hukuk Mahkemesi'nin temellerini oluşturmuştur (Bkz: Pollock vd., 2002: 3).

Faydacılık felsefesinin temsilcisi Jeremy Bentham "tüm devletlerin ortak ve eşit faydası" fikri ile kozmopolitan bir argüman sunmuştur. İskoçyalı ekonomist ve filozof Adam Smith ise uluslararası ticareti destekleyen ve her türlü gümrük sınırlamalarının kalkması gerektiği belirtilen fikirleri ile kozmopolitan bir ticaret hayatının ve anlayışının gerçekleşmesine ışık tutmuştur (Narlı, 2006).

Günümüzde küresel tehlikeler, terörizm, çevre kirlenmesi, kaynakların ziyan edilmesi, nükleer tehdit, ekonomik bağımlılık gibi meseleler dünyayı daha çok birbirine bağımlı hale getirmektedir. Bu anlamda sosyolojik bir kavram olarak küreselleşmenin içselleştirilmesi demek olan 'kozmopolitanizasyon' süreci yeniden anlam kazanmaktadır. Küresel iletişimdeki gelişmeler ise herkesi potansiyel dünya vatandaşı yapmakta daha doğrusu dünyanın her yanında olup biteni görmesini sağlamaktadır. Bunun için kozmopolitanizm, birlikte barış içinde yaşamak için kavramların ve uygulamaların oluşmasında başvurulacak bir felsefe olarak yeni açılımlar getirebilecek; bugün için farklılıkların birlikte yaşaması için gereken kültürel bir projenin oluşmasına temel teşkil edebilecek bir anlayış olarak görülmektedir (Geniş bilgi için bkz: Birekul, 2011).

3. SONUÇ VE TARTIŞMA: AVRUPA VE ÇOKKÜLTÜRLÜ YAŞAM

Avrupa'nın tarihi ve kültürel arka planı içerisinde önemli yer tutan kozmopolitanizm düşüncesi ve bu düşüncenin karşısında olarak değerlendirebileceğimiz skolastik düşünce çerçevesinde Avrupa'nın çokkültürlülük ile imtihanını değerlendirdiğimizde Avrupa'nın bugünkü reflekslerinin çoğunlukla Hristiyan teolojisine dayalı bir skolastik refleks olduğunu söylememiz mümkündür. Kozmopolitanizm eski Yunan'a dönüş nostaljik bir imgesi olarak belirmektedir. Zira batı kendi kültürel kodlarını taşımayan kültürlerle ilişkisini genel anlamda o kültürle etkileşime geçmek anlamına gelen kültürleşme üzerinden değil de o kültürü kendi kültürü

içerisinde eritme anlamına gelen asimile üzerinden belirlemektedir. Bu Avrupa'nın sömürgecilik geçmişini de bir anlamda ihtiva etmektedir.

Tarihi seyir içerisinde eski Yunan'dan gelen dünya vatandaşlığı düşüncesinin yerini skolastik düşünceyle birlikte Avrupalı bir dünya düşüncesi almıştır. Bugün Avrupa'nın göçmen politikalarına baktığımızda da bu durum gayet açık bir şekilde dikkat çekmektedir. Nesillerdir kendi topraklarında yaşayan ve kültürel kodlarını hazmetmiş farklı etnik ve dini referanslara sahip vatandaşlarına dahi halen "konuk işçi" olarak bakması bunun en güzel göstergelerinden biridir. Bu nedenle Avrupa'da çokça tartışılmasına karşın bugünün Avrupası çokkültürlülük bağlamında Eski Yunan'dan getirdiği kozmopolit bir Avrupa'dan çok Ortaçağdan bu yana kültürel anlamda taşıdığı skolastik düşüncesinin gölgesinde Hristiyan kökenli ulusların bir Avrupası görüntüsü vermektedir. Bu çalışma bu çerçevede Avrupa'nın çokkültürlülük ile imtihanının felsefi ve sosyolojik arka planını tartışmaya açmaya çalışmakta ve bugün Avrupa'da tartışılan kozmopolitanizm kavramının esasında skolastik düşüncenin gölgesinde Avrupalılar için bir kozmopolit toplumu öngördüğünü iddia etmektedir.

4. KAYNAKÇA

Birekul, Mehmet, (2011), "Avrupa Birliği Türkiye İlişkilerinde Kozmopolitan Kimlik" Birey ve Toplum, C.1, S. 1, ss. 61-74

Canpolat İbrahim B., (2002), *Avrupa Birliği, Uluslarüstü Tarihsel, Teorik, Kurumsal, Jeopolitik Analizi ve Genişleme Sürecinde Türkiye İle İlişkiler,* İstanbul; Alfa Yayınları

Cheah, Pheng (2006), "Cosmopolitanism", *Theory Culture Society,* 23, pp. 486-496

Dağı, Zeynep (2002), *Kimlik, Milliyetçilik ve Dış Politika Rusya'nın Dönüşümü,* İstanbul: Boyut Kitapları

Delanty, Gerard, (2004), *Avrupa'nın İcadı: Fikir, Kimlik, Gerçeklik,* Çeviren: Hüsamettin İnanç, İstanbul; Adres Yayınları

Erdenir, F., H. Burak, (2005), *Avrupa Kimliği: Pan Milliyetçilikten Post Milliyetçiliğe,* İstanbul; Ümit Yayıncılık

Fine, Robert, (2007), *Cosmopolitanism,* New York; Routledge

Hocaoğlu, Durmuş, (2007), "Tabiî ve Fıtrî Bir Ekzistans Olarak Milliyetçilik" *Statükodan Değişime Milliyetçilik Ufku*, Editör: Huzeyfe Süleyman Arslan, Ankara: Binyıl Yay., ss. 195-309

İnaç, Hüsamettin, (2003), "Avrupa Birliği Entegrasyonu Sürecinde Türkiye'nin Kimlik Problemleri", *Doğu Batı,* Yıl 6, Sayı 23, ss. 185-208

Karakuş, Can, (2007), *"Avrupa Birliği'nde Kimlik"* Başkent Üniversitesi Avrupa Birliği ve Uluslararası İlişkiler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı Avrupa Birliği Yüksek Lisans Programı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara

Keyman, E .Fuat, (2005), *Kimlik ve Demokrasi: Devlet ve Ötesi Uluslar*

arası İlişkilerde Temel Kavramlar, İstanbul; İletişim Yayınları

Morin, Edgar (1995), *Avrupa'yı Düşünmek,* İstanbul: Afa Yayıncılık

Narlı, Nilüfer, (2006), "Avrupa Birliği'nde Yeni Kültürel Dinamikler: Birlikte Yasayabilme İçin Yeni Bir Paradigma Arayışında Kosmopolitanism" *Avrupa Birliği'nde Değişen Ekonomik, Sosyal Ve Kültürel Dinamikler Konferansı* "Avrupa Birliği'nde Değişen Dinamikler" oturumunda, sunulan tebliğ metni. 18 Ekim, 2006, Ankara; TEPAV ve TOBB – Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi

Pollock, Sheldon, Bhabha, Homi K., Breckenridge, Carol A., Chakrabarty, Dipesh, *Cosmopolitanism,* Durham; Duke University Press (A Millennial Quarted Book)

(SPE) Stanford Encyclopedia of Philosophy, *"Cosmopolitanism"* http://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/ Erişim Tarihi: 20. 09. 2010

(TDK), Türk Dil Kurumu, http://www.tdk.gov.tr, 2007. / Erişim Tarihi: 18. 09. 2010

Türkbağ, Ahmet Ulvi, (2003), "Kimlik, Hukuk ve Adalet Sorunu" *Doğu Batı*, Sayı: 23, ss. 203-218

FANATİZMİN BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜNE OLUMSUZ ETKİLERİ VE FANATİZME KARŞI FELSEFİ ÇÖZÜMLER

Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Felsefesi ABD

omferdem@hotmail.com

NEGATİVE EFFECTS OF FANATİCİSM ON COHABİTATİON AND PHİLOSOPHİCAL SOLUTİONS AGAİNST FANATİCİSM

Fanaticism emerges as one of the most important mental obstacles for people to live together. This is because fanaticism results from people's extreme loyalty to specific opinions, ideologies or ideas they have been following and their leaving no other emotions in their minds other than these thoughts. Fanaticism emerges in different colors and types in societies. Fanaticism, which sometimes comes out as a source of religious violence, can also emerge in sectarian, racial, political forms. However whatever the source is, fanaticism is a defect of thought that results in violence.

When we look at major violence events and wars that have emerged in the last centuries, a great majority of them have not been fought for food, water, etc. in order to achieve basic needs but largely based on ideological divisions like religious, racial, sectarian, and cultural differences. All these differences result from variations of people's intellectual codes and perceptions. Especially when these separations reach the level of fanaticism, violence is mostly the next step forward. The treatment of an intellectual disease is also possible on a thought-based treatment. In this point, philosophical thought or critical thinking can be presented as a solution to the formation of fanaticism.

In this paper, we will try to offer some suggestions on how to protect the human mind from fanaticism, from being deceived with false perceptions and from adopting radical attitudes in the face of a disliked idea, and so on.

Key Words: *Fanaticism, Violence, Philosophy, Critical Thinking, Religion*

1. Fanatizmin Tanımı

Latince "fanum" kelimesi isim olarak kullanıldığında tapınak, kutsal mekân anlamına gelmektedir Fanaticus biçiminde kullanılan sıfat anlamı ise,

kendini tam anlamıyla çılgın bir şekilde tapınağa adayan kimse için kullanılmıştır. Yine İngilizcede "fanatic" kelimesi "dinsel çılgın", "hayalci ve mantıksız tutkuları olan kişi" anlamında kullanılır. Türkçe'de, fanatik kelimesi "bir dine, bir ideolojiye, bir fikir veya düşünceye karşı tarafa hak tanımayacak ölçüde bağlı olan kimse, mutaassıp", yobaz, bağnaz, sığ düşünceli, katı düşünceli anlamlarında kullanılmaktadır (Çağla,2007:15).

Arapça'da ise "taassup" kelimesi fanatizme karşılık gelmektedir. "Bir fikre, bir inanca körü körüne bağlanma hali" anlamındadır. Kökeni ise "asab" kelimesinden gelmekte, gergin, sinirli davranma, sinir, kas lifi, sıkmak, kasmak anlamındadır. Asabiyet ise hem sinirli, hem de cemaatin bireyleri arasında dayanışmayı ve direnmeyi sağlayan sosyal bağlılık, kan bağı ile bağlı olduğu topluluğun değerlerini mutlaklaştırmak ve haklı haksız gözetmeden saldırgan bir şekilde savunmak anlamına gelmektedir (Poyraz, 2007:28).

Türkçe, fanatizmi latin kökenli diller ve Arapça gibi ruhsal bir durumla değil de, zihinsel bir donanımla ilişkilendirir görünmektedir. İnancından dolayı coşkuyla bağlanma ve kan bağı ile köklerine sımsıkı ve gergin bir şekilde bağlanmaktan ziyade, dar görüşlü, dar ve sığ görüşlü, belli bir kalıba sıkışmış, düşüncelerini değiştiremediği, değişime kapalı olduğu için fikri sabitlenmiş bir insanı tanımlamaktadır (Poyraz, 2007:28). Etimolojik kökenlere bakıldığında sanki Araplar'da etnik fanatizmin, Batılılarda dinci fanatizmin, Türklerde ise fikri sabitliğin en köklü ve problemli fanatizm türleri olduğu gibi bir sonuç çıkarılabilirse de sadece bir var sayımdan öte gidilemeyecektir. Ancak fanatizm hastalığının teşhisinde Türkçe'de anlaşıldığı gibi bakmak en mantıklı durum olarak görülebilir. Nitekim bu teşhis tedavisi mümkün bir duruma işaret etmektedir. İnsanların dinini veya milletlerini değiştirmek veya ortadan kaldırmak mümkün olmadığına göre, zihinlerindeki dar kalıpları genişletmek mümkün olabilir.

Fanatizme karşılık olarak kullanılan bağnazlık, bir fikre, bir inanca, bu fikir ve inanç dışında hiçbir gerçeği görmeyerek aşırı derecede tutkuyla bağlanma anlamına gelmektedir. Tam karşısında ise hoşgörü kavramı bulunmaktadır. Nitekim hoş görebilmek için önce görebilmek gerekmektedir. Oysa ki, bağnaz veya fanatik, kendi görüşlerine o kadar kendini kaptırmıştır ki, ne kendini, ne de ötekini görebilecek durumda değildir (Poyraz, 2007:28).

Bağlanma tek başına bir problem değildir, problem olan daha ziyade bağlanış biçimleridir. Bağlanma bağımlılığa dönüştüğünde, bağlanmanın kişiyi geliştirici mekanizması durur. İşte o zaman bağlılık, olumsuz değer üretir. Aileye bağlılık onların kabul edilemez isteklerini içeriyorsa, arkadaşlara veya dostlara bağlılık bağlanan kişiyi suça, kötü yola, kötü alışkanlıklara itiyorsa, toplumsal değerlere bağlılık kişiliği yok ediyor ve eritiyorsa, bizi insan yapan değerler tam aksi işlev görerek bizleri insanlıktan çıkarabilmektedir. Yani kısacası aşırı tutkuyla bağlanılan bir

olumlu değer, bağlanma biçimi neticesinde fanatiğin yaşantısında olumsuz bir değere dönüşebilir (Poyraz, 2007:32).

2. Fanatizmin Psikolojisi

Fanatizmin, dünyayı mutlak ve katı bir şekilde "siyah-beyaz" olarak algılamasının temelindeki en önemli sebebin, bireyin psikolojik gelişim sürecinde kendiliğini "öteki"nden ayıramamış olması ve bireysel sınırını kuramamış olması olduğu söylenebilir. Kişi bebeklik döneminde kendini anne ile bir bütün olarak algılar. Daha sonra yavaşça ortaya çıkan, ondan farklı bir birey olduğuna dair bilgi, tutarlı ve sağlam bir kişilik geliştirmenin ilk aşamasıdır. Bu aşamadan sonra birey ötekinin ayrı bir öznelliğe sahip olduğunu kavrar. Bu, bireyin kişilik gelişiminin sağlam olması açısından büyük önem taşır. Tersi durumlarda, yani annenin bebeğin tüm güçlülüğünü travmatik şekilde yok ettiği ve kendinden ayrılmasına izin vermeyecek şekilde, ya fazla yakın ya da fazla uzak davrandığı durumlarda, bebek ayrılma-bireyselleşme sürecini tamamlayamayarak annenin kimliğine karışmış bir benlikle hayatına devam eder. Kendine ait duygusal bir alan üretemez, öznelleşemez, kendini var etmek için hep başkasına bağımlı bir varoluş durumunda kalır ve varoluşunu ya hep ötekine göre veya ötekine rağmen kurar. Ötekileri, kendi başlarına farklı bireyler olarak görmek yerine, ya kendini mutlu eden bağımlı tarzda ilişkiler kurduğu "iyiler" ya da kendini mutsuz eden düşmanlar yani "kötüler" olarak görür. Ötekilerle ya sevgi ya da nefret ilişkisi geliştirirler. Bu kişiler kendi başlarına kaldıkları anda var oluş kaygısı yaşarlar. Birey olarak var olamayanlar, fanatik özellikleri olan gruplar içinde bireyselliklerini yitirerek dünyayla daha iyi baş eder hale gelirler. Bağımlılık ve bir başkasıyla bütünleşmeye olan ihtiyaçlarını bir liderle ya da grubun fanatik ideolojisiyle birleşerek giderirler. Buna karşın gruptan kabul ve onay görürler (Göka, 2007:42).

Bu konuda "rubber hand" (Plastik el) deneyi olarak meşhur olmuş deney, fanatizmdeki eksikliği giderme düşüncesiyle benzer özellikler taşır. Zihin, bedenin eksik tarafını hakiki olmasa da başka bir plastik elle doldurmaktadır. Fanatik de aynı şekilde kendi eksikliklerini başka bir duruma aşırı bir tutkuyla bağlanarak gidermektedir. Platon'un ruha bir hapishane olarak gördüğü bedende var olan insan (Erdem, 2014: 201), ideler âlemini düşünmeyi ve felsefeyle ruhun ıstırabını dindirmeyi bıraktığı anda hakikatten uzaklaşarak en yakınında bulunan bedenine tutkuyla bağlanır ve arzularının bir fanatiği haline dönüşür.

Toplumsal kimliğin bireysel olanın önüne geçtiği anlarda, fanatizm psikolojisine en uygun koşullar ortaya çıkar (Göka, 2007:46). Fanatizmi topluma göre uçta yaşayanlar olarak görmek doğru bir yaklaşım değildir. Bu bir zihinsel durumdur ve büyük gruplarda hatta bir toplumda bile görülebilecek çaplara ulaşabilir. Bebeğin bireyselleşme sürecinde geçirdiği aşamalarda ortaya çıkan sorunlar benzer biçimde büyük gruplarda da görülebilen bir şeydir. Buna "Büyük grup gerilemesi" denir. Gerileme yaşayan gruplarda grup üyeleri bireyselliklerini yitirirler. Grup üyeliği ve

kimliği bireysel kimlik değerlerinden daha önemli hale gelir. Bireysel fikirler ve farklılıklar aşınırken grup kimliğine ait genellemeler ve önyargılar daha önemli ve yaygın hale gelir. Grup bir bütün olarak gözü kapalı bir şekilde lidere bağlanır. Lidere olması gerekenden, bir insanın yapabileceğinden daha üstün nitelikler atfedilir ve onun kararlarına sorgulamadan boyun eğilir. Bu şekilde büyük gruplar gerileme yaşarken çok kolay yönlendirilip hareketlendirilebilirler. Grup içinde keskin bölünmeler ortaya çıkar. Grup içindeki farklı görüşler "hain" olarak damgalanırlar. Grup, kendi içindeki hainleri bulmakla fazlaca meşgul hale gelir. Aynı keskin bölünme grubun dışı için de geçerli olur. Onları da düşman olarak damgalar. Düşman olarak damgalanan öteki gruplarla benzerlikler göz ardı edilirken farklılıklar abartılır. Lider ile grup arasındaki bağımlılık artar ve liderin gücü kanıksanır, sorgulanmaz hale gelir. Topluluk, ahlaki değerler açısından daha mutlakçı ve cezalandırıcı moda geçer. Kurallar katılaşır, uymayanlar sert şekilde cezalandırılır. İnanç dizgesinin dışında kalan değerlere sahip ötekiler en sert şekilde düzeltilmeye, doğru yola getirilmeye çalışılır. Başarılamazsa sert bir şekilde cezalandırılma yoluna gidilir (Göka, 2007:47-48).

Fanatikleşen gruplar oyun, dans, sanat, mizah gibi insancıl yaratım olgularına yasaklar getirirler. Çünkü bunlar farklı bakış açılarına izin verirler ve önceden tahmin edilemezlik ve belirsizlik yaratan pencerelerdir. Fanatiklerde farklılık getirecek olan hiçbir şeye tahammül yoktur (Göka, 2007:42).

Fanatik, inandıklarını diğerleriyle tartışmaya açmakta ve onların yanlışlanabilirliğini reddetmede ısrarcı bir tutum sahibidir. Otoriter bir yapıya sahip olan fanatik kendi doğrularını diğerlerine dayatma gücü bulduğunda bunu yapmaktan çekinmez. Dogmatizm, bilgisizlik ve otoriterlik yanılabilirliğe dair insani bir durumu kabullenmez (Akman, 2007:11). Hakikatin kendisi olduğuna inanır, hakikatle harekete geçtiğini, onun tarafından yönlendirildiğini, onunla silahlandırıldığını düşünür (Çağla, 2007:16).

Fanatizmi felsefi anlamda bir problem olarak ele alan en önemli düşünürlerden biri Kant'tır. Kant, aklın her durumda kendini eleştiriye açık tutması gerektiğini söyler. O fanatizmi genel olarak "ilkeler üzerinde yükselen insan aklının sınırlarından kopması, kaybolması durumu", "aklın çıldırması, hezeyana gelmesi", "derinden gelen tutkunun hastalığa dönüşmesi", gibi tanımlamalarla açıklar. Fanatizme sebep olarak ise matematik, doğa bilimleri, hukuk, sanat hatta ahlak gibi unsurların insan aklını tatmin edemeyişini gösterir (Çağla, 2007:20-21).

Fanatizm ahlaki gelişim adına da önemli bir engel olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim ahlakın en temel unsurlarından biri de özgürlüktür ve ahlaki özgürlüğün önünü tıkayan en önemli engel de fanatizmdir. Bireyin ahlaki olarak bir aşamadan bir başka aşamaya geçebilmesi için benimsediği düşüncelerle rahat hareket edebilmesi gerekmektedir. Oysa fanatik bunlara

o kadar sıkı yapışmıştır ki bulunduğu zeminden ayrılıp bir üst aşamaya geçilmesini kendisine imkânsız kılar. Bu durumda ahlaksız nasıl ki herhangi bir ilkeye bağlı olmaksızın zeminsiz bir boşlukta ilerleyemeyecekse fanatik de o zemine yapışıp kalmakta ahlaksızdan farklı bir durum içinde değildir.

3. Fanatizm Türleri

Pascal fanatizmi tanımlarken şöyle der; "Etrafımızdaki her bir varlık hakkında çok az düşünmek de, haddinden fazla düşünmek de bizi dikkafalı ve fanatik yapar." (Pascal,1996:20) Yani cehalet de bir şeye aşırı bağlılık da insanı fanatizme götürür. Bu anlamda fanatizm, sadece tekbir noktada değil neredeyse var olan herşey için görülebilecek bir hatalı bağlanma biçimi olarak karşımıza çıkabilir. Bu anlamda fanatizme dair birkaç örnek vermek yerinde olacaktır.

3.1. Dini Fanatizm

Fanatizm sıklıkla radikal dincilikle özdeşleştirilmiş olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle de Batılılar tarafından Radikal İslamcılık şeklinde el-Kaide ve İşid örnek olarak gösterilmektedir. Hâlbuki bu bağlamda fanatizm tekbir dinde ortaya çıkan bir durum değildir. Dominique Colas, konuyla ilgili olarak Katolik kilisesinin Avrupa ülkelerinin eğitim sistemlerine müdahil olmaya çalışması, kendi görüşleri doğrultusunda Avrupa ve Amerika'daki kökten dincilerle ittifak yapmasını da İran'ın vatandaşlarına müdahale edişine benzetmektedir. Benzer şekilde Norberto Bobbio da, Filistinliler ve İsrailliler arasındaki anlaşmazlığı örnek göstererek fanatizmin tek bir dine atfedilmesine karşı çıkar (Çağla, 2007:19). Buradaki temel mesele din olmayıp zihniyet meselesidir. Dinsel fanatizmin olmadığı yerlerde de farklı fanatizm biçimleri görülebilmektedir. Bu sebeple fanatizmin kaynağı din olamaz. Nitekim dinler özleri itibariyle barışçıl iken dindarlar tarafından bir çatışma aracı haline getirilmektedirler. Buradaki dindardan kasıt samimi olarak bir dini yaşamaya çalışmaktan ziyade bir dini kendi hâkimiyetleri uğruna araçsallaştırarak dönüştürenlerdir.

3.2. Etnik Fanatizm

Fanatizmin milliyetçilikle yakın ilişkisi sık karşılaşılan bir durum olarak görülmektedir. Yurtsever erdemlerle yanıp tutuşan akıl, yurtseverliği nitelik olarak aşarak tehlikeli hale dönüştüğünde fanatizm, milli duygunun aşırıya kaçması ve hastalıklı hali olarak karşımıza çıkar. Dar görüşlülük veya aşırı milliyetçilik fanatizmi besleyen bir durumdur. Milli duygu çağın egemen duygusu olduğunda, öznel olan nesnel olanmış gibi görünür. Nitekim tüm milletlerin aynı duyguyu yaşadığı bir durumda dünya yaşanması imkânsız bir hal alır. Kant ve Wilhelm Von Humboldt gibi düşünürler ulus-devlet formunu kabul etmekle birlikte milliyetçiliğe karşı çıkarlar. Onlara göre, ulus-devletlerin etkinliği sınırlanmalıdır. Devlet, ulusal gururu ve önyargıyı besleyerek ateşi körükler. Böyle bir durumda millet bunun bir yanılsama olduğunu fark etmeden kendini diğerlerinden üstün görmeye başlayarak insan doğasındaki saldırgan yanı açığa çıkarır. Kant, insandaki bu saldırgan yanı akılla frenlemek ister. Manik bir ruh hali olan milli taşkınlığın yok

edilerek, onun yerine yurtseverlik ve kozmopolitizm düşüncelerinin konulmasını önerir (Çağla, 2007:21).

Savaşların kökenlerine bakıldığında milliyetçilik ve fanatizmin her ikisine de rastlanmaktadır ve fanatizm milliyetçilik tarafından kolaylıkla araçsallaştırılabilmektedir. Yirminci yüzyılın tüm büyük savaşlarının bu yargıyı doğruladığı söylenebilir (Çağla, 2007:22). Bu anlamda milliyetçiliğin fanatizme dönüşmemesi adına Viroli'nin "en temel ahlaki yükümlülüğümüz insanlığa karşıdır. Belli bir ülkenin yurttaşları olmadan önce insanız biz" sözü hatırdan çıkarılmamalıdır (Çağla, 2007:24).

4. İlginç Fanatizm Türleri

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi fanatizm sadece etnisite veya dine ait bir durum değildir. Neredeyse her durum karşısında bir fanatizm çeşidine rastlamak mümkün olabilir. Bunlardan bir kaçına örnek verebiliriz.

4.1. Yangın Fanatizmi

Yangın, bir zamanlar İstanbul'unda kimilerinin seyrine heyecan içine koştukları felaketlerdenmiş. Betonarme yapıların İstanbul'u işgal etmediği zamanlarda, geniş bostanları, denizi veya surları bulana kadar üç-dört gün devam eden büyük yangınlar rivayet edilir. Bu korkunç vaziyette bile yaşanacak heyecanı, koca bir alev topu haline gelen şehrin eritici sıcaklığında bütün vücudunda hissetmek isteyen yangın meraklıları iki elleri kanda bile olsa yangın yerine koşarlarmış. Bunlardan bir tanesi de Yangın Delisi Mustafa Ağa olarak bilinmektedir. Mezar taşında ocak mehterbaşısı olduğu ifade edilen Mustafa Ağa'nın çılgınca bir hal alan yangın seyretme sevdası 1756'da büyük Cibali yangınında hayatını kaybetmesine sebep olmuştur (Çetintaş, 2007:102).

4.2.Yazı Fanatizmi

Tarihimizde bazı isimler de yazı yazmaya düşkünlükleriyle yazı fanatikleri olarak tarihe geçmişlerdir. Bunlardan bir tanesi Ahmet Mithat Efendi'dir. Muhalifleri ve ehli hased onun hakkında "kalemi amel olmuş…" bile demişlerdir. Yılda 4, 5 kitap basan yazar aynı zamanda da hergün çıkardığı gazeteye birkaç yazı yazarmış. Hatta bir gün maaşlarını yetersiz bulduğunu söyleyen ve işi bırakan çalışanlarına kızıp gazeteyi baştan sona tek başına yazdığı rivayet edilir. Aynı şekilde Arnavut inadıyla bilinen Şemseddin Sami de yazı fanatiği olarak sayılmaktadır (Çetintaş, 2007:103).

4.3. Kitap Fanatizmi

Bir de kitap fanatiklerinden bahsedilir. Bugün kitap için adam öldürecek seviyeye gelen herhangi biri bulunur mu bilinmez ama tarihimizde böyle kişiliklere de rastlamaktayız. Fatih'teki Millet Kütüphanesi'nin kurucusu Ali Emiri Efendi'nin, kütüphane çalışanlarından birini, elindeki müellif nüshası Arapça bir yazma divanı kendisine vermesi için ısrarcı biçimde ikna etmeye çalışmış ve olumlu yanıt alamayınca da görevlinin üzerine tahta bir zarf açacağı ile yürüyüp "vermezsen seni bununla öldürürüm…" diye bağırdığı ve

zavallı memurun o gün çıldırmasına, kısa süre sonra da boğazını keserek kendisini öldürmesine sebep olduğu rivayet edilir (Çetintaş, 2007:104).

5. Felsefe ve Fanatizm

Hikmet ve hakikat sevdası anlamına gelen felsefe için hakikat peşine düşülen bir tutku iken. Fanatik için hakikat elde edilmiş ve korunması gereken bir şeydir. Bu anlamda Felsefe ve fanatizm kelimeleri yan yana geldiğinde derin bir mücadelenin ortaya çıkacağı da aşikârdır. Bu anlamda filozoflar ve fanatiklerin tarih boyunca mücadeleleri devam etmiştir. Felsefe bu anlamda fanatiklerle uğraşmaktan ziyade fanatizmi ortaya çıkaran zihinsel arka planla mücadeleyi tercih etmelidir. Fanatizme sebep olan zihni durumlar hakkında çözümlemede bulunanlardan birisi de Ahmet İnam Hoca'dır.

Ahmet İnam Hoca, fanatizme karşılık olarak dilimizde kullanılan bağnazlık kelimesinin karşıdakini olumsuzlamak amacıyla çeşitli kişiler tarafından kullanılabileceğini, kimin neye göre bağnaz olarak değerlendirilebileceği konusunun net olmadığını ve çok sayıda bağnazlık biçimi olabileceğini ifade etmektedir. Bu sebeple de hangi bağnazlık sorusunu sorarak bağnazlığa sebep olan "anlam çerçeveleri"nin yapısından bahseder. Bu çerçevenin yapısı ve öğeleri şu şekildedir;

a. Çerçevenin iç gücü:

İç güç, anlamlar üzerinde düşünme, onlarla ilişkiye geçebilme enerjisi ve farkındalığını belirler. İç güç eksikliği, düşünce durgunluğuna, merak, ilgi eksikliğine, kendini geliştirme çabası içine girmemeye, zihin tembelliğine yol açar. Bu durum ise bağnazlığın tetikleyicisi olabilir (İnam, 2007:139).

b. Anlam Üreteci

Anlam üreteci insanın içindeki anlam oluşturmaya dair bir güç kaynağı olarak düşünülebilir. Anlam dünyasına, dolayısıyla anlam çerçevesine sıkış tıpış tıkılmış anlamlara karşı insanın içindeki pildir. Bu doğru, bu yanlış, bu güzel, bu çirkin dayatmalarına karşı insanın anlamlar üreterek meydan okuyabilmesi için bulundurduğu bir güçtür. Anlam üretecinin yeterli çalışamaması dayatılan anlamlar altında insanın ezilmesi demektir. Bu durum da fanatizme yol açan bir özellik taşır (İnam, 2007:139).

c. Dış açılganlık

Bir çerçevenin dış açılganlığının yüksek olması, dış dünyada yaşamış olduğu yaşantılardan öğrenebilme gücünün yüksekliği anlamına gelmektedir. Fanatizmin tetikleyicilerinden birisi de dış açılganlığın zayıflamasıdır (İnam, 2007:140).

d. İç Açılganlık

İç açılganlık, kişinin kendi duygu ve düşüncelerini derinliğine anlamada, onları toparlamada etkindir. Genel olarak iç ve dış açılganlıktaki zayıflıklar yaşantılardan öğrenememek anlamına gelir. Açılganlık eksikliği kişinin kendisiyle, başına gelenlerle hesaplaşamama, yüzleşememe anlamına gelir. Bilimsel düşünme dış açılganlığı gerektirirken dış açılganlığa sahip olsa bile

bir kişinin iç açılganlığının yetersiz olması durumu çok yaygındır. Çağın tinsel atmosferi yeterli olmadığı için, dışa açık birçok kurnaz, işini bilen entelektüel çoğunlukla içe kapalı, iç körlüğü durumundadır. Fanatizmin pek dikkat edilmeyen kaynaklarından biri de iç körlüğüdür. Bu anlamda görülmektedir ki fanatizm depolanmış bilgi yığınlarıyla ters bir orantı içerisinde değildir. Bir kişi bilgili de olsa bu bilgiler gerekli bağlantılarla desteklenmediği sürece fanatizme engel olmamaktadır (İnam, 2007:140).

e. Tutulganlık

İçe yolculuk, içi tanıma kişinin düşünce ve duygularının toparlanmasına yol açar. Çerçeve içinde düşünmenin tutarlılığı, toparlanması ise tutulganlık gücüyle olur. Tutulganlık çerçevenin açılmalarla dağılmasını önleyen güçtür. Düşünceler arasındaki birliği sağlar. Tutulganlık çerçeve içi düzenin sağlanması için gereklidir. Tutulganlığın zayıflığı, tutarsız dağınık düşüncelerin, toparlanamayan görüşlerin, işleyişindeki bütünlüğün sağlanamayışı yüzünden anlaşılamayan duyguların ortaya çıkmasına sebep olurken, parçalanmış bir anlam çerçevesi ise fanatizme birçok kapı açar (İnam, 2007:140).

f. Düşünebilme Gücü

Bu güç düşünceler arası bağlantı kurma, akıl yürütme anlamına gelmektedir. Çerçevenin düşünsel boyutunda tutulganlıkla birlikte düşünce akışının sağlamlığına, ileri sürülen iddiaların temellendirilmesine yardım eder. Bu gücün zayıflığı, geçersiz çıkarımlara ve temelsiz iddiaların oluşumuna sebep olarak çözümleyici düşüncenin gelişmesini engeller. Düşünme gücünün yetersizliği, bu tip insanların kolaylıkla yönlendirilmesinde önemli bir etkendir (İnam, 2007:141).

g. Donanım

Çerçevenin iç gücü, anlam üretici, iç açılganlık, tutulganlık ve düşünme gücü gibi öğelerinin üzerlerinde çalıştığı malzeme donanım olarak adlandırılabilir. Çerçevenin donanımı kişinin, inançlarını, bilgilerini, duygularını, geçmiş deneyimlerinin anılarını içerir. Donanım, iç gücü ve anlam üreteci tarafından biçimlendirilir. Tutulganlıkla düzenlenmeye çalışılır, düşünce gücüyle içeriğinin öğeleri arasında bağlar kurulur, çerçevenin diğer öğeleriyle ilişkiye geçilir. Donanımın yapısı fanatizmi doğrudan etkilemez, donanımın önemi çerçevenin diğer öğeleriyle bağlantısından kaynaklanır (İnam, 2007:141).

h. Alt Yapı

Çerçevenin fiziksel, toplumsal, kültürel varlığını önemli ölçüde belirleyen ögesine alt yapı denilebilir. Alt yapı, çerçeveyi taşıyanın birey olduğu düşünüldüğünde kişinin bedenidir. İçinde bulunduğu doğal, toplumsal, ekonomik, kültürel, ahlaki çerçevedir. Fanatizm, alt yapıya önemli ölçüde bağlıdır. Çerçevedeki güçler, çerçevedeki çevre etkeninin işleyişinden etkilenir. Çevre, çerçevenin alt yapısı içinde çerçeve devingenliğini

güçlendirebilir veya bozabilir. Çerçevenin öğeleri arasındaki iletişim ve etkileşime engel oluşturabilir (İnam, 2007:141).

i. Bilinçdışı Alan

Çerçeveyi taşıyanların farkında olmadıkları çerçeveye ait bir bilinçdışı alan vardır. Birey ya da bireyler, bu bilinçdışı alanın kendi iç işleyişinden etkilenirler. Bilinçdışı etkiler fanatizmin ortaya çıkmasında önemli bir role sahiptirler. Farkına varılamayan güçler, doğal ve ideolojik yapı içerisinde, dünyaya bakışımızı, tavırlarımızı ve eylemlerimizi denetleyebilir. Bu sebeple de çerçevenin anlam devingenliğini bozup fanatizme yol açabilir.

j. Edim Gücü

Çerçevenin eyleme yönelik ögesine "edim gücü" diyebiliriz. Edim gücü çerçeveyi taşıyanın ahlak, sanat ve bilim alanında yaptığı etkinlikleri besler. Bir diğer ifadeyle edim gücü "irade", istençtir. Edim gücü eksikliği edilgenliği doğurur. Bu güç aynı zamanda ürün ortaya koyma gücüdür. Çerçevenin diğer öğeleriyle sağlıklı kurulamayan ilişki yapıp etmelerde fanatizme dönüşür (İnam, 2007:142).

k. Ötekileme Gücü

Özellikle ahlak alanında çerçeve taşıyan ya da taşıyanların kendilerini aşıp diğer insanlara duyduğu saygı, onları anlayabilme, onlarla birlikte yaşayabilmek için kendini, baskı altında kalmadan dönüştürme gücüdür. Bu gücün zayıflığı "ben" veya "biz" merkezli bir yaşama yol açar ki bu fanatizmin en tehlikeli biçimidir.

l. Zaman Tutma Gücü

Zaman tutabilen bir kişilik zamanı saatlerden ibaret görmez. Zamanı geçmiş, şimdi, gelecek boyutlarıyla yaşayabilir. Geçmişin ağırlığı altında ezilmez, şimdinin albenisine kapılarak da geçmişi ve geleceği unutmaz. Gelecek umuduyla da şimdiyi, geçmişi ihmal etmez. Anlam çerçevesinin bu ögesi, çerçeve içindeki devingenliğe yaratıcı değişimlere ve yaşananların özümsenmesine sebep olur. Zaman tutamama belli zaman dilimlerinde takılıp kalmaya, dar bir şimdi anlayışına ve gerçekçi olmayan bir gelecek hayaline yol açar (İnam, 2007:142).

Anlam çerçevesinin işleyişi ile ilgili olarak bağnazlık farklı şekillerde ortaya çıkar. Bunlar;

Kendi anlam çerçevesini fark edemeyenlere dayatılan anlam çerçeveleri ile,

Anlam çerçevesinin eğitimle küçük yaşlardan itibaren belirli doğrultuda biçimlendirilmesi ile,

Anlam çerçevesini yönetememe ile fanatizmin yolları açılır.

Böylesi zamanlarda karşımıza aşağıdaki durumların biri veya birkaçı çıkabilir.

a) Çerçeve bir otoriteye emanet edilir

b) Bir bunalıma düşülür

c) Çerçeveyi taşıyan, çerçevenin işleyişini zayıflatır ve bir içe kapanma oluşturur

d) Çerçeveyi taşıyanda özgüven eksikliği ortaya çıkar.

e) Bir düşünme donukluğu saplantısı görülür

f) Gerçeklik yitirilir (İnam, 2007:144).

5. Kritik Düşünce (Eleştirel Düşünce)

Kant'a göre doğa insan türünün içine nifak tohumu ekmiş ve insan türünün kendi aklı sayesinde bu nifaktan ahenk ortaya çıkarmasını istemiştir (Ökten, 2007:168).

Peki, insanoğlu bu süreçte aklını nasıl kullanacaktır? Asıl meselelerden bir tanesi de budur. Teşhis koymak bu durumda tedaviye nispeten daha kolay görünmektedir. Biz Ahmet İnam hocanın "anlam çerçevelerindeki" ideal durumlara nasıl ulaşacak ve insan zihninin doğuştan sahip olduğu birçok niteliğin zayıf kısımlarına yuvalanan bu fanatizm larvalarının canlanmasına nasıl engel olacağız?

Bizim bu süreçte teklifimiz kritik düşüncedir. Her insan düşünür ama her düşünce bizi doğru noktaya götürebilir mi? Düşüncede izlenmesi gereken yollar neler olmalıdır? İnsan düşüncesini yönlendiren, onu etki altına alan ve bencilleştiren duygulardan, hatalı düşünme biçimlerinden kendimizi nasıl korumalıyız? Kritik veya eleştirel düşünce dediğimiz düşünme biçimi tam da burada önümüze çıkmaktadır.

Eleştirel düşünme kökleri Eski Yunan'dan türetilmiş bir fikri yansıtmaktadır. Kriticos "anlayışlı yargı" ve Kriterion "standartlar" anlamında kullanılmıştır. Bu durumda sözcük etimolojik olarak "standartlara bağlı olarak anlayışlı yargı"nın gelişimini ifade eder. Teknik bir terim yapılacak olursa da eleştirel düşünce; "iyi kurulmuş yargıyı hedefleyen, açık şekilde düşünme, bir şeyin gerçek ederini, erdemini ya da değerini belirlemek için bir girişimde bulunmak adına uygun değerlendirme standartlarını kullanma" dır. Eleştirel olarak düşünmek dış görünüşe göre kabul biçiminde değil, açıklık, doğruluk, ilgililik, derinlik, genişlik ve mantıklılık standartlarına göre bir hükmü, görüşü veya olayı değerlendirmedir (Paul&Elder,2016: XXVII-XXVIII). Eleştirel düşünme, günümüz standartlarındaki öğretim tekniklerinde kendini gösteren hızlı ve genişlemesine düşünceden çok belirli standartlarda, yavaş ve derinlemesine bir düşünce olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu anlamda Einstein'in okul yıllarındaki başarısızlıkları herkesçe bilinen bir durumdur. Nitekim Einstein mevcut standartlara göre davranmıyor, bilgileri ezberleyip bir yığın halinde zihninde tutmuyordu. Babası birgün okul müdürüne oğlunun hangi mesleği seçmesi gerektiğini sorduğunda yanıt, "fark etmez, hiçbir konuda başarılı olamayacaktır." şeklindeydi. Aynı durumların Newton ve Darwin için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bu kişiler hafıza, anlayış çabukluğu gibi güncel kriterlerden ziyade meraklı ve derinlemesine, çok yönlü düşünen kişiler olarak var olmuşlardı. Dünya

tarihine koydukları ürünlere bakılırsa da hepsi üstün yetenekli insanlar olarak anılmaktadırlar.

Eleştirel düşünce bağlamında insanlar veya düşünürler üç gruba ayrılabilirler bunlar; eleştirmeyen insanlar, zayıf hisli entelektüel düşünürler ve güçlü hisli eleştirel düşünürler. Eleştirel düşüncede hedeflenen insan tipi tarafsız eleştirel düşünürler olarak da tanımlanan güçlü hisli eleştirel düşünürlerdir. Şimdi bu üç kişilik tipine bakalım

5.1. Kritik düşünceye göre insan modelleri

5.1.1. Eleştirmeyen insanlar;

Bu tip insanların zihinleri, anlamadıkları, kontrol edemedikleri veya kendileriyle ilişkilendirmedikleri sosyal ve kişisel güçlerin ürünleridir. Kişisel inançları daha çok önyargılara dayalıdır. Düşünceleri çoğunlukla kalıplaşmış yargılardan, karikatürlerden, aşırı basitleştirmelerden, kapsamlı genellemelerden, yanılsamalardan, kuruntulardan, rasyonelleştirmelerden, suni ikilemler ve kendini tekrarlayan sorulardan oluşur. Motivasyonları çoğunlukla mantıksız korku ve bağlılıklardan, kişisel gösteriş ve kıskançlıktan, entelektüel kibir ve kolay akıllılıktan izlenebilir. Bu kişiler kendilerini etkileyen şeylere odaklanır. Dünyaya etnik merkezli olarak bakarlar. Diğer kültürleri ise basmakalıp bir kategoriye sokarlar. Düşünceleri sorgulandığında kişisel olarak saldırıya uğramış gibi hissederler. Tehdit altında olduklarını hissettiklerinde çocukça düşünceler ve duygusal karşı ataklar geliştirirler. Düşüncelerini desteklemek içim kapsamlı genellemelerden medet umarlar. Düzeltilmek veya eleştirilmek güçlerine gider. Rahatlatılmak, pohpohlanmak ve kendilerini önemli hissetmek isterler. Kendilerine saf siyah beyaz bir dünya sunulmasını isterler. Nüanslar ve anlaşılması zor noktalar hakkında ya çok az bilgiye sahiptirler ya da hiçbir bilgileri yoktur. Kendilerini iyi, düşmanlarını kötü olarak görürler. Tüm problemlerin basit bir çözümü olmasını ve bu çözümün aşina oldukları bir çözüm olmasını isterler. Kötü olanları güç ve şiddet kullanarak cezalandırmak gibi. Zihinlerinde görseller soyut dilden çok daha güçlüdür. Yetki, güç ve şöhretten aşırı derecede etkilenirler. Kontrol edenler onu pohpohladığı ve görüşlerinin doğru olduğuna inandırdığı sürece yönlendirilmeye ve kontrol edilmeye hazırdırlar (Paul&Elder, 2016: 299).

5.1.2. Zayıf Hisli Eleştirel Düşünürler (Becerikli güdümleme)

Çok daha küçük bir grup manipülasyon ve kontrol sanatında yetenekli kişilerden oluşur. Bu insanlar bu koşuşturmanın başkalarını nasıl etkileyeceğine bakmaksızın kurnazca kendi çıkarları peşinde koşmaya odaklanırlar. Eleştirmeyen düşünürlerin pek çok özelliklerini taşıdıkları halde onlarda olmayan bazı özelliklere sahiptirler. İknaya, etkili konuşmaya daha hâkimdirler. Daha bilgili, ağzı daha iyi laf yapan ve çoğunlukla daha etkili mevkidedirler. İlişkilerde baskın rolde olmaya alışkındırlar. Kurulmuş güç yapısını çıkarlarını ilerletmek için nasıl kullanacaklarını bilirler. Temel olarak ilerleyen akılcı değerlerle değil de istediklerini elde etmekle

ilgilendiklerinden kendilerini, manipüle ettikleri kişilerin değerlerini paylaşıyor gibi göstermek konusunda dikkatlidirler. Manipülatör zekâlarını halkın iyiliği için kullanmazlar. Aksine, çıkarlarını paylaşanlarla ittifak halinde istediklerini elde etmek için kullanırlar. Manipülasyon, hakimiyet, demagoji ve kontrol onların araçlarıdır. Diğerlerinin karşısında kendilerini güç, yetki ve geleneksel ahlak ile ilişkili göstermek için uğraşırlar. Amaçları başkalarının ne düşündüğünü kontrol etmektir. Mantıklı araçları sadece bu tür araçlar objektiflik ve mantıklı olma görüntüsü oluşturmak için kullanılabileceği zaman kullanırlar. Manipülatörler çoğunlukla büyük komplocu değillerdir. Onların tek taraflılığı sadece "kendine hizmet" ve tarafsız düşünce arasındaki farkı kavrayabilenlere bellidir (Paul&Elder, 2016: 300).

Zayıf hisli eleştirel düşünürler aynı zamanda safsatacıdır. Mevcut bir düşünce karşısında bu düşüncenin problemlerine bakmaksızın tartışmayı kazanmayı amaçlarlar. Bu tip düşünürler için düşüncede amaç kazanmaktır. Bu kişiler duygusallığı ve aldatıcılığı entelektüel beceri olarak kullanır (Paul&Elder, 2016: 2).

5.1.3. Tarafsız Eleştiren Kişiler (Güçlü Hisle Eleştiren Kişiler)

Bunlar kritik düşünceyle kazanılmak istenilen insan tipidir. Çok daha küçük bir grupturlar. Entelektüel olarak yetenekli olmalarına rağmen başkalarını manipüle ve kontrol etmek istemeyen kişilerden oluşur. Bunlar eleştirel düşünce, tarafsızlık, öz düzenleme ve halkın iyiliği için hakiki isteği birleştiren kişilerdir. Kendine çalışan insanların insan doğası ile ilgili bilgilerini ve etkili konuşmaya olan hâkimiyeti bencil amaçlarının peşinde koşmak için nasıl kullandıklarını bilecek kadar bilgilidirler. Kitle toplumunun, kitle ikna mekanizmasının ve sosyal kontrolün keskin bir şekilde bilincindedirler. Manipüle edilemeyecek kadar kavrayışlı ve başkalarını manipüle etmekten zevk almayacak kadar ahlaklıdırlar. Hiç kimse tarafsız bir düşünür olup aynı zamanda bencil bir kişi olamaz. Bencil düşünce içgüdüseldir. Bu kişiler içgüdüsel davranmazlar. Tarafsız kişiler sürekli olarak en geniş, en bilgili bakış açısını elde etmek için uğraşır. Tarafsız kişiler hiçbir bakış açısının bastırılmasını istemezler. Halk tartışmasının hâkim bakış açısının yanı sıra eşit derecede muhalefet içermesini isterler. Servet ve güç sahibi insanların az servet ve güce sahip insanları manipüle ettikleri durumları halkın içinde açığa çıkarmak isterler. İnsanların zengin ve güçlülerin nasıl yoksul ve az eğitimli insanların saflık ve savunmasızlığından avlandıklarını fark etmeleri için yardımcı olmak isterler (Paul&Elder, 2016: 300-301). Bu kişiler zihnin doğuştan tarafsız olmadığını, bencil olduğunu ve tarafsız düşünür olabilmek için alçak gönüllülük, entelektüel bütünlük, entelektüel cesaret, entelektüel özerklik, entelektüel empati, entelektüel sabır ve mantığa güvenmek gibi özel nitelikleri geliştirmek zorunda olduklarını bilirler (Paul&Elder, 2016: 1).

Kendilerinin kabul etmediği görüşlerde bile diğerlerini dinlemeye isteklidirler. Daha iyi bir mantıkla karşılaştıklarında görüşlerini kolayca

değiştirirler. Düşüncelerini diğerlerini yönetme ve gerçeği saklamak için değil etik ve mantıki tarzda kullanmayı tercih ederler. Damgalamazlar, yavaş inanırlar, kanıt için beklerler ve kanıtları tartarlar. Önyargılarının açığa çıkmasına direnç gösterirler (Paul&Elder, 2016: 2-3).

5.2. Tarafsız Düşünürün Özellikleri

Taraf olmadan önce tarafsız bir gözlem, analiz ve değerlendirme şarttır. Kritik düşünürlerin en temel özelliklerinden biri de tarafsız kalarak yargıyı geciktirmeleridir. Peki tarafsız bir düşünürün veya kritik bir düşünürün tarafsız kalabilmek için sahip olması gereken özellikleri nelerdir?

5.2.1. Entelektüel Alçak Gönüllüğe Sahip Olmak

Zihnî alçak gönüllülüğün karşıtı zihni kibirdir. Doğal eğilim, bir kişinin diğerinden daha çok bildiğini düşünmesidir. Zihnî kibir, kişinin kendi kendini aldatmasına veya bakış açısının kısıtlılığına sağduyusunun olmamasıdır (Paul&Elder, 2016: 6).

İnsan zihni doğal olarak kendini bir çeşit emniyete almaktadır ve sahip olduğu altyapıyla (bunun yeterli olup olmadığına bakmaksızın) meydana getirdiği bilgiye fazlasıyla güvenir. Örneğin insanlara bir çay kaşığına kaç pirinç sığar diye bir soru sorsanız, daha önce bunu deneylememiş biri büyük olasılıkla 25-30 en fazla 50 diyecektir. Aksine yüzden fazla sığar dediğiniz takdirde sizinle dalga geçerek küçümseyecektir. Aynı şekilde Afrika'da kaç ülke olduğuna dair bir rakam aralığı istediğinizde ise 20-30 arası, 40-50, 10-15 gibi dar aralıklarda cevaplar verecektir. Oysa ki, 10-100 arasında gibi bir cevap verse 54 olan ülke sayısını bu kümenin içine dâhil edebilecek ve yanılmayacaktır. Aklın doğal olan bu yapısı yanılmış olma ihtimalini düşük tutması sebebiyle doğruları dar bir alana hapsetmektedir. Aslında fanatizm denilen şey de kişinin bu doğrularını daha dar bir alana hapsederek tartışılmaz kılması anlamına gelmektedir.

Özellikle din, millet vb. değerler alanında yanlış inançlarımız, yanlış algılarımız, ön yargılarımız, illüzyonlarımız, mitlerimiz ve sloganlarımız bize yalın gerçekler gibi görünür. Kişi bu değerlerden hangisine daha çok bağımlı ise o konudaki inancına aşırı güvenir. Zihni kibir sahibi denilince kaba saba, afralı tafralı bir insan tipi akla gelmemelidir. İnancına tek yönlü bakan herkes bu kategoriye girebilir (Paul&Elder,2016:7).

5.2.2. Entelektüel Cesaret Sahibi Olmak

Entelektüel cesarete sahip olmak, bazen acı verici olsa da fikirlerle, inançlarla ve bakış açılarıyla adil bir şekilde yüzleşmek anlamına gelir. Entelektüel cesaretin karşıtı olan zihni korkaklık, kişinin kendi onaylamadığı fikirlerden korkmasıdır. Bu duygu bilinçaltında karşıt görüşü yıkar, en zayıf halde sunar ve böylelikle onu reddeder. Yani bir şekilde kendini kandırmayı başarır. Bu anlamda çok az kişi dâhil olduğu grupların inanç sistemlerine ve ideolojilerine meydan okur (Paul&Elder, 2016).

5.2.3. Entelektüel Empati Sahibi Olmak

Entelektüel empati, hayali olarak rutin temelde kendini başkasının yerine koymak, böylece de doğal olarak onu anlamak demektir. Entelektüel empatinin karşıtı, zihni benmerkezciliktir. Kendi merkezinde düşünmektir. Maalesef ki, bu insan zihninin doğal halidir. Bu bakış açısında kişinin dikkati büyük ölçüde kendine yoğunlaşır. Acıları, istekleri ve umutları kişiye en büyük baskıyı yapar. Diğerlerinin ihtiyaçları ise önemce silik kalır. Diğer kişinin bakış açısından düşünmeye çalışmak o kadar da kolay bir şey değildir. Kritik düşünce içerisinde buna dair rol değişimi, avukatlık yapma, bu dediklerinizden şunu anladım doğru mu? sorusunun karşıdaki kişiye sorulması biçimindeki egzersizleri sık sık uygulamak gerekmektedir (Paul&Elder, 2016).

5.2.4. Entelektüel Bütünlüğe Sahip Olmak

Tarafsız düşünürler veya güçlü kritik düşünürler entelektüel bütünlük özelliğine de sahiptirler. Entelektüel bütünlük, birisinin kendi disipline edilmiş düşüncesine ve diğer kişinin karşılayacağını düşündüğü aynı standarda sadık kalmaya çaba göstermesidir. Entelektüel bütünlüğün karşıtı entelektüel riyakârlıktır ve çoğunlukla bilinçdışı zıtlıklar ve tutarsızlıklar tarafından belirlenir. Zihin doğuştan olumlu imaj yansıtma ve bütünlük içinde görünme ihtiyacındadır ve benmerkezci bir zihin için bunlar önemlidir. Bu nedenle aktif bir şekilde kişi riyakârlığını saklar ve kendisine dayattığı standartlardan daha katı bir şekilde diğerlerinin de standartlara bağlı kalmasını bekler ve kendini adil görür. Entelektüel riyakârlık sahibi kişiler dürüst olmayan bir şekilde davransalar bile yapılabilecek en iyi şeyi yaptıkları konusunda kendi kendilerine yalan söylerler. Kısacası kendi zihinlerini haklı çıkarırlar. Eğer kişi düşüncelerini gerekçelendirmez ve karşıt şekilde davranırsa başkalarına karşı da adil olamaz. Şayet bu kişi düşünce ve davranışlarındaki zıtlıklara ve tutarsızlıklara duyarlı olmazsa içinde bulunduğu durumları etik sorular aracılığıyla gerekçelendiremez ve öne çıkan diğer bakış açılarını tahrip eder (Paul&Elder, 2016: 13).

5.2.5. Entelektüel Azim Sahibi Olmak

Kişi entelektüel azme sahip ise karmaşıklık ve hayal kırıklıkları karşısında vazgeçmez. Entelektüel azim sahibi kimse karmaşık meseleler ve problemler hakkında metotlu ve dikkatli bir akıl yürütme yapacak ve hızlıca sonuca ulaşacaktır. Bunun zıddı ise zihni tembelliktir. Bu da zihnî meydan okumayı gerektiren bir görevle karşılaşıldığında çabucak vazgeçme ile kendini gösterir. Kişilerde entelektüel azmin yoksunluğunun temel olarak iki sebebi vardır. Birincisi zihnin benmerkezci doğal durumu sebebiyle güçlüklerden kaçınması ve basit olana yönelmesi halidir. İkincisi ise toplumdaki yanlış yargıların ödüllendirilmesidir. Örneğin ödevini ilk bitiren, sınavı önce bitiren öğrencinin parlak ve zeki görülmesi daha yavaş olanın kendini aşağılık görmesi gibi sebeplerdir. Oysaki hayat boyunca karşılaşılacak problemler hız değil zihni disiplin ve çaba gerektirecektir (Paul&Elder, 2016: 14-15).

5.2.6. Akıl Yürütmeye Güvenmek

Akıl yürütmeye güven, herhangi bir inancı veya pozisyonu kabul veya reddetmek için yargılamada iyi akıl yürütmeyi temel kriter olarak almaktır. Bunun karşıtı akıl yürütmeye zihni güvensizliktir. Disipline olmamış düşünürler iyi akıl yürütmeyi tehdit olarak algılarlar. İnsanoğlu, inanç ve davranışların meraklı formları ile çevrili olduğundan çoğunlukla irrasyonel bir dünyada yaşar. Çoğu zaman da kritik etmeden kör inanç, dürtü ve duygularla hareket etmeye meylederler. Coşturan bir lider, karizmatik din adamları, kurumsal otoriteler, ruhani güçler, siyasi ideolojiler vb.ne inanmayı tercih ederler (Paul&Elder, 2016: 16-17).

5.2.7. Entelektüel Özerklik Sahibi Olmak

Güçlü kritik düşünürler, düşünceleri şekillendirirken başkalarının inançlarını pasif şekilde kabul etmezler, meseleleri çoğunlukla kendi durumları açısından düşünürler. İçinde yaşadıkları topluma göre yaşamazlar. İnatçı, dikbaşlı ve başkalarının mantıki önermelerine karşı tepkisiz kişiler değillerdir. Kendilerini gözlemlerler. Yaptıkları hatalara karşı duyarlıdırlar. Zihni özerkliğin zıddı, zihni bağımlılıktır. Düşünce ve eylemlerinde bağımlı olan kitleler halindeki birçok insan etraflarındaki insanların değer ve inançlarını ayna gibi yansıtırlar. Kendileri için düşünme cesareti ve kriterleri yoktur. Entelektüel erdem olmaksızın diğer bakış açılarının kapsamında düşünmeye girişmek ya bu bakış açısına köle olunmasına sebep olur ya da bakış açısı bozulur (Paul&Elder, 2016: 19-20).

Sonuç

Eleştirel düşünce çok boyutlu ve derinlemesine bakan bir anlayıştır. Bu anlayış biçimi sahip olduğu metotlar, uygulama ve egzersizlerle yukarıda bahsettiğimiz ideal kişiliğin oluşturulması çabasındaki en önemli anlayışlardan birisidir.

Bu anlayışta bir kişinin veya toplumun sahip olduklarının hakikatin tamamı olduğu düşüncesine yer yoktur. Tüm anlayış ve bakış açılarından bir şeyler edinerek insanın doğal durumu olan zihni ben merkezcilikten kurtulmak temel amaçlardandır.

Bu anlayış salt bir felsefi düşünüş veya ekol olmayıp bizzat düşünce üzerinde bir düzenleme ve standartlar getirerek hakikatin bilgisine ulaşmayı amaçlamayan bir metodun geliştirilmesidir.

Eleştirel düşünce tüm alanları sorgulamak ve onlar hakkındaki doğrulara kendi metotlarıyla ulaşmak amacını güder. Bu anlamda ilk olarak eğitim ve öğretim düşünceleri üzerinde ve gençlerin eğitim sistemlerinde kullanılması gereken bir sistemdir. Bu anlayışta ezbere dayalı geniş bir bilgi yığınının insana kazandırılmasından ziyade derinlemesine ve çok yönlü bilgiler elde edilmesi, kişilerin merak ve ilgilerine göre bir sistemin oluşturulması görüşü hâkimdir. Bu uygulandığı takdirde öğrenci veya eğitilen herhangi bir grup kendini başarısız görüp takdir edilmek adına kendi eksiklerini tamamlayan uç düşüncelere yönelmeyecektir.

Hakikatin tek bir kişi, grup ya da topluma ait olmadığına dair kritik düşüncenin temel iddiası, insanların birbirlerine karşı tutumlarını da etkileyecektir. Bu anlamda çocukluk yaşlarından itibaren bu disiplin insanlara kazandırılmalı ve çocuklara hakikatin bilgisine ulaşmak için kendi bilgilerimiz yanında başkalarının da bilgilerine ihtiyacımız olduğu ve farklı fikir sahiplerinin düşman olmadığı anlayışı öğretildiği takdirde ötekileştirme ve düşmanlaşmanın, dolayısıyla fanatizmin yolları da kapanmış olacaktır.

Yine eleştirel düşünce, insanın manipüle edilme araçları olan medya gibi unsurlara karşı sağladığı bakış açılarıyla toplumların katı reaksiyonlarını önleyecek ve manipülasyonlarla kitlelerin harekete geçirilip yoğun propagandalarla fanatikleştirilmesine de engel olacak zihinsel donanımı sağlamaktadır.

Kritik düşüncenin bir diğer özelliği ise olayların gürültüsüne kapılmadan bir adım geriye atarak olayı veya bilgiyi değerlendirme sürecidir ve bu anlamda veriler karşısında herhangi bir taraf olmayı geciktirmektir.

Kaynakça

Akman, K. (2007). Ayrışma, çatışma ve fanatizm. Cogito, (53), 8-14.

Çağla, C. (2007). Fanatizm ve sivil toplum üzerine sorular. Cogito, (53), 15-26.

Çetintaş, M. (2007). Yangın delisi mustafa ağanın hatırlattıkları. Cogito, (53), 101-109.

Erdem, H. (2014). İlkçağ Felsefesi Tarihi. Konya:Hü-Er Yayınları.

Göka, E. (2007). Fanatizmin psikolojisi ve türklerin psikolojisinde fanatizm. Cogito, (53), 37-61.

İnam, A. (2007). Bağnazlığa bir bakış. Cogito, (53), 135-146.

Nosich, G. M. (2016). Eleştirel Düşünme Rehberi, çev.Birsel Aybek, 3.Baskı. Ankara: Anı Yayınları.

Ökten, K.H. (2007). Taassuba karşı kant'ın "ebedi barış" ilacı. Cogito, (53), 166-172.

Pascal, B. (1996). Düşünceler, çev: Metin Karabaşoğlu. Kaknüs Yayınları.

Paul,R.& Elder, L. (2016). Kritik Düşünce,çev. A.Esra Aslan, Gamze Sart. Ankara: Nobel Yayınları.

Poyraz, H. (2007). Fanatizm, bağlanma ve ahlak. Cogito, (53), 27-36.

Sternberg, R. J. (2009). Düşünme Stilleri, çev.Esin Güngör. İstanbul: SEV Yayınları.

BİRLİKTE YAŞAMA ENGELİ OLARAK ŞİDDET

Yrd. Doç. Dr. Adem GÜNEŞ

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi

Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

admgunes58@gmail.com

VIOLENCE AS A OBSTACLE OF CO-EXISTENCE

The culture of coexistence requires that people with different opinions, beliefs and beliefs meet in basic human relations standards. This is to understand them, respect them and accept their existence. In this sense, we can say that these bases constitute the basis of co-existence culture. Violence is a phenomenon that can be manifested in much different dimensions after starting with the non recognition of these principles about the original. The purpose of this declaration is to reveal the nature of violence and structural features that we think are obstructing the formation of co-existence culture, a form of social behavior that values such as respect, tolerance, and empathy. The research is at the theoretical level and is based on the data analysis method. As a result, violence as a structure that places values on the goal, a structure that finds strength as values weaken, is a phenomenon that stands opposite of a co-existence culture that emerges as a product of understanding others and of values based on them.

Key Words: *co-existence culture, violence, values*

GİRİŞ

"Şiddet" kavramı Türkçe'de; kaba güç, sertlik, yeğinlik (Hançerlioğlu, 1970, s.348)., duygu ve davranışlarda aşırılık, karşıt görüşte olanlara kaba kuvvet kullanma gibi anlamlarda kullanılmaktadır.(TDK, 1998, s.2093) Semantik köken itibariyle Arapça bir ifade olup, anlam açısından daha çok *"unf"* kavramıyla birleşir. *"Unf"*'da ise, yumuşaklığın zıddı, bir şeyi zor ve cebir kullanarak yerine getirme gibi anlamların yanısıra, kaos, kargaşa, tehdit ve hakaret gibi anlamları mevcuttur. (İbn Manzur, 1994, s.232, 257) Kur'an'da ise, yaklaşık 100'e yakın ayette *"şedîd"* ve buna yakın vezinlerle geçmektedir. (Narin, 2003, s.839)

Şiddet insanın sahip olduğu en grift eğilimlerden biridir. Altyapısını oluşturduğu şiddet davranışı ise, kısmi genetik faktör etkilerinin dışında,

öğrenilebilen bir davranıştır. Bu davranışın öğrenilmesine etki eden başlıca aktörler olarak aile, okul, medya ve çeşitli amaçlarla bir araya gelmiş grup ve cemaat gibi yapılar ile genel anlamda toplumsal kültür sayılabilir. Huzuru bozan bir yapı olarak şiddet, kanıksandığında niteliğinde ve boyutlarında hızlı değişkenlikler gösterebilmekte, yeni formlara bürünebilmektedir.

Şiddet bugün, sonuçları itibariyle önemli bir küresel sorun olarak karşımızda durmaktadır. Şiddet küresel çapta çoğaldıkça onun çözülebilir bir mesele olduğuna dair umutlar da azalmaktadır. Ancak küresel şiddetin temelinde, yine bireysel ve toplumsal çapta gelişen şiddet duygu ve davranışlarının yatmakta olduğu düşünecek olursak, bu perspektif, bizim sorunu daha makul ölçülerde ve çözülebilir olarak görmemizi kolaylaştıracaktır.

Toplumsal kültürle organik bir ilişkisi olan şiddet, toplumsal dönüşüm, değer üretme, toplumsallaştırma ve kültürel aktarımda önemli bir yeri vardır. Çünkü şiddet kültürel olarak kabul gördüğünde bir davranış biçimi olarak aktarılmaya başlar. İnsanoğlu yaşadığı çevrede, ailede veya aile dışındaki eğitim sürecinde, toplumun şiddetle ilgili algılarını, bilinçli ya da bilinçsiz şartlandırmalar (kültürleme) yoluyla kazanır.

Birlikte yaşama kültürü, insanın aynı dini, inancı, coğrafyayı paylaştığı bireylerle olduğu gibi farklı fikir, kanaat ve inanç sahipleriyle de temel insani ilişkiler standartlarında buluşmasını gerektirir. Bu da onları anlamak, saygı duymak ve varlığını kabul etmektir. Bu anlamda birlikte yaşamanın temellerini bu esasların teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Şiddet ise başlangıçta ötekiyle ilgili bu esasları tanımamakla başlayan sonrasında çok daha farklı boyutlarda tezahür edebilen bir olgudur.

Şiddet ister küresel çapta, ister aile, isterse okul düzeyinde gerçekleşsin, en önemli alternatifi değerler ve eğitimidir. Eğitim, her türlü ortamında değerleri önceleyen bir yapı üzerinde yürütülmediği takdirde, şiddet her zaman, eğitimin en önemli problemi olarak karşımızda durmaya devam edecektir. Değer merkezli bir yapı içerisinde akademik faaliyetlerden önce, eğitime kurumsal anlamda aktif ya da pasif bir şekilde katılan her türlü unsurun, değer düzeyleri açısından istenen ve beklenen noktada olması sağlanmalıdır.

Şiddet problemi de, her çağdaki insan için sonuçları sadece bireysel sınırlarda kalmayan, sosyal bir niteliğe bürünen bir problem alanıdır. Değerlerin etkili olamadığı her alana şiddet nüfuz edebilir. Şiddet akıl almaz boyutlarda ve sürekli tırmanan bir ivmeyle yükselirken, değerlerin kan kaybına uğraması ve genetiğiyle oynanmış değerlerin türemesi tesadüf değildir. Bu özellikleriyle şiddet her zaman, nitelikli değer eğitimi programlarının gündeminde yer alması gereken bir konudur (Güneş, 2016, s. 12)

Şiddet kavramıyla ilgili zorluklardan birisi kavramın tanımlanması ve sınıflandırılmasında ortaya çıkar. Şiddet aslında insandaki temel eğilimlerden birisidir. Ve bu eğilim birbirinden farklı tezâhürlerle onun

davranışlarında ortaya çıkar. Dayak, hakaret, küfür, bir babanın çocuğuna tehdit dolu bakışlarından terör, soykırım, bölgesel ya da küresel çaplı savaşlara varıncaya kadar verebileceğimiz sayısız örneklerin hepsi şiddetin kavram ağı içerisinde yer almaktadır. İnsana ait bir olgu olarak tarihi insan kadar eski olması, toplumdan topluma kültürden kültüre hatta insandan insana değişebilir olması, teknolojiyle beraber gelişip yenilenmesi, şiddetin hem niceliksel hem de niteliksel olarak çoğalmasına zemin hazırlamıştır. Bütün bu etkenler şiddeti tanımlamayı ve sınıflandırmayı zorlaştırmaktadır.

Kültürü toplumların varlığı için vazgeçilmez bir unsur olarak gören antropologlar ise şiddetin, en iyi şekilde kültürel ortamlar içinde incelendiğinde anlaşılabileceğini savunurlar. Çünkü şiddet din, ideoloji, estetik kültür, mitoloji gibi kültürün birçok unsuru içinde değişik imajlarla ortaya çıkabilmektedir. Antropolojik yaklaşımların geneli, insan bedenine zarar veren ve kültürel olarak meşru görülmeyen davranışları, şiddet kavramı içinde inceler. Çünkü şiddetin varlığını belirleyen ölçüt kültürel kabullerdir(Riches, 1989, s.7).

Ancak bu yaklaşımlar kültürün toplumdan topluma değişiklik arz etmesinden dolayı, şiddet için toplumlar arası genel kabullerin oluşması konusunda kuşkuludur. Çünkü bir kültürde şiddet olarak kabul edilen bir eylem, diğer bir kültürde şiddet olarak kabul görmediği gibi sosyal veya bireysel açıdan yararlı bile bulunabilir. O zaman amaç, sosyal ve kültürel bir kaynak olarak şiddetin bu gücünün altında yatan nedenleri bulmak olmalıdır. Sosyal hedeflerin karşılanması için şiddet neden kolaylıkla seçilmektedir? Barış içindeki toplumlarda bile şiddet imajları neden bu kadar belirgindir? Bu sorulara antropoloji geleneğinin verdiği cevaplar *kültür* eksenlidir. Uygulamaya karşı simgesel kullanım, görünür olana karşı görünmeyen etkiler, içsel olana karşı (psikolojik sebeplerden doğan), dışa yönelik olan (toplumun zorlamalarından doğan) gibi karşıt hususlarda, şiddet konusundaki rehberin kültür olduğu savunulur. Dolayısıyla, bu yaklaşımlara göre şiddet bireysel değil, kültürel bir meseledir. Ancak antropologlar, şiddetin kültürel nedenlerinin yanında, bu nedenlere etkide bulunan diğer sosyal, ekonomik ve siyasal nedenler üzerinde de durmanın gerekli olduğunu düşünürler(Riches, 1989, s.8).

İnsan hayatında şiddetin kapladığı alan, izlediği, tanık olduğu, anlık ölüm olaylarının artmasıyla ilintilidir. Bununla beraber toplumun şiddet yüklü potansiyeli arttıkça, bireylerin şiddetsiz hareket alanı giderek azalmaktadır. Şiddet kanıksandıkça zihnimizin ve pratik hayatımızın her alanına bulaşabilmektedir. Bu durum bir taraftan yeni buhranlarımızın habercisi olmaktadır. Karmaşıklaşan aynı zamanda basitleşen hayatta, şiddet davranışları insan için en basit çıkış yolları olmaktadır. Aslında zor olan şiddetsiz yaklaşımları tercih etmektir.

Evet, şiddet kötülüğü konusunda hemen herkesin üzerinde ittifaka varabileceği bir konudur. Buna rağmen, giderek yaygınlaşan bir yöntem ve bir ilişki biçimi olduğunu fazlasıyla müşahede Şiddetin kanıksanmış bir

refleks olarak birey ve toplum bilincine yerleşmiş olması, problem anında bize seçenek bırakmamakta ve en uygun çatışma çözüm yöntemi olarak davranışa dönüşebilmektedir. Gerçekte şiddetin tek seçenek değil, seçeneklerden bir tanesi olduğu ve doğuracağı muhtemel sonuçlar düşünülecek olsa, şiddet davranışının ortaya çıkma olasılığı azalırdı. O zaman, bilince/idrake yön veren irade ve değerlerin devamlı bir dinamizm üzere hayatın içinde olmaları, şiddetin kanıksanarak kolaylaşan bir yapıya dönüşmemesi ve insan için seçeneklerden yanlızca biri olduğunun farkına varılması açısından önem arz etmektedir.

İnsan eylemlerinin, kişiliği etkileyen (çoğu zaman bilinçaltı) güçlerin eğilimlerinden doğduğu söylenebilir. Bu güçler belli bir yoğunluğa ulaştığında fazlasıyla etkili olabilir. Hatta bir süre sonra etki boyutunu da aşarak belirleyicilik konumuna ulaşır. Böylece kişinin seçme özgürlüğü diye bir şey kalmaz. Kişilikte birbiriyle çatışan eğilimlerin varlığı durumunda, iradeden ve seçme özgürlüğünden bahsedilebilir. Özgürlük, var olan gerçek olasılıklarla sınırlıdır. İnsanın özgürlüğü, bu gerçek olasılıklar arasında bir seçim yapma olanağından oluşur. Bu anlamda özgürlük *"zorunluluk hissiyle davranma"* değil, *"seçeneklerin ve bunların sonuçlarının farkında olarak davranma"* diye tanımlanabilir. (Fromm, 2008, s.133) Şiddetin kanıksanmış bir refleks olarak birey ve toplum bilincine yerleşmiş olması, problem anında bize seçenek bırakmamakta ve en uygun çatışma çözüm yöntemi olarak davranışa dönüşmektedir. Gerçekte böylesi bir durumda şiddetin tek seçenek değil, seçeneklerden bir tanesi olduğu ve doğuracağı muhtemel sonuçlar düşünülecek olsaydı, şiddet davranışının ortaya çıkma olasılığı azalırdı. Böylece Fromm'un, *şiddetin güçsüzlüğün bir göstergesi olduğu, güçlülüğün ise, bir takım yetilerin edilgenlik durumundan kurtarılması olduğu* fikri, burada anlamını bulmaktadır. O zaman, bilince/idrake yön veren irade ve değerlerin, devamlı bir dinamizm üzere hayatın içinde olmaları, şiddetin kanıksanarak kolaylaşan bir yapıya dönüşmemesi ve onun insan için seçeneklerden yanlızca biri olduğunun farkına varılması açısından önem arz etmektedir.

Şiddet belirli eylemleri yapanlardan çok, onların tanığı veya kurbanı olanlara ait bir ifadedir. Öyle ki şiddet bir üçgen içinde gerçekleşir. Bu üçgen aktör, kurban ve tanıklardan oluşur. Tanıkların bazen kimin tarafında yer aldığı bilinemez. Çoğunlukla kurbanın tarafında olsalar da, bu her zaman böyle olmayabilir. Kurban kendisine maruz görülen bir şiddet olayının varlığından bahsediyorsa, bununla sadece eylemin zarar verdiğini değil, aynı zamanda gayrı meşruluğunu ifade ediyor demektir. Aktör ise, kendi açısından, gerçekleştirdiği şiddetin meşruluğunu iddia edecektir. Bunu yaparken davranışını haklı göstermenin en kolay yolu, yaptığını kaçınılmaz bir durum gibi sunmasıdır. Bu şekilde, kurbanın kendini savunma imkânını da kısıtlamış olmaktadır. Bu duruma *taktik caydırıcılık* denir((Riches, 1989, s.7). Taktik caydırıcılık şiddet davranışını makulleştirmenin diğer adı olup, davranışın gerçek amacından farklı bir şeydir. Şiddetin aktörleri için taktik caydırıcılık oldukça hayati önem taşır. Çünkü eylemlerini açıklamaları

istendiği takdirde, kendilerini bu şekilde savunabilirler. Ayrıca bundan sonraki benzer eylemlerini de öncesinden garanti altına almış olurlar.

O halde ister ailede, ister okulda, toplumsal herhangi bir alanda veya durumda, ister küresel çapta, ister dini bir amaçla olsun şiddete başvuranların -kaçınılmaz bir refleks olarak ortaya koydukları- üç dayanağı bulunmaktadır. Bu üç dayanak, insanın en güçlü temel eğilimlerinden biri olan şiddetle münasebetini kuvvetlendirmekte, sonuç olarak şiddetin çoğalmasına neden olmaktadır. Bunlar:

1. Makulleştirme-Rasyonalleştirme (Uyguladığı şiddete mantıklı sebepler bulma).

2. Vicdanileştirme (Karşısındakinin iyiliği için bunu yaptığını düşünme veya ona böyle ifade etme).

3. Dinileştirme-İdeolojisine Uydurma (Şiddeti dini-ideolojik bir temele oturtma ve kutsal metinlerden destek bulma).

İşte şiddeti olağana indirgeme durumunun karşılığı *"makulleştirme"*dir. Makulleştirme aslında, diğer iki dayanağı da kapsayıcıdır. Kişi yanlış olduğunu bilse de bilmese de, şiddeti kendine göre makul bir gerekçeyle uygulanabilir hale getirebilir. Bir babanın hak ettiği için çocuğunu dövdüğünü söylemesi, ya da bir öğretmenin sınıfında düzenin devamı için gerekli olduğunu düşünmesi veya bir ülkenin kendi ulusal güvenliğini tehdit altında görmesi gerekçesiyle savaşı kaçınılmaz bulması gibi durumlar buna örnek verilebilir.[1] Aynı şekilde genç bir kızın istemediği biriyle evlendirilmek istenmesi veya sevdiği biri için evden kaçması sebebiyle cinayete kurban gitmesinde *namusun kirlenmesi* söylemi cinayeti makulleştirmenin adı olurken, şiddetin gerçek sebebi çevre ya da grup baskısıdır. İnsan şiddeti makulleştirirken aynı zamanda şiddetin mevcut problem için en geçerli çözüm yolu olduğuna dair inancını da göstermiş olmaktadır.

Araçsal yapısıyla şiddet, kimi zaman amacın önüne geçebilir. Bu yüzden şiddetin, sonu kestirilemez bir yapısı olduğunu belirtmek gerekir. Şiddet hangi düzlemde tartışılırsa tartışılsın temelde bir insan problemidir. İster savaş gibi makro, isterse dayak gibi mikro düzeydeki örnekler olsun, hepsi aynı insan psikolojisinin ürettiği davranışlardır. Dolayısıyla insan elinden çıkan her tür şiddet birbiriyle ilişkilidir. Bu grift yapıyı daha iyi anlamak ve buna göre tavırlar geliştirmek açısından şiddetin yapısal özelliklerini bir arada görmek faydalı olacaktır.

Şiddet Olgusunun Yapısal Özellikleri

- Şiddet karmaşık ve tümleşik bir yapıdır.
- Duygu ve davranış boyutu birbiriyle ayrılmaz durumdadır.
- Döngüseldir. Durağan bir yapısı yoktur. Yapı ve şartları değişkendir.

---

[1] ABD Eski Başkanı Bush'un, 11 Eylül olaylarından sonra yaptığı bir açıklamada, ABD'nin bundan sonra iyiler için ve yeryüzünden kötülüğün kökünü kazımak için savaşacağını ifade etmişti. *http://www.bianet.org/biamag/siyaset/4853-seytan-ve-melegin-dansi*, Erişim Tarihi: 28.5.2013.

- Araçsal ilişkilere dayanır.
- Toplumdan topluma değişen normlar şiddetin durumunu belirler.
- Modelseldir. Örnek alınan modellere göre değişik hal alabilir.
- Nedenseldir. Ancak her neden her bireyde ve durumda şiddet doğurmaz.
- İlişkiseldir. Bireyin etrafıyla ilişkilerinin niteliği, onun şiddet eğilimi hakkında fikir verir.
- Niyetseldir. Fiili gerçekleştirirken ki niyet, aynı şiddet davranışının tepkisel mi yoksa saldırgan bir şiddet türü mü olduğunu belirleyen etkenlerden biridir.
- Sonucu kestirilemeyen riskli bir yapısı vardır.
- Kanıksandıkça çoğalan bir durumu vardır.
- Fiziksel olarak güce irade olarak güçsüzlüğe matuftur.
- Bir süreç sonunda ortaya çıkar ve sonraki süreçlerin durumunu belirler.

Şiddetin Gelişim Süreci

Şiddet davranışı yapısal karmaşıklığına rağmen bir sürecin ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu süreç içindeki bölümler birbirine geçmiş ve çoğu zaman ayırt edilmesi mümkün olmayan bir durum arz eder. Şiddetin gelişim sürecini genel olarak 5 bölüme ayırt etmek mümkündür:

a. Olaylar Süreci:

Bireyin şiddetle sonuçlanabilecek bir olay veya durumla karşılaşmasıdır. Bu olay kişinin bizzat yaşadığı bir olay olabileceği gibi, kendisinin doğrudan veya dolaylı ilgili olduğu ya da hiç ilgisinin bulunmadığı kişi veya gruplarda müşahede ettiği bir durum olabilir. Buna *"etki süreci"*de diyoruz. Şiddet davranışına sebebiyet verecek olay, anlık gerçekleşen tek bir olay olabileceği gibi, birikime dönüşmüş olaylar silsilesi de olabilmektedir.

b. Duygu Süreci:

Bireyin karşılaştığı olaylar sebebiyle, harekete geçen duygusal yaşantı sürecidir. Olayların etkisinin kuvvetli veya zayıf oluşu, şiddetin yoğunluğunu belirleyen önemli bir unsurdur.

c. Kontrol Süreci:

Karşılaştığı durum sebebiyle ortaya çıkan şiddet duygusunun, birey tarafından kontrol edilebildiği veya edilemediği süreçtir. Olayın niteliği, kişinin mizacı, karakter özellikleri, özdenetim mekanizmasının güçlülüğü vs. gibi birçok neden, kontrol sürecinin durumunu belirler.

d. Davranış Süreci:

Şiddet duygusunun davranışa dönüşmesiyle ortaya çıkan süreçtir. Davranışın gerçekleşmesiyle duygu süreci henüz sona ermiş değildir. Şartların değişmemesi, şiddet davranışının tekrarlanmasına neden olabilir.

e. Sonuç Süreci:

Şiddet davranışının ortaya çıkardığı sonuçlardır. Bir şiddet davranışının sonucu, diğer bir şiddet davranışının olay süreci olabilmektedir. Bu sonuçların etkileri bireysel, toplumsal, kitlesel hatta küresel ölçekte, fiziksel ya da psikolojik olumsuzluklar olarak ortaya çıkabilmektedir.

Şiddetin Değerlerle İlişkisi

Şiddetle değerler arasında negatif bir ilişki olduğunu belirtmemiz gerekir. Şu hususlar şiddet-değer ilişkisinin farklı yönlerine işaret etmektedir:

Değerler ve şiddet, insanın özelde davranışlarına genelde ise yaşamına yön veren olgulardır. Biri iyi ve güzele işaret ederken diğeri bunun karşısındadır.

Değerler insan için bir yücelme ideali oluştururken, şiddet basitliği ve sıradanlığı ve anlık olanı öngörmektedir.

- Değerler bireysel ve toplumsal hayatı düzene koyarken, şiddet bu düzenin bozulmasına kadar varır. Şiddet bireysel ve toplumsal bunalımların oluşmasında ve yayılmasında bir faktör olurken, değerlerin hedefi insanı bu bunalımlardan kurtarmak veya bunalımlara karşı manevi bir direnç oluşturmaktır.
- Değerler kendinden önce başkasını önceleme üzerine kuruludur. Şiddetin temelinde ise, kendini önceleyen bir yaklaşım vardır.
- Değerler dayanışma araçları olarak işlevde bulunurlar. Ayrıca değerler birliğe, ortak düşünebilmeye, temel prensiplerde buluşabilmeye olanak hazırlarken, şiddet ayrı düşünme ve ayrı hareket etme fikrinden doğan veya sonuçta bu fikri doğuran bir yapıya sahiptir.
- Değerler *insan için* anlayışının tezâhürleridir, insanın kendini bulma yollarıdır. Şiddet ise *insana rağmen* anlayışının bir sonucudur. İnsanın benliğini kaybetmesinin bir aracı olabilmektedir.
- Değerler davranışları yargılamada birer yargı rolündeyken, şiddet bizzat davranışın kendisindedir. Bir durumun şiddet olup olmadığını belirlemede ölçütlerden biri de değerlerdir.
- Değerler şiddet eğilimini, şiddet eğilimi ise bireylerin sahip oldukları değer düzeyini etkilemektedir. Kişinin sahip olduğu değerlere bağlılığı ve bu değerleri özümseme düzeyi arttıkça şiddet eğilimi azalır. Değerlerin zayıfladığı bir konumda şiddetin çoğalması, beklenilen bir durumdur.
- Şiddet gibi değerler de doğuştan getirilmezler. Bireyde fıtrî olarak iki olguya da eğilim vardır. Aile, medya, okul, bu iki olgunun mahiyetini belirleyecek temel unsurlardır.
- Davranışlara yansıması bakımından değerlerin eğitimi uzun, hassas ve eğitme işini üslenen organların birliktelik içinde hareket etmesini

gerektiren bir süreçtir. Şiddet ise kolay öğrenilebilen ve kolayca davranışa dönüşebilen bir yapıdadır.

- Her iki olgu da kişilik ve karakter eğitimini doğrudan etkileyen faktörlerdir. Kişilik eğitiminde şiddetin yeri ne kadar az olursa, sağlam karakterli bireyler yetişmiş olur. Ayrıca şiddetin azalması değer eğitimini kolaylaştıran bir unsurdur.
- Değerler değişime açık yapılardır. Durağan değildirler. Toplumdan topluma ve zamanın geçmesiyle değişiklikler gösterebilirler. Şiddet genel itibariyle bireylerde ve bütün toplumlarda benzer yaklaşımlarla sergilenmesine rağmen değerler gibi zamanla boyutları ve türleri değişebilir.
- Değerler bizatihi iyiyi öngörmesine ve şiddete alternatif olmasına rağmen, yavaş yavaş toplumlara hâkim olmaya başlayan bazı -yeni-postmodern değerler, kitlelerin şiddet eğilimlerini artırmaktadır. Ayrıca bireycilik, grupçuluk, hizipçilik, ideolojik taraftarlık ve dinsel fanatizm gibi hususlar toplumlarda bölünme ve ayrışmaların ana dinamikleri olmaktadır.

Sonuç:

İnsanın temel duygularından biri olarak şiddet, insanlığın başlangıcından bu yana, bireysel ve sosyal problemlerin merkezinde bir yer edinmiştir. İnsanlık tarihi ilerledikçe bu sorun hiçbir zaman güncelliğini kaybetmemiştir. Aksine teknolojinin hayata hâkimiyetinin hızla ilerlediği şu son çağda, şiddetin bütün boyutlarıyla hayata hâkimiyeti, benzer bir hızla ilerlemektedir.

Şiddetin bir problem olarak önemi, sadece kendi varlığının ortaya çıkmasıyla değil, aynı zamanda ortaya çıkarken manevi-insani birçok değeri bertaraf etmesindedir. O halde değerler, şiddet probleminin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Şiddet ve manevi-insani değerler, insan yaşamındaki iki tercih yoludur. Yaşamın kendisini, anlam konusunda bir arayış mücadelesi olarak konumlandırdığımızda; manevi insani değerleri bu anlamı inşa etmenin bir aracı, şiddeti ise bu anlamı kaybetmenin etkili bir aracı olduğunu görmekteyiz. Değerlerle bu anlamı inşa etmek zor, sabırlı ve uzunca bir süreci gerektirirken, şiddetin araçsallığıyla bu anlamı kaybetmek, ondan uzaklaşmak oldukça hızlı bir sürede gerçekleşebilmektedir. Netice itibariyle şiddet, birlikte yaşama tecrübesinin önünde önemli bir engeldir. Şiddetin etki alanının çoğalması önünde en önemli unsur değer merkezli bir yaşamdır. Bunu sağlayabilmek için birlikte yaşama ise değer merkezli bir yaşamı ifade eder.

Kaynakça

FROMM Erich, *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı,* (Çev. Yurdanur Salman) Payel Yayınları, İstanbul, 2008.

GÜNEŞ Adem, *Şiddet Din Eğitimi ve Değerler*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul, 2016.

HANÇERLİOĞLU Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1970.

İBN MANZUR, *Lisânu'l-Arab*, Dârul-Fikr, Beyrut, 1994.

NARİN, Feridun, *Kur'an'da Hükümler Dizin*i, Alternatif Yayınevi, İstanbul, 2005.

RICHES David, *Şiddet Olgusu*, (Antropolojik Açıdan Şiddet içinde), Ayrıntı Yayınları, (Çev. Dilek Hattatoğlu), İstanbul, 1989.

TDK, *Türkçe Sözlük*, Ankara, 1998, s.2093.

http://www.bianet.org/biamag/siyaset/4853-seytan-ve-melegin-dansi, Erişim Tarihi: 28.5.2013.

SOSYAL VE SİYASİ STRATEJİ OLARAK BİRLİKTE YAŞAMANIN ZİHNİ ARKA PLANI

Doç. Dr. Macid YILMAZ

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi ABD

macityilmaz@hitit.edu.tr

MENTAL BACKGROUND PLAN OF LIVING TOGETHER AS A SOCIAL AND POLITICAL PROJECT

In the modern world, developments and changes in social, political and economic contexts are not effective in removing the undesirable behavior of individuals in society. At this point, it is clear that the society needs a culture of peace based on equality, justice, democracy, human rights, tolerance and solidarity. In this study, the arguments of the citizens of the leading countries of the world in the name of living together in peace and tranquility, in order to adopt the cult of living together, were discussed. Because this data is social and political, it constitutes the mental background of the state authorities. For this reason, the necessity of living together is a multi-faceted research including religion and education.

Almost all the states that existed in today's world are composed of communities with different characteristics in terms of ethnic, religious, sectarian and cultural. Again, at the beginning of the problems faced by almost all of these states are efforts to ensure that these communities live together on the basis of equality and peace. The primary meaning of this research, in the unity of the two parts that go to make it up. We can live together, or in other words reconcile the unity of society and a diversity of personalities and cultures, only if we make the idea of a personal Subject Central to our thought and action. The dream of making all individuals obey the same universal laws of reason, religion or history has always turned into a nightmare and an instrument of domination; but the rejection of all principles of unity and the unqualified acceptance of differences leads to segregation or civil war. In order to escape this dilemma, this article paints a portrait of the Subject, defined both as a combination of a personal identity and a particular culture and as an involvement in a rationalized world, and therefore as the affirmation of the freedom and responsibility of that subject.

The background of living together is tolerance, multicultural society reality, tolerance, integration, culture of democracy and different worldviews. The goal of multiculturalism is to accept communities with different cultural identities in the same society, to maintain their

relations to each other equally and peacefully without allowing any conflict, and to enjoy equal access to all existing political possibilities.

Although countries are working on the basics of living together, they can not overcome some obstacles. But the truth is that democracy and human rights education is a consciousness, emotion and sensitivity education. Religion and values education can play an active role in raising sensitivity by creating emotions, respecting different thoughts, inoculation of feeling of love through emotional education and thus raising individuals who are open, respectful, egalitarian and free from innovations that are the main goals of democracy.

GİRİŞ

Modern dünyada, sosyal, politik ve ekonomik alanda yaşanan gelişmeler ve değişmeler toplumdaki bireylerin istenmeyen davranışlarını ortadan kaldırmada etkili olamamaktadır. Bu noktada toplumda, eşitlik, adalet, demokrasi, insan hakları, hoşgörü ve dayanışmaya dayanan barış kültürünün oluşturulması gerekliliği açıktır. Günümüz dünyasında farklılıkların bir arada barış ve huzur içinde içine yaşaması en önemli problemlerden birisidir. Birlikte yaşama konusunda iddialı bir model olarak "çokkültürlülük", gündemdeki yerini korumaktadır. Fakat çokkültürlülüğün uygulandığı ülkeleri göz önüne aldığımızda (başta Kanada olmak üzere) sosyal, kültürel, tarihi, coğrafi vb. koşullar açısından Doğu toplumlarından ve ülkemiz koşullarından oldukça farklı özelliklere sahip olduklarını görürüz.

Bu bildirinin amacı, bugün farklılıkların bir arada barış ve huzur içinde yaşaması adına dünyada önde gelen ülkelerin vatandaşlarını birlikte yaşama kültürünü benimsetme anlamında hangi argümanları savunduğu üzerinde durmaktır. Zira bu argümanlar sosyal ve siyasal olarak devlet erklerinin zihinsel arka planını teşkil etmektedir. Bu nedenle birlikte yaşamanın gerekliliği din ve eğitimimi de içeren çok yönlü bir araştırmanın konusudur.

A. BİRLİKTE YAŞAMA İHTİYACI

Günümüz dünyasında var olan devletlerin neredeyse tamamı etnik, dinsel, mezhepsel ve kültürel açıdan farklı özelliklere sahip topluluklardan oluşmuşlardır. Yine bu devletlerin neredeyse tamamının karşı karşıya kaldığı sorunların başında da sahip oldukları bu toplulukların eşitlik ve barış temelinde bir arada yaşamalarını sağlama çabalarıdır. (Özensel, 2013)

Hoşgörü, bireysel özgürlüklerin güvence altına alındığı, demokratik ve çoğulcu değerlerin öne çıkarıldığı toplumlarda gittikçe daha fazla vurgulanan kavramlardan biridir. Küreselleşme sürecinde yaşanan büyük toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel değişimlerin neticesinde bu gün farklı unsurları bünyesinde taşıyan toplumlarda hoşgörü, hemen her alanda istenen/aranan insani niteliklerden birisi haline gelmiştir. Hoşgörü kavramını güncel ve acil bir sorunsala dönüştüren şeyin bir arada yaşama bağlamında farklı toplumları tehdit eden hoşgörüsüzlük örnekleri olduğu

doğru olsa da, gerek hoşgörünün gerekse karşıtı olan hoşgörüsüzlüğün yeni bir olgu olmadığını söylemek mümkündür. Bu anlamda örneğin, Türk kültüründeki hoşgörü anlayışının tarihsel, kültürel kaynaklarına, sebep ve sonuçlarına, etki alanına, söz gelimi bu kültürün Anadolu coğrafyasındaki sözlü, yazılı, maddi, manevi kültür varlıklarına yansımasına bakıldığında, onun çok yönlü, güçlü ve tarihsel kökleri derin, kabiliyeti yüksek bir hoşgörü kültürü, felsefesi veya yaşam biçimi sunduğu anlaşılacaktır (Osmanoğlu, 2012).

Farklı toplumsal grupların yaşadığı ülkelerde, barış içerisinde bir arada yaşamaya katkı sağlayacağı düşünülerek hoşgörü ve birlikte yaşama konusunda çeşitli eğitim faaliyetleri yürütülmektedir. Bu faaliyetlerde farklılıkları saygı, anlayış ve hoşgörüyle karşılama ilkesi ışığında, bir arada barış içerisinde yaşamanın önemi ve gereğinin altı çizilmektedir. Öte yandan bu gün, barış içerisinde bir arada yaşama ve hoşgörü kültürünün geliştirilmesi için din eğitimine de önemli görevler düştüğü anlaşılmaktadır (Osmanoğlu, 2012). Bilgin'in deyişiyle 'farklı olanı' tanımamanın, 'öteki' yaratmanın ve tarihten devralınan kışkırtıcılığın insanlığa maliyetinin yüksek olduğu görülmekte, bütün bu olumsuzlukların kaynağının ise önyargı, cehalet, olayları yanlış yorumlamak ve iletişimden yoksun olma hali olduğu anlaşılmıştır (Bilgin,2005)

B. ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK

Birlikte yaşama konusunda iddialı bir model olarak "çokkültürlülük", uygulama imkânı bulduğu hatta resmi politikası haline gelen Kanada gibi ülkelerden aldığı güçle de ilgili konuda en fazla gündemdeki yerini korumaktadır. Fakat çokkültürlülüğün uygulandığı ülkeleri göz önüne aldığımızda sosyal, kültürel, tarihi, coğrafi vb. koşullar açısından Doğu toplumlarından ve ülkemiz koşullarından oldukça farklı özelliklere sahip olduklarını görürüz (Özensel, 2013). Dünyada çokkültürlülük kavram olarak ilk olarak 1957'de İsviçre'de kullanıldığını görürüz fakat bu günkü anlamını daha çok 1960'ların sonunda Kanada'da bulur. Kavram hızlı bir şekilde diğer İngilizce konuşan ülkelere yayılır ve buralarda tartışılmaya başlanır. Dolayısıyla modern anlamda çokkültürlülük, Kuzey Amerika çıkışlı bir kavramdır.

Günümüzde kültür odaklı yapılan farklılıklar sorunu tartışmalarının daha çok çokkültürlülük ekseninde gerçekleştiğini görmekteyiz. Temel özelliği ile kültürel çeşitliliği ve kültürel çoğulculuğu ifade etmek için kullanılan çokkültürlülük her şeyden önce, karmaşık iki ana unsura dayalı bir yapılanmayı içerir; Değer düzlemi ile ilgili olan boyutu ve bu karmaşık duruma karşın takınılan siyasi tavrı. Dolayısıyla, değer düzlemine yansıyan durumlarla, bunların siyasal bir uygulama alanı olarak ortaya çıkmasıyla karşılaşılanlara verilen cevap, farklılıkların bir arada ne düzeyde yaşayacağına da bir anlamda cevap olabilme imkânı sunabilecektir. (Özensel, 2013).

Sosyal bilimler literatüründe çokkültürlülük bağlamında tartışmaların 1990'lı yıllarda büyük bir artış gösterdiğine şahit olmaktayız. Batıda kültürel çeşitliliği ifade etmek için başlangıçta Latince kökene sahip *pluri* (çokluk) kavramı kullanılırken daha sonraları bu kavramın yerini nicel çokluk içerisindeki nitel çeşitlilik, farklılık anlamlarını da içeren *multi* kavramının kullanımı yaygınlaşmıştır (Anık,2012: 78). En basit ifadeyle çokkültürlülük, kültürel çeşitliliği ya da kültürel çoğulculuğu ifade eden bir kavramdır. Çokkültürlülüğün hedefi de farklı kültürel kimliklere sahip toplulukların aynı toplum içinde varlıklarını kabul etme, birbirleriyle olan ilişkilerini herhangi bir çatışmaya imkan vermeden eşit ve barış içinde sürdürme ve var olan tüm politik imkanlardan eşit düzeyde yararlanmayı esas alır. Ayrıca çokkültürlülük sadece bu farklılıkları kabul etmekle kalmaz aynı zamanda farklılıklardan her hangi birisinin tek başına hakim olmasını da öngörmez (Özensel, 2013).

Çokkültürlülüğün siyasi bir anlayış olarak devletlerin temel karakteristiklerinden biri olması gerektiği konusu ise daha çok liberal teorilerle gündeme gelmiştir. Sol liberal anlayışı benimseyen düşünürler daha çok bireyi öncellerken, sağ liberal anlayıştaki düşünürler ise daha çok kitlesel talepleri öncelemektedirler. Bu bağlamda kimi liberaller etnik-kültürel çatışmaların temelinde demokrasi ve hukuk düzenindeki eksikliklerin kendilerini etnik-kültürel çatışma biçiminde ortaya çıkardığını belirtir. Kimi liberaller, etnik-kültürel çatışmaların temelinde modernleşme ve ekonomik refahsızlığı gösterirler. Kimi liberaller ise, azınlık milliyetçiliğinin "öteki" hakkındaki cehaletsizlikten, ön yargılardan ve basmakalıp fikirlerin sürmesinden kaynaklandığını belirtirler. Ve nihayet bazı liberaller de azınlık milliyetçiliğine yabancıların iç işlerine karışması ya da halinden memnun azınlıkları, durumlarından şikâyet etmeye cesaretlendirmek için yalanlar uyduran yabancı ajan, provokatörlerin neden olduğunu savunmuşlardır (Özensel, 2013).

C. HOŞGÖRÜ

Hoşgörü ya da çoğu zaman onunla aynı anlamda kullanılan tolerans kavramına pek çok sosyal içerikli kavramda olduğu gibi farklı kültür ve çevrelerde birbirinden farklı anlamlar yüklenebilmekte, dolayısıyla hoşgörünün standart, kapsayıcı bir tanımını yapmak zorlaşmaktadır. Bu durum kavrama yapılan atıfların veya göndermelerin bakış açısına göre farklılaşmasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte sosyal bilimler literatüründeki hoşgörü tanımlamalarına veya anlayışlarına bakıldığında negatif ve pozitif olmak üzere iki farklı hoşgörüden bahsedildiği görülmektedir.

Hoşgörü kelimesi en kapsayıcı anlamına işte yukarıdaki bağlamda kavuşmaktadır. Bu vurguyu güçlü ve belirgin kılan unsur, genel olarak insan odaklı bir derinliğe ve küresel ölçekli bir ufka sahip olmasıdır. Bu vurguda öne çıkarılan hoşgörü, affetmekten daha öte, onu kuşatan ya da onu aşan imalara sahiptir. Bu anlamda hoşgörü farklılıklara duyarlı olma temel

ilkesine yaslandığı için, insani farklılıkların bulunduğu hemen her ortama teşmil edilebilecek olması dolayısıyla mahalli olandan başlayarak küresel bir çerçeveye doğru genişletilebilecektir. Çünkü küreselleşme ve açık toplum şartlarında yerel düşünüp evrensel hareket etmek, sadece kendimize değil insan olması dolayısıyla "ötekine" de hoşgörüyle yaklaşmak, ötekilerin insani farklılıklarını; hak, özgürlük, inanç, kültür ve değerlerini anlayış ve olgunlukla karşılamak bir gereklilik haline gelmiştir (Osmanoğlu, 2012).

D. BÜTÜNLEŞME

Sosyolojik anlamda bütünleşme kavaramı ile genellikle, bir toplumu oluşturan unsurlar arasındaki uyum veya ahenkli işleyiş anlatılmaya çalışılmaktadır. Başka bir deyişle bütünleşme kavramı, toplumu meydana getiren bireyler, gruplar, kurumlar ve kuruluşlar arasındaki ahenkli bütünlük, işlevsel birliktelik ya da uyumlu işleyiş olgusunun karşılığı olarak kullanılmaktadır. "Bütünleşme süreçlerine sosyalleştirme süreçleri de denilir. Sosyalleştirme, grupla bütünleşmeyi sağlamak için ferde hedefli ve amaçlı, dış ve iç davranış örneklerinin aktarılmasını sağlayan, belli şahıslar arasındaki bir etkileşim sürecidir. Bu aktarma ile fert, içinde bulunduğu toplum ve kültürün normlarını öğrenerek o toplum ve kültürde kendisine düşen sosyal rolleri yerine getirmesini sağlayacak bilgi, görgü, beceri ve alışkanlıklara sahip olur… Fert sosyalizasyon sürecinde işbirliği, rekabet, çatışma ve uyuşma süreçlerini öğrenme ve benimseme fırsatı bulur ve toplumla bütünleşir…

Sosyo-kültürel bütünleşme, aynı zamanda sosyal grubun yapı ve kurumları arasındaki fonksiyonel ilişkilerin bir bütünlük meydana getirmesi durumudur. Demek ki sosyo-kültürel bütünleşme bir sosyo-kültürel yapıya sahip toplumun parçaları arasındaki fonksiyonel ilişkinin bir bütün oluşturmasını ifade etmektedir" (Arslantürk ve Amman; 2009:349-354). Görüldüğü gibi bütünleşme durumu, bir toplumu oluşturan ve doğal olarak birlikte yaşama gerçeği ile karşı karşıya bulunan unsurlar (birey, grup veya kültürler) arasındaki uyum ile ilgili bir gerçekliktir ve sosyal bütünleşmeyi sağlayan değer, norm, tutum, alışkanlık ve uygulamalar, genellikle bireylerin toplum tarafından sosyalleştirilmeleri süreci olan eğitim sürecinde kazandırılmaktadır. Bireyler, eğitim sürecinde içinde yaşadıkları toplumun öteki unsurlarıyla bir arada yaşamanın ve kendilerini bir bütünün parçaları olarak hissetmenin yollarını öğrendikleri gibi, öteki ya da yabancı olarak yansıtılan diğer kültürlerle aralarına mesafe koymayı ve onları kendilerinden farklı olarak görmeyi, hatta dışlamayı da öğrenirler. Sosyalleşme sürecinde edinilen ötekileştirme tutumu, olumsuz tarihi tecrübelerin aktarımı ile pekiştirilince iyiden iyiye derinleşmekte hatta düşmanlıkların üretilmesinde en kullanışlı araç haline gelebilmektedir.

E. BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜ VE DEMOKRASİ BİLİNCİ

Birbirine yaklaşan kültürler ve toplumlar bir değerler mozaiği meydana getirmektedir. Eğitimin öngördüğü bireyci yaklaşımlar ve bireysel

farklılıklara saygı anlayışı toplumlararası bu değerler mozaiğini bireyler arasına taşımıştır. Günümüzde insanlar farklı dine mensup, farklı dili konuşan, farklı görüşe sahip insanlarla bir arada yaşamak zorunda kalmaktadır. Bu zorunluluk hiç kuşkusuz bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. Bu problemlerin çözüm yolu insanları aklın egemenliği, saygı, eşitlik, adalet, özgürlük gibi ortak ölçütler çerçevesinde birleştirecek olan demokrasi eğitiminden geçmektedir. Demokrasi, değişik istemleri olan kişi ve grupları kurallar çerçevesinde, karar verme süreçlerine katılarak kendilerini yönetme sürecidir. Demokrasinin başlıca değeri "insana saygı"dır. İnsan tepkide bulunma ve gelişme potansiyeline, özgür irade gücüne sahip bir ben'dir, öz'dür. Saygı ise insanı bir "ben" olarak, değerli bir bilinç ve irade merkezi olarak görmektir. Demokraside insan, statüsü itibariyle şu ya da bu olduğu için değil, kendisi olduğu için, bir birey olarak ilgiye ve önemsenmeye değer bir kişi olduğu için değerlidir. Görüş ve düşüncelere saygının nedeni de işte bireyler olarak insanların değerine duyulan bu saygıdan kaynaklanmaktadır.21Bir başka deyişle demokrasi, bireylerin kendi ben'ini algılama biçimleri ve bu algıyla topluma ve karar verme süreçlerine katılmalarıdır. Dolayısıyla demokratik kültür bilinci işlerlik kazanmadığında topluma uyum sağlama, birlikte yaşama ve karar verme süreçlerinde birtakım aksaklıkların çıkması kaçınılmazdır.

Demokratik kültür, bağımsız düşünebilen, bireysel ayrılıklara saygı duyan, kaba güce karşı olan, hedefe bilimin yol göstericiliğinde varabileceğine inanan duygu ve düşünce kanalları açık; siyasal çoğunluğu ve sosyal hukuk devletini savunan bireylerin edinmiş olduğu davranışlar bütünüdür. Bir bireyin temel değerleri olarak da ifade edilebilecek bu davranışların merkezinde ise demokratik kültür yapısının dokusunu oluşturan insan sevgisi ve buna bağlı olarak gelişen yurt sevgisi ve yaşama sevgisi bulunmaktadır. Bu demokratik değerlerin bireye kazandırılması demokratik eğitimin bireysellik, sosyallik, evrensellik, özgürlük ve özgünlük gibi değerleriyle örtüşür. Demokrasinin içselleştirilmediği ve insanın amaç olmaktan çok araç olarak görüldüğü toplumlarda eşitsizlik, hoşgörüsüzlük, sevgisizlik ve tahammülsüzlük hâkim güç olmaya başlar. Bu durumda beliren kaos ortamında bireylerin insanlık onurlarını, değerlerini koruyarak birlikte uyum ve barış içinde yaşayabilmesi zor olacaktır. (Semiz, 2011)

Demokrasi her ne kadar yasal kurallarla yaşama geçse de gerçek anlamda uygulamalarla yaşam bulmaktadır. Demokratik bilincin bireylerde oluşturulması ise ancak bireylerin demokratik kültürün değerlerini içselleştirmeleriyle mümkün olmaktadır. Bu değerleri içselleştirme süreci, eğitim öğretim süreci ile özellikle de salt bilgilerin aktarıldığı derslerden ziyade bu derslerin mihenk taşı konumunda olan, düşünmeyi öğreten, üst düzey bilinç ve duyuşsal özellikte davranışlar kazandırmayı hedefleyen din ve ahlak eğitimi ile başarıya ulaşabilir.

F. FARKLILIK, İLETİŞİM VE BİRLİKTE YAŞAMA İMKÂNI

Çeşitli kaynaklarda birbirinden farklı çok sayıda tanımla aktarılan iletişim kavramı, genel olarak, bireyler arasında bilgi, fikir, duygu, beceri vb.nin simgeler kullanılarak iletilmesi (Mutlu, 1998:168) şeklinde tanımlanabilir. Başka bir ifadeyle iletişim, düşünce ve duyguların, bireyler, gruplar ve toplumlar arasında söz, beden dili, yazı, görüntü vb. aracılığı ile değiş-tokuş edilmesini sağlayan toplumsal etkileşim süreci (Yüksel, 2007: 6-7) olarak da anlatılabilir. Bir arada yaşamanın kaçınılmaz unsurlarından olan iletişim, bireyler arasında çeşitli farklılıklar bulunsun ya da bulunmasın, sosyal hayatın vazgeçilmez unsurlarındandır ve iletişimin tarihinin insanlık tarihi kadar eski olduğu düşünülmektedir. Günümüzde iletişim denildiğinde her ne kadar ilk olarak iletişim araçları ile kurulan bağlantılar akla gelse de aslında ilkellerin kullandıkları çeşitli sesler, hareketler ya da duman vb. aracılığıyla sağlanan haberleşme ve bilgi aktarımından, aile içi ilişki ağlarına kadar insanlar arasında gerçekleşen duygu, düşünce ve enformasyon paylaşımına dair her türlü etkileşim bir çeşit iletişim olarak kabul edilmektedir. Ancak insanlar arasında etkili bir iletişim kurulabilmesi ve kurulan iletişimin doyurucu bir birliktelikle sonuçlanabilmesi için iletişime giren bireylerin dikkat etmesi gereken çeşitli ilkeler bulunmaktadır. Bu ilkelerin başında ise muhatabı anlama çabası gelmektedir. Muhatabı anlamanın en kolay yolu da empati denilen, kendini onun yerine koyarak muhatabının ne düşündüğünü, ne hissettiğini ve neden nasıl davrandığını anlamaya çalışmaktan geçmektedir.

Oysa pek çok insan bu vb. iletişim ilkelerini göz ardı ettiğinden toplumda sıkça iletişimsizlikten, daha doğru ifadesi ile iletişim çatışmalarından şikâyet edilmektedir. Her şeyin her gün değişip yenilendiği dünyamızda, özellikle teknolojik gelişmelere ve onun toplumsal hayatta yol açtığı hızlı değişim ve dönüşüme ayak uydurma çabası bir zorunluluk olarak görülmektedir. Dünden bu güne toplumların kültürel hayatlarını derinden etkileyen teknolojik gelişmeler, sadece maddi kültür öğelerini değiştirmekle kalmamış, manevi kültürü de derinden etkilemiştir. Böylece, toplumların sahip oldukları kültürel alışkanlıklar, tutumlar ve beklentiler de köklü biçimde değişmiştir. Dolayısıyla, eski çağlarda toplumları ve bireyleri harekete geçiren birtakım değerler, günümüz toplumları için anlamlarını yitirmiş, bu durum yeni anlayış ve değerler geliştirmeyi kaçınılmaz kılmıştır. Tam da bu aşamada kimi toplumlar yeni değer, norm ve ideolojiler geliştirirken; kimi toplumlar da kendilerine göre daha ileri ve gelişmiş kabul ettikleri başka toplumları takip ve taklit etmeye başlamışlardır.

G. BERABER YAŞAMA ÖNÜNDEKİ BAZI ENGELLER

Günümüzde farklılıkları barındıran çok kültürlü toplumlarda bir arada barış içerisinde yaşamayı tehdit eden önemli sorunlar bulunmaktadır. Sözü edilen sorunlar içerisinde diyalog ve anlayış eksikliği, farklılıklara karşı tahammülsüzlük ve farklılıklarla barış içinde bir arada yaşama konusunda yaşanan sorunlar dikkati çekmektedir. Yalnızca bir yöre, bölge ya da halkı

değil küresel anlamda bütün insanları şu ya da bu şekilde ilgilendiren bu tür sorunların sistematik ve uzun soluklu eğitim öğretim süreçleriyle ele alınması gerekmektedir. Özellikle farklılıklara dönük ayrımcılık, ırkçılık, ötekileştirme, dışlama ve nefret suçlarının giderek artmakta oluşu düşündürücüdür. Dahası farklı din, inanç ve mezhepler arasında bulunan mücadele ve çekişmelerin bu tür geniş tabanlı küresel sorunlar ağından ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Dolayısıyla insanlığı ilgilendiren küresel ölçekli sorunların önemli bir kısmı din, inanç ve din anlayışlarıyla doğal olarak din eğitimiyle yakından ilişkilidir. Din eğitimin birlikte barış içerisinde nasıl yaşanılacağına dair belli konu başlıklarını gündemine alması zaruret halini almıştır(Osmanoğlu, 2012).

Bu gün, demokratik çoğulcu toplumlarda pozitif hoşgörü ve bir arada yaşama kültürünün barış içerisinde yaşama bakımından önemi anlaşılmıştır. Bu durum bilhassa devlet eliyle yürütülen din eğitimi faaliyetlerinden hoşgörü temelli beklentileri artırmıştır. Özellikle kamu eliyle yürütülen din eğitimi faaliyetlerinde farklılıkların nasıl ele alındığı, bu anlamda hoşgörü ve birlikte yaşama gibi temaların nasıl öğretime konu edildiği/edileceği araştırılmaktadır. (Osmanoğlu, 2012). Yönetim biçimi olarak demokrasi; "siyasal gücün, halkın egemenliğine dayalı olarak kullanılması" anlamına gelmekte, toplumsal yaşam açısından bakıldığında ise, "bir yaşam felsefesi ve bir yaşam biçimi" olarak görülmektedir. Her iki anlamıyla da demokrasi, demokratik bir eğitimle bireylere kazandırılabilir. Demokratik eğitim, demokrasinin ilke ve kurallarının, insan hak ve özgürlüklerinin eğitim ve öğretim programlarında açık ya da örtük hedeflere dönüştürülüp, öğrenme yaşantıları yoluyla bireylere uygulamalı olarak kazandırıldığı eğitimdir. Demokratik eğitimin hedefi; bağımsız, dünyaya bakışında sorgulayıcı ve çözümleyici olan ve yine de demokrasinin kuralları ile uygulamalarını derinlemesine bilen yurttaşlar yetiştirmektir. Bu nitelikler ancak bireylere fırsat eşitliği sağlayan öğrenci merkezli, paylaşmaya, yardımlaşmaya, etkin katılıma olanak veren ve öğrenci farklılıklarını karşılayarak birlikte öğrenmeye olanak sağlayan bir eğitim ve öğretim programı sayesinde kazandırılabilir.

Küresel değerler modern toplumda her şeyi devletten bekleyen vatandaş imgesi yerine kendine, ailesine, çevre ve toplumuna katkı veren; sorumluluklarını bu sınırlar çerçevesinde içselleştiren vatandaşı öne çıkarmaktadır. Hiç kuskusuz ki böyle bir vatandaş cemaat ve grup ekseninde örgütlenen toplumlar için yeni bir tanım ve değerdir. Çünkü bu tür toplumlarda yüz yıllarca her şeyi devletten bekleyen bir anlayış egemendi. Bu anlayıştaki vatandaşlardan meydana gelen bir toplumda ise Amerikalı bir araştırmacının belirttiği gibi, "iktidarlar ve hükümetler, halk için yapılması gerekeni yapmak üzere vardır; halk kendi içinde yapılması gerekeni yapmaz".

SONUÇ

Demokrasi ve insan hakları eğitimi bir bilinç, duygu ve duyarlılık eğitimidir. Duygudaşlık yaratılarak duyarlılığın geliştirilmesi, farklı düşüncelere saygı duyulması, duygu eğitimiyle sevme duygusunun aşılanması ve dolayısıyla demokrasinin ana hedefleri olan yeniliklere açık, saygılı, eşitlikçi ve özgürlükten yana bireyler yetiştirmek konusunda din ve değerler eğitimi etkin rol üstlenebilir.

Yaşanılan coğrafya (mekân) kaçınılmaz bir şekilde yaşam biçimini etkilemekte ve bu etki de yine kaçınılmaz olarak kültüre yansımaktadır. Ancak yukarıda ifade edildiği üzere mekândan kültüre uzanan bu etkileşim, varlığının sorgulanmasına ihtiyaç duyulmayan bir medeniyet üzerinde olduğu vakit birlikte yaşama zihniyeti ortaya çıkabilir. Bu duruma en dikkate değer emsallerden birini Türkiye teşkil etmektedir. İçerisinde bulunduğu coğrafya birçok farklı medeniyete ev sahipliği yapmış ve en nihayetinde İslam ve Türk medeniyeti üzerinde doruk noktasına ulaşmıştır. Avrasya tanımlamasının minyatürü, her iki kıta arasındaki konumu itibariye Türkiye'dir.

Kısaca, toplumsal yapıyı güçlendirmek amacıyla adeta bir harç olarak oluşturulmaya çalışılan sosyal bütünleşme çabalarının, aynı bütünün parçaları arasındaki uyumu arttırmanın yanında farklı olanlarla aradaki uçurumu derinleştirme, sosyal mesafeyi iyice açma ve cephe oluşturma riski de her zaman için söz konusu olabilmektedir. Ancak ötekileştirmenin yaygın bir hastalık halini almaya başlaması durumunda aynı toplumun üyeleri arasında da çeşitli farklılıklara dayalı ayrışma, yabancılaşma ve çatışmaların kaçınılmaz olacaktır. Uzun zamanlar birlikte barış içinde yaşadığımızı gösteren tarih, bugün çok uzak yerlerde duran bizlere, bunu yeniden başarabileceğimizi söylemektedir. Tarih ve coğrafyamız, bunu başaracak güç ve imkânı bize sunmaktadır. Hem Türkler hem diğer etnik gruplar bunun için yüzleşmek ve affetmek kavramları üzerinde yoğunlaşmalıyız. Geleceği sağlıklı bir zeminde inşa etmek ve tarihte olduğu gibi yeniden birlikte barış içinde yaşamak istiyorsak buna mecburuz. Herkes emin olmalıdır ki, bu topraklar yüzleşmeyi de affetmeyi de başarabilir.

KAYNAKLAR

Anık, M. (2002)," Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi", Açılım Kitap Yay., İstanbul.

BİLGİN, B. (2005). "Kültürlerarası Din Eğitiminin İmkânı", R. Y. (Ed.) içinde, Kültürel Çeşitlilik ve Din (s. 101-117). Ankara: Sinemis Yayınları.

Arslantürk, Z. Amman, M.T. (2009). "*Sosyoloji/Kavramlar-Kurumlar-Süreçler-Teoriler*", İstanbul: Çamlıca Yayınları (6. Baskı)

Ateş, T. (2000). "Öteki'yi Anlamak", *Karizma Dergisi*, 2000, 3, 121-123

Berkay, F. (2002). "Bir Bütünleşme ve Uzlaşma Aracı Olarak 'Sosyal Empati' ile Üç Tabanlı Sosyolojik Yaklaşım", *Dünyada ve Türkiye'de*

Farklılaşma-Çatışma Bütünleşme-II (III. Ulusal Sosyoloji Kongresi), Ankara: Sosyoloji Derneği Yayınları, 56-63.

Bulaç, A. (2000). "Ötekiyi Algılama Biçimi", *Karizma Dergisi*, 2000, 3, 43-48

Doğan, İ. (2008). Sosyoloji/Kavramlar ve Sorunlar, Ankara: Pegem Akademi Yay. (8. Baskı)

Ertan Özensel, (2013), "Doğu Toplumlarında ve Türkiye'de Birlikte Yaşama Arayışı: Çokkültürlülük Mü? Yoksa Yeni Bir Model Mi?", *Akademik İncelemeler Dergisi Cilt/Volume: 8, Sayı: 3.*

Kaçmazoğlu, H.B. (2002). "Doğu-Batı Çatışması Açısından Globalleşme", *Dünyada ve Türkiye'de Farklılaşma-Çatışma Bütünleşme-II* (III. Ulusal Sosyoloji Kongresi), Ankara: Sosyoloji Derneği Yay.

Kızılçelik, S. (1994). Sosyoloji Teorileri 2, Konya: Yunus Emre Yayıncılık.

Korkmaz, A. (2006). Değişme ve Farklılaşma, İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

Margosyan, M. (2000). "Uçurumun Öte Yanındaki Ayna ya da Ötekiler", *Karizma Dergisi*, 2000, 3, 91-93

Mutlu, E. (1998). İletişim Sözlüğü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Polat, B. (2000). "Nilüfer Göle: Ortak Sorular Sormaya Başladığımızda Anlaşacağız" (Söyleşi), *Karizma Dergisi*, 2000, 3, 37-42

Said, E.W. (2007), "Cehaletin Çatışması", *Doğu Batı Dergisi*, 10, 41, 109-114

Semiz, E. "Demokratik Bilinç Kazanımında Edebiyatın Yeri ve İşlevi", *Diyarakademik Dergisi,* S.1, 2011, s. 14-20.

Takış, T. (2007). "Davut, Golyat'a Karşı", *Doğu Batı Dergisi*, 10, 41, 7-8

Tarhan, N. (2010). Toplum Psikolojisi/Sosyal Şizofreniden Toplumsal Empatiye, İstanbul: Timaş Yayınları.

Tolan, B. (2005). Sosyoloji, Ankara: Gazi Kitapevi.

Yüksel, A.H. (2007). "İletişim Kavram ve Tanımı" *Genel İletişim*, Demiray U. (Ed.)

BİRBİRİMİZE MECBURUZ: KÜRESEL DÜNYADA BİRLİKTE YAŞAMANIN GEREKLİLİĞİ

Prof. Dr. Ali AKDOĞAN

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

aliakdogan@hotmail.com

WE NEED TO EACH OTHER: THE NECESSITY OF LIVING TOGETHER IN THE GLOBAL WORLD

When viewed to the last period of mankind, it's seen that communication, interaction and transportation have increased highly. Accordingly there have is serious differences in terms of physical and social between new wold and old World conditions. Now the world has shrunk and become a village.

Depending on the globalization process the people from different race, culture and religion have lived same environment and they have shared the life.This togetherness has brought with it both opportunities and threats. In other words, a pluralistic structure and a network of relationships connected with it.

In today's global world many society, especially Muslims, are suffering from pains, tears and deaths. In relation to solving such problems, Muslims have great responsibilities. In fact, this condition requires a certain effort.

Key Words: *World, Pluralism, Globalization, Living Together.*

Giriş

İnsan, biyolojik, psikolojik, sosyolojik ve kültürel boyutları olan bir varlıktır. İnsana dair tüm bu özelliklerin bir şekilde doyurulması gerekir. Bu doyum da kendi bağlamında ve şartlarında hayata geçirilmek durumundadır. İnsan için sayılan tüm özellikler önemli olmakla beraber, sosyal boyut da manevi anlamda, son derece önemlidir. İnsanı diğer insanlardan ayırmak ve onu tecrit etmek, ona yapılacak en büyük manevi işkencelerden birisidir. İnsan, nasıl ki yemeye-içmeye, barınmaya muhtaç bir boyut taşıyorsa benzer şekilde konuşmaya, sevmeye, sevilmeye, kısacası diğer insanlarla etkileşimde bulunmaya ihtiyaç hissetmektedir. Bu, insanın ontolojik özünde var olan bir gereksinimdir. Bu anlamda insanı insandan ayırmak herhalde insanı manen ölüme mahkum etmek gibi bir şeydir. Zaten insan fıtratı bu yaşama uzun süre dayanamaz, dayansa bile patolojik

anlamda olumsuz yansımalar gösterir. İnsanın hem bedensel hem de sosyal mutluluğu diğer insanlarla hayatı paylaşmaktan geçmektedir.

İnsan, tabii olarak sosyal bir varlıktır. Bu tabiilik onun biyolojik özellikleriyle de hayata yansımaktadır. Öyle ki insan her şeyden önce yine kendisi gibi insan olan bir erkek ve kadın vasıtasıyla dünyaya gelmektedir. Doğumuyla dünyaya gözlerini açan insan (çocuk) hayatta kalabilmek için hem madden hem de manen diğer insanların bakım ve yardımına muhtaç bir konumdadır. Dolayısıyla insan, varlığının devamlılığı açısından bu birlikteliğe muhtaç konumdadır. İnsanı doğumuyla insandan ayırmak, onu bir anlamda ölüme terk etmek olarak düşünülmelidir. Zira insanlık tarihi bize göstermektedir ki canlılar içerisinde doğumuyla birlikte hayata tutunma anlamında en uzun süre bakıma muhtaç olan varlık insandır. Bu, hem maddi hem de manevi bir bakım, ilgi ve alaka sürecidir. Biyolojik anlamda insanın bakıma muhtaç olması bir yana bununla beraber, insanın dil, kültür, inanç ve benzeri konulardaki gereksinimleri de son derece önem taşımaktadır. Bu bağlamda insan, duyan, düşünen, olgu ve olaylara anlam veren, ilgilenen bir zihin ve ruh dünyasına sahiptir. İşte insanın insana mecburiyetinin asıl ortaya çıktığı noktalardan birisi de bu alanda olmaktadır.

İnsanların kendilerine göre dilleri, dinleri, ırkları, kültürleri, yaşadıkları coğrafyaları ve benzeri yönleri farklı olabilir. Unutulmamalıdır ki nihayetinde tüm insanlar bu evrende yaşamakta ve evrenin imkanlarını kendi şartlarında kullanmaktadırlar. Evrende yaşamak ve onun imkanlarından istifade etmeyi bireyden topluma, toplumdan millete ve dünya insanlığına şeklinde bir daire misali anlayabiliriz. İşte bu süreçte insan, hayatı diğer insanlarla yakın ya da uzak ama bir şekilde beraber yaşamak durumundadır. Her insanın manevi dünyasında az ya da çok daha geniş alanda yaşamak ve daha geniş imkanlara sahip olma duygu ve düşüncesi bulunmaktadır. Bu duygu ve düşünce bazı insanlarda dengelenmiş olmakla beraber, çoğu insanda potansiyel bir alan açma şeklinde varlığını korumakta hatta hayata yansımaktadır. İşte temel sorun da tam bu noktada hayata yansımaktadır. Burada sorun, insan kaynaklıdır ve bu sorun insanın ne derece paylaşmaya açık olup-olmadığı noktasında düğümlenmektedir. Dün olduğu gibi bugün küresel dünyada yaşanan sorunların arka planında yatan asıl neden de tam da bu olsa gerektir.

İnsan için en zor işlerden birisi de paylaşmaktır. Bu aynı anne-babadan dünyaya gelmiş iki kardeş arasında bile yaşanan bir gerçekliktir. İnsan, dünyaya ve dünyanın imkanlarına eğilimli/dünyevi bir karakter taşımaktadır. Bu bakış açısı ve yaklaşım tarzı insanlar arasında çok ciddi sorunlara neden olmaktadır. Bu sorunlar en küçüğünden en büyüğüne, bireyden topluma, toplumdan devletlerarası ilişkilere değin çok yönlü ve çok boyutlu bir anlam ve muhtevaya sahiptir. Bakıldığında, dünya, içerisinde bulunan insanları taşıyabilecek kapasite ve imkanlara sahiptir. Ancak bu imkanların adil bir şekilde dağılmadığı da bir gerçektir. O halde sorun, insan ve onun hayata bakışı diğer deyişle dünyayla olan ilişkisi noktasında

düğümlenmektedir. O halde ne yapılmalıdır ki yeni bir dünya ve yeni bir yaşam biçimi oluşabilsin ve böylece adil ve hakça bir yaşama kavuşulabilsin. Genel olarak bakıldığında evren, tüm insanlara yetebilecek bir düzeydedir. Ancak paylaşım ve birlikte yaşama noktasında ciddi sorunlar yaşanmaktadır. Zaten böyle olduğu için dünyada öteden beri acılar, gözyaşları ve savaşlar eksik olmamaktadır. Acı, keder, gözyaşı ve savaş da insan için olmakla beraber ideal olan, huzur ve barış içerisinde yaşanabilir bir dünyanın oluşması ya da oluşturulmasıdır. Bu noktada hemen herkese önemli sorumluluklar düşmektedir.

Daha önce de belirttiğimiz üzere bırakınız toplumları, bireysel anlamda bile insanlar farklı duymakta, düşünmekte, inanmakta ve yaşamaktadırlar. Bu farklılık, toplumlar ve milletler düzeyinde çok daha farklı şekiller alabilmektedir. Aslında tüm bu farklılıklar bireysel boyutun genel anlamda hayata yansımasıdır. Öyle ki belli bir ırktan, kültürden, dilden, dinden ve coğrafyadan insanlar genel anlamda aynı duygu, düşünce ve heyecanlara sahiptirler. Her ne kadar bireysel ve mahalli farklılıklar olsa da toplumlar bazında genel kanaat ve yaklaşımlar söz konusudur. Milletler ve devletler söz konusu olduğunda her millet kendi değerlerine göre hayata ve olaylara bakmakta ve yaklaşmaktadırlar. Zaten büyük küresel sorunların temel çıkış noktası da bu ve benzeri anlama ve algılamalara dayanmaktadır. Ancak bu noktada küresel dünyada insanlar, aynı gemide olduklarını da unutmamak durumundadırlar. Zira küresel ciddi sorunlar gemide bulunan diğer insanları da az ya da çok bir şekilde etkilemektedir. O halde küresel dünyada insanlar sorumluluk taşımıyor olsalar da birbirlerine tahammül etme noktasında belli bir zorunluluk taşımak durumundadırlar. Aksi takdirde hem kendilerinin hem de diğerlerinin geleceklerini kaosa sürüklemiş olurlar.

a. Birlikte Yaşama Sorunu

İnsanlık tarihi boyunca ortaya çıkan gerçeklik, insanlığın bir arada yaşamaya daha fazla eğilimli ve yaşanan gerçekliğin de bu doğrultuda olduğu şeklindedir. İnsanlar savaş halinde olsalar bile yine de yakınlaşma eğilimi göstermektedirler. Birlikte olma, hayatı paylaşma insanın doğasında olan bir arzu ve istektir. Bu, belki psiko-sosyo-kültürel-biyolojik ve diğer etkenlerden kaynaklanıyor olabilir. Her ne şekilde olursa olsun insanlık, tarih boyunca bir arada yaşama tecrübesi göstermiştir.

İnsan, genelde aynı ırktan, dilden, dinden, kültürden ve coğrafyadan insanlarla beraber olmak, onlarla aynı ortamları paylaşmak ister. Bu, insan için normal bir beklentidir. Zira insan, kendisine yakın olan insanlarla hayatı paylaşmayı arzu eder. Çünkü ona karşı belli bir yakınlık ve ilgi duyar. Diğer değişle aynı kültür ortamından gelen insanlar daha iyi anlaşabildikleri için aynı ortamlarda bulunmaktan mutluluk duyarlar. Böylece karşılıklı ilgi, sevgi ve yakınlık sosyal hayata yansımış olur. Buna karşılık insan her ne kadar hayatı insanlarla beraber yaşamak ve paylaşmak istiyor olsa da bu daha çok kendisine yakın hissettikleri için geçerli bir durumdur. Buna

karşılık insan, kendine yakın hissetmediği ya da aynı kültürel kodlardan gelmeyen insanlarla aynı ortamları paylaşmak pek istemezler. Yani insan, kültürel anlamda homojen bir sosyal ortamı kendine daha anlamlı görürken, heterojen bir sosyal yapıyı ise kendisi açısından sakıncalı hisseder. Dolayısıyla böyle ortamlara hem girmek istemez hem de böyle ortamların oluşmasını arzu etmez. İşte asıl sorun da bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Özellikle heterojenliğin arttığı, değişim ve dönüşümün yaşandığı sosyal ortamlarda bu sorun çok daha belirgin olarak hayata yansımaktadır.

İnsanlığın başlangıcından bugüne insanlığın kümeler halinde birlikte yaşadığı bir gerçekliktir. Daha önce de belirttiğimiz üzere, her insan ve her toplum kendi değerleri ekseninde bir birliktelik oluşturmuş ve kendilerine göre bir sosyal yapı kurarak hayatlarını sürdürmüşlerdir. Bu süreçte hem bireysel anlamda birlikte yaşamadan kaynaklanan sorunlar görülmüş ve halen de görülmektedir hem de toplumlar düzeyinde sorunlar yaşanmış ve halen de yaşanmaktadır. Bu sorunlar, benzer şekilde bugün de yaşanmakta ve öyle görülüyor ki insanlık yaşamaya devam ettiği sürece hep görülecektir. Yani insanın olduğu yerde sorunların olmasından daha tabii bir şey olamaz. Öyle ki insanlar hem beraberler hem de sorunlarla karşı karşıyalar. Diğer değişle insanlık, birlikte yaşama tecrübesini barış ve savaş ikileminde sürdürmektedir.

Her insanın ve her toplumun kendilerine göre dil, din, kültür, zihniyet vb. farklılıkları olduğuna göre acaba bu insanlar aynı ortamlarda nasıl bir arada bulunabilirler. Bu, çok temel bir sorundur. Zira farklı kültür ve dinlere mensup insanların aynı ortamlarda bulunması çoğulcu bir anlayışı ve yaklaşımı beraberinde getirmektedir. Halbuki insan çevresindeki insanların da kendisi ile aynı dili konuşmasını, aynı kültüre ve hatta aynı dine mensup olmasını ister. Öyle ki aynı dine mensup olan insanlar dini anlayış ve yaşayış bakımından bile birebir aynı inanç, ibadet ve ahlaki yapıda olmayı bir ideal olarak görürler. Hal böyle olunca insanların aynı değerler etrafında bir araya gelmeleri nasıl mümkün olacaktır. Görülen ve yaşanan gerçeklik, insanların aynı dilde, aynı kültürde ve aynı dinde bile aralarında farklılıkların olduğu gözlemlenmektedir. Dolayısıyla karşımıza aynı dil evreninde farklı lehçeler, aynı kültür ortamında farklı anlayışlar ve aynı din dairesinde farklı dindarlıklar bir gerçeklik olarak hayata yansımaktadır. Bu da insanların birbirlerine karşı tahammül ve bir arada yaşama imkanlarını daraltmaktadır. Zaten sorunlar da bu ve buna benzer anlayış ve yaşayışlara bağlı olarak hayata yansımaktadır. Bu anlayış ve algıya bir de ırk ve benzeri faktörler eklenince insanların bir arada yaşama imkanları daha da zora girmektedir.

Farklı dil, din, kültür, ırk gibi faktörlere bağlı insanlar arasında yaşanan sorunlar bir yandan hayatı daraltırken diğer yandan da yeni arayışları beraberinde getirmektedir. Öyle ki kentleşme, okuryazarlığın ve iletişimin artmasına bağlı olarak bir arada yaşama gerekliliği daha da artmaktadır. Bu süreçte insanlar, yeni diller, kültürler, dinler ve ırklarla karşılaşmaktadır. Bu karşılaşmalar bir arada yaşama noktasında hem çatışmaları hem de nasıl bir

arada yaşanabileceği gibi hususları düşünmeye ve tartışma alanına getirmektedir. Bu süreçte herkes kendi sahip olduğu kodları, bulunduğu ortamda hayata geçirmek istemektedir. Tabii bunu yaparken yeni bir ortamla da karşılaşmaktadır. Bu yeni ortam, sahip olduğu sosyo-kültürel ve dini değerlerden farklı olduğu için yeni duruma uyum ya da uyumsuzluk gibi durumlarla karşılaşılmaktadır. İnsan, etkileyen ve etkilenen bir varlık olduğu için hem kendi duygu, düşünce ve tutumlarını karşı tarafa aktarmakta hem de karşı taraftan etkilenmektedir. Bu gibi durumlarda daha çok insan alıcı bir konumdadır. Özellikle göç vb. durumlarda insan yeni bir sosyal hayata girdiği için söz konusu sosyal ortamın yaşam biçimine uygun hareket etmek durumunda kalmaktadır. Böylece içerisinde bulunduğu insanların genel yaşam öğelerini her geçen gün kendisine mâl etmekte ve yeni bir insan tipi oluşmaya başlamaktadır. Bu süreç, hakim kültürün lehine, etkilenen kültürün aleyhine bir şekilde sürmektedir. Böylece ilerleyen süreçte hakim kültürün kodlarına uygun bir insan tipiyle karşı karşıya kalınmaktadır. Tabii bu süreçte sosyal, kültürel, dini ve ırkî anlamda etkilenme ve etkileme süreci oldukça yoğun bir şekilde yaşanmaktadır. Dolayısıyla güçlü kültürel ve sosyal yapılar, kendi değerlerinin hayatta kalması için etkin olurken, etkilenen kültürel yapılar zamanla baskın kültür lehine değişim ve dönüşüme uğramaktadır. Kimi zamanda sosyal hayatta kültürel çatışmalar yaşanmaktadır. Zira ortada birlikte yaşama adına sosyo-kültürel, dini, ırki ve benzeri değerlerin çatışması söz konusudur. Bu sürecin nasıl bir hal alacağı zamanla ortaya çıkmakta ve anlaşılmaktadır.

İnsanlar, gruplar, toplumlar, milletler, bölgeler ve ülkeler şeklinde bir ortamda hayat sürerler. Sözünü ettiğimiz birlikte yaşama çabası, en küçüğünden en büyüğüne hemen her toplumda tecrübe edilen bir gerçekliktir. Homojen/benzeşen toplumlarda birlikte yaşama daha az sorunlu bir şekilde sürerken, heterojen/ayrışan sosyal ortamlarda birlikte yaşama daha sorunlu bir şekilde sürmektedir. Aynı değerleri paylaşan insanların anlama, algılama ve yaşama kodları aynı değerlere dayandığından dolayı benzeşen bir tavır ortaya çıkmaktadır. Buna karşılık ayrışan değerlere dayalı sosyal davranış ise farklılıkları beraberinde getirmektedir. İşte böyle toplumlarda trajediler daha çok yaşanmaktadır. Öyle ki farklı dilden, farklı kültürden, farklı dinden, farklı coğrafyadan insanların yaşadığı bir mahallede insanlardan benzeşen tutum ve davranışları beklemek anlamlı değildir. Burada farklılıklar sosyal hayatın doğal bir yansıması olarak görülür. Ancak böyle toplumlarda tüm toplumu bağlayıcı ortak sosyal ve hukuki ölçütler yoksa kaos ve trajedilerin yaşanması içten bile değildir.

Aynı dilden, aynı kültürden ve aynı değerler dünyasından insanların kaynaşmaları daha kolaydır. Bu kaynaşma, dünya görüşü ve hayat anlayışı şeklinde ortaya çıkar. Böylece insanlar birbirlerine karşı daha anlamlı ve yaklaştırıcı tutum ve davranışlarda bulunurlar. Aynı değerleri paylaşmak, aynı mahallenin insanı olmak gibi ortak noktalarda birliktelikler sağlamak olarak hayata yansır. Bundan daha ilerisi zihniyet ve ruh olarak aynı değerler ekseninde buluşma olarak düşünülebilir. İnsanların aynı gönül ve

zihin dünyasında buluşmaları diğer tüm faktörleri arka planda bırakmaktadır. Özellikle din gibi ortak manevi değerler ekseninde bir araya gelmek, birlikte yaşama anlamında son derece anlamlı ilişkilerin oluşmasına ve gelişmesine vesile olmaktadır.

Bugün birlikte yaşama anlamında insanların çok ciddi sorunlar yaşadığı aşikârdır. Bunun temel sebebi, insanların aynı dili konuşmamaları, aynı kültüre ve dine mensup olmamaları, aynı değerleri paylaşmamaları ve en önemlisi de birbirlerini insan olma noktasında insan gözüyle görmemeleri noktasında düğümlenmektedir. Hâlbuki her insan, her şeyden önce insandır ve yaşama hak ve hukukuna sahiptir. Bu bağlamda insanların sahip oldukları ya da içine doğdukları sosyo-kültürel, dini, ırkî ve coğrafi şartlar insan olmadan sonra gelen unsurlardır. Dolayısıyla birlikte yaşama sorunlarının aşılması noktasında insanların diğer insanları insan gözüyle görmeleri ve ona göre davranmaları insani bir tutumdur. Bu noktada acaba kendisini üstün gören insan ya da insanlar, hangi değerleri taşımakta ve insan olmanın üstünde ve ötesinde daha anlamlı hangi özelliklere sahiptirler, her şeyden önce bunların tartışılması gerekir. Şunu hemen belirtelim ki eğer insan, kendisi hakkında biraz düşünebilir ya da akledebilirse diğer insanlardan insan olma noktasında kendisinde bir üstünlük göremeyecektir. Belki de biyolojik, psikolojik, sosyolojik ve diğer özellikler bakımından daha alt bir konumda olabilir. Tüm bunların aşılması ve insan onuru ve vakarı çerçevesinde bir hayatın yaşanabilmesi için diğer faktörlerden daha önemli olan, insanların ötekileri insan olarak görmeleri ve kendileri ile onlar arasında temel bir farkın olmadığı noktasına gelmeleri gerekir. Böyle bakıldığında birlikte yaşama sorunu, önemli ölçüde aşılmış ve temel bakış açısı ve yaklaşım tarzına gelinmiş ve hayat daha katlanılabilir bir hal almış olabilir. Bundan ötesi ise kısmi/tali sorunlar noktasında kalır ki bunları halletmek ve birlikte yaşama sürecini güçlendirmek çok daha kolay olur.

b. Küresel Dünyada Birlikte Yaşama: Sorumluluk mu Yoksa Zorunluluk mu?

Bugün dünya her geçen gün sosyal, kültürel, ekonomik, siyasi, iletişim ve benzeri açılardan küçülmekte ve daha ulaşılabilir küçük bir köy halini almaktadır. Öyle ki önceki dönemlerde ulaşım ve iletişim açılarından oldukça zor olan şartlar bugün kolaylaşmış ve daha ulaşılabilir bir konuma gelmiştir. Bilgi teknolojilerinin artması ve gelişmesine bağlı olarak uzaklar yakın, yakınlar uzak olmuştur. Böylece dünya küçülmüş hemen herkes bir şekilde birbirlerinden haberdar hale gelmişlerdir. Bu haberdarlık, küresel dünyaya açılmayla yakından ilişkilidir. Yeni küresel şartlara uygun hareket eden insan, toplum ve devletler dünyadan daha fazla haberdar olmakta ve yeni şartlara daha erken uyum sağlamakta ve hatta imkânlardan daha fazla yararlanmaktadırlar. Bu, tamamen küresel dünyaya açılma ve açık olma ile ilgili bir düşünce ve tutumla ilişkilidir. Artık dünya yeni bir hâl almış, eski

şartlar ve yaşam biçimleri her geçen gün geride kalmış ve eskimiştir. O nedenle kendisini güncelleyen ve gündeme ayak uyduranlar küresel şartlarda yaşamaktadırlar.

Küreselleşme, bir gerçeklik olarak sürmektedir. İnsan ya da toplumlar bu konuda ne düşünür ya da ne yaparlarsa yapsınlar yenidünya düzeni yeni şartları beraberinde getirmektedir. Aslında bu dünyanın döndüğünün yeni yaşam biçimlerine evrildiğinin de bir göstergesidir. Bugün dünyada yedi milyarın üzerinde insan yaşamaktadır. Bu insanlar kendi şartlarında duymakta, düşünmekte, tutum ve davranışlarda bulunmakta ve yeni arayışlara yönelmektedirler. Tabii bununla beraber bazı insan ve toplumlar da dünya insanlığı ile ilgili yeni plan ve projeler yapmaktadırlar. Tüm bunlar karşımıza küresel dünyanın değişimi ve dönüşümü olarak çıkmaktadır. Değişen ve dönüşen dünya şartlarında insanın aynı kalması düşünülemez. İnsan ya da bazı toplumlar bu yeni değişim ve dönüşüme nötr kalmayı düşünseler ve bu çerçevede hareket etmeye çalışsalar bile yeni şartlar az ya da çok onları da etkilemekte ve belli oranda değişimlerine neden olmaktadır. O halde ortada bir değişim gerçekliği bulunmaktadır.

Tarihi dönemde bu derece değişim süreci yaşanmadığından dolayı insanlar kendi mahallerinde/bölgelerinde daha sade ve tek düze bir hayat yaşamaktadırlar. Öyle ki küreselleşme sürecinin beraberinde getirdiği yeni imkânlar ulaşım ve iletişimi bir hayli artırmıştır. Hal böyle olunca farklı kültürden, dilden, dinden, coğrafyadan insanların karşılaşmaları da artmıştır. Bu artış ve hareketlilik, yeni insan yaşamı olarak hayata yansımaktadır. Önceki dönemlerde aynı sosyal yapılarda birlikte yaşayan insanlar yeni dönemde artık farklı sosyo-kültürel ve dini özelliklere sahip insan/larla karşılaşmaktadırlar. Bu karşılaşmalar, haliyle yeni bir insan, yeni bir dil, kültür, din ve tüm bunlara bağlı olarak yeni bir anlayış, algılayış ve yaşayış olarak ortaya çıkmaktadır. Farklı anlayış, algılayış ve yaşayışların bir araya geldiği sosyal ortamlar da yeni bir sosyal doku olarak görülmektedir. Dolayısıyla küresel köyde farklı kişilik ve kimliklere sahip insanlar bulunmaktadır. Sorun tam da bu insanların yeni hallerinin ve yaşamlarının ne olacağı noktasında karşımıza çıkmaktadır.

Bugün küresel dünyada birlikte yaşama bir zorunluluk halini almıştır. Öyle ki iletişim ve ulaşım imkanlarının artması, bu zorunluluğu artıran nedenlerdendir. Daha önceleri dar alanda, kendi mahallerinde sade bir hayat yaşama durumunda olan insanlar ve toplumlar yeni dönemde birbirlerine daha muhtaç hale gelmişlerdir. Bu muhtaçlık hali de birlikte yaşamayı zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla insanlar farklı dil, din, kültür ve ırktan insanlarla hem iletişim hem de aynı şartlarda yaşamak zorundadırlar. Yeni dönemin zorunlu kıldığı bir birliktelik aynı zamanda insanlara belli sorumluluklar da yüklemektedir. Yani zorunlu şartlara dayalı olarak insanlar daha sorumlu hareket etmek durumundadırlar. Eğer insanlar sorumluluklarını bilir ve gereğini yaparlarsa küresel dünya daha huzurlu ve güvenli olabilir. Yok eğer sorumluluk bilinci yeterince gelişmezse sosyal hayat insanlar için hem güvensiz hem de huzursuz bir hal alır. O nedenle

zorunlulukla beraber sorumlulukların da farkında olmak ve ona göre sosyal hayatı yaşamak daha yaşanabilir bir dünya için gerekli şartlardandır. Aslında sorumluluk bilinci, insan ve toplumlar için hayatın olmazsa olmazlarındandır. İnsanlar sorumluluklarını bilir ve ona göre tutum ve davranışlarda bulunurlarsa hayat, insanlar için genişler ve daha yaşanabilir bir hal alır. Aksi takdirde sosyal hayat mekânsal anlamda ne kadar geniş olsa da sosyal ve kültürel hayat aynı şekilde genişlik göstermez.

İnsan olma noktasında hayatı paylaşmak aynı zamanda insan olmanın da bir gereğidir. Ancak insanda bencillik duygusu da potansiyel olarak bulunmaktadır. Hangi dilden, hangi kültürden veya hangi dinden olursa olsun insanlarda belli oranda ben duygusu bulunmaktadır. Bu duygu eğer insani değerlerle kuşatılmaz ve eğitilmezse insan benmerkezci ve bencil olur. Bencillik duygularının tavan yaptığı kişiliklerde de ötekine saygı ve değer verme o oranda azalır. Diğerine değer verilmeyen sosyal ortamlarda da insanlar arasında mesafe ve ilişki anlamında yabancılaşmalar başlar. İnsanlar birbirlerine yabancılaştığında da hayatın anlamı değerini yitirir. Halbuki ideal olan, insanların birbirlerine karşı sevgi, saygı ve değer verme anlamında yakınlık göstermeleri ve ötekine insani değerler çerçevesinde tutum ve davranışlarda bulunmasıdır. Bu noktada temel sorun, insan sorunudur. Bugün küresel dünyada yaşanan sorunların en temeli de insan anlayışı ve insana bakış noktasında düğümlenmektedir. Hangi dil, din ya da kültürden olursa olsun insana bakışımızın ontolojik bir temele dayanması ve insanı Allah'ın yarattığı, evrenin en temel ve üstün varlığı olduğu gerçeğinden hareketle değerlendirmemiz gerçeğidir.

c. İslam'ın Ötekine Bakışı Bağlamında Birlikte Yaşama

İslam dini öğretileri bakımından insana değer veren ve onu evrenin en kıymetli varlığı olarak gören bir anlam ve muhtevaya sahiptir. Bu anlam ve muhtevalar, insanın yaşaması ve yaşatılmasını en temel öğreti ve ilke olarak ortaya koymaktadır. Burada temel mesele, insanın özgürce yaşaması, yaşatılması ve bu noktada herhangi bir engelle karşılaşmamasıdır. Tabii bunun için sosyal ortamın da buna imkan sağlaması son derece önemlidir. Zira insanın yaşamı noktasında doğal şartların dışında insan kaynaklı engeller, ciddi sorunlar oluşturur. Bu anlamda insan hayatını tehdit eden en temel sorun, yine insan kaynaklı olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsan, aklı ve dini değerler çerçevesinde hayatta nasıl yaşayacağının ya da yaşaması gerektiğinin yollarını bulur ve kendine göre bir hayat felsefesi oluşturur. Aslında temel insani ihtiyaçlar anlamında her insan benzer özelliklere ve ihtiyaçlara sahiptir. Bu anlamda her insanın en doğal, en temel ihtiyaçlarının karşılanması ve yaşam hakkının korunması gerekir. Bu noktada her insanın hangi dinden, kültürden, ırktan vb. olursa olsun hassasiyet göstermesi, insanın yaşaması ve yaşatılması için elinden geleni yapması, insani ve aynı zamanda İslamî bir tutumdur. Zaten dün olduğu gibi bugün ve öyle görülüyor ki gelecekte de temel sorun, insan anlayışımız noktasında ortaya çıkacaktır. Düne ve bugüne bakıldığında küresel dünyada

yaşanan sorunların arka planında insana bakışımız ve yaklaşımımız bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. İşte tam bu noktada İslamî öğretiler, insana, insanca bakmayı ve ona hak ettiği çerçevede davranmayı zorunlu kılmaktadır.

İslam'ın temel referansları başta Yüce Kur'an, Sünnet, icma ve kıyas olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada en temel belirleyici Kur'an'ın insanlığa sunduğu öğretilerdir. Kur'an, "*Ey insanlar! Biz sizleri bir erkekle bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanıyasınız diye sizi milletler ve kabileler haline koyduk. Allah katında en değerliniz O'na en çok saygılı olanınızdır. Allah bilendir, haberdardır*" (Hucurât 49/13). Bu ayet başlı başına insana, onun yaratılışına, evrendeki konumuna ve diğer insanlarla olan ilişkilerine dair en temel öğretiyi ortaya koymaktadır. Sadece bu ayet bağlamında insanın evrendeki konumu çok açık bir şekilde belirlenmekte ve insanın nasıl bir serüvene sahip olduğu/olması gerektiği açıkça ifade edilmektedir. Dolayısıyla insan, her şeyden önce Allah'ın yarattığı kıymetli bir varlıktır. Ona bu kıymeti bizzat Allah vermektedir. Hal böyle olunca insanın insana evrende konum belirlemesi ve onu kendi istekleri doğrultusunda bir hayata mahkum etmesi her şeyden önce İslam'a ve akla aykırı bir durumdur. Bu noktada insanlar farklı ırktan, kültürden, dinden, dilden ve coğrafyadan olabilirler. Zaten bu da Allah'ın bir takdiri olarak hayat bulmaktadır. O halde yapılması gereken, insana değer vermek, onun yaşam alanını daraltmamak bilakis yaşam alanının önündeki engelleri olabildiğince açmaktır. Zira Allah, evreni insan merkezli yaratmış ve her şeyi de insanın ihtiyaçlarına göre varetmiştir. O nedenle başka birisinin insanın yaşam alanını sınırlandırması ve ona dünyayı dar etmesi doğal bir durum değildir. Eğer bir yerde insan hayatı tehdit ediliyor ve insanın doğuştan sahip olduğu haklar engelleniyorsa orada doğal olmayan, anormal bir durum var demektir. Bu noktada akl-ı selim, vicdan sahibi ve özellikle de Müslüman olduğunu söyleyen insanlara büyük sorumluluklar düşmektedir. Burada bir insanın Müslüman olup-olmamasına bakmaksızın insan olma noktasında bir bakış ve yaklaşıma sahip olmak gerekir. İşte İslami değerlerin insana verdiği ya da vermek istediği temel bakış açısı ve yaklaşım tarzı bu noktada düğümlenmektedir. Diğer değişle İslam, insanı yaşatmayı, onu mutlu kılmayı ve onun evrende Allah'ın yarattığı özgür bireyler olarak hareket etmesini temel bir ilke olarak ortaya koymaktadır. Tabii bu noktada tartışılacak ya da tartışılması gereken acaba insan sonsuz özgürlük ve hareket alanlarına sahip midir? Bir diğer değişle insan, evrende her istediğini yapabilir mi? Kabul edilmelidir ki evrende varlıklar hiyerarşisine bakıldığında belli bir düzen bulunmaktadır. İnsan da gündelik hayatını yaşarken bu düzene uygun davranmak durumundadır. Düzene aykırı davranmak, aslında insanın kendi geleceğini/hayatını tehlikeye atması anlamına gelmektedir. Düzenin bozulması, evrende dengelerin değişmesi ve kaos ortamının oluşması demektir. Hâlbuki evren, kendi içinde bir düzen ve anlama sahiptir. Eğer insan bu düzen çerçevesinde hayatını yaşarsa, anlamlı bir hayat yaşamış olmaktadır.

İslam, insanın yaşama hakkını teslim etmekte ve bunu garanti etmektedir. Bu anlamda hiç kimse bir insanın yaşama hakkını engelleme hak ve hukukuna sahip değildir. Bu konuda Kur'an ayetleri açık ve kesindir: "*Allah'ın haram kıldığı cana haksız yere kıymayın. Haksız yere öldürülenin velisine kesin bir belge vermişizdir. Artık o da öldürmekte aşırı gitmesin; ne de olsa yardım görmüştür*" (İsrâ 17/33); Yine bu bağlamda bir başka ayette şöyle buyurulmaktadır: "*Bundan (Kabil'in Habil'i haksız yere öldürmesinden) dolayı İsrailoğulları'na şöyle yazdık: Kim bir cana kıymamış veya yeryüzünde bozgunculuk yapmamış olan bir kimseyi öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibidir. Kim de bir kimsenin hayatını kurtarırsa, bütün insanları kurtarmış gibidir. Andolsun onlara elçilerimiz açık belgelerle gelmiştir, ama onların çoğu bundan sonra yeryüzünde aşırı gitmişlerdir*" (Mâide 5/32). Yukarıdaki ayetler çerçevesinde Kur'an'da pek çok ayet/öğüt bulunmaktadır. Bütün bunlar insan hak ve özgürlüklerine yönelik ilahi öğretilerdir. Dolayısıyla İslam'da insan hakkı ve onun özgürce yaşaması bir ilke olarak koyulmakta ve bu konuda özen gösterilmesi öğütlenmektedir. O halde birisinin din/İslam adına birisinin yaşam hakkını engellemesi ve keyfi davranması haksızlık, adaletsizlik, ahlaksızlık ve en önemlisi de insan haklarına aykırı bir durum olarak nitelenmekte ve haram olarak tanımlanmaktadır. Böyle bir dinin/İslam'ın ötekine değer vermediği, onu yok saydığı düşünülemez. Eğer tarih boyunca böyle uygulamalar olduysa, bu tamamen o uygulayanların yaptıkları haksızlık ve hukuksuzluk ve en önemlisi de İslami öğretilere aykırı bir hareket olarak tanımlanmalı ve bilinmelidir. Bugünden bakıldığında da ötekine saygı İslam'ın insan anlayış ve tavsiyesinin özünü oluşturmaktadır. Bu noktada bırakınız insana saygıyı, yaratılmış olan tüm varlıklar Allah katında değerli ve anlamlıdır. Dolayısıyla bir Müslümana düşen sorumluluk da her varlığa yaratılış gayesine uygun tutum ve davranışlarda bulunmak ve ontolojik düzene aykırı hal ve hareketlerden kaçınmaktır.

İslam, insanlar arasında temel ilişkileri barış ve antlaşma üzere tavsiye etmektedir. Yani İslam'da barış esastır. Zaten hayatın gerçekliği de barış üzere oturmaktadır. Bu anlamda barışın olduğu yerlerde birlikte yaşamak ve hayatı paylaşmak daha kolay olurken, barışın olmadığı ya da tehdit edildiği durum ve ortamlarda hayat daha zor ve katlanılması güçtür. Bu konuda da Kur'an, uyarılarına devam etmektedir: "*Eğer onlar barışa yanaşırlarsa, sen de yanaş ve Allah'a güven. Doğrusu O, işiten ve bilendir. Eğer seni aldatmak isterlerse, Allah sana yeter. Seni ve inananları, yardım ederek destekleyen O'dur*" (Enfâl 8/61/62). Ayette de görüldüğü üzere sosyal hayatta, insanlar arası ilişkilerde velev ki başka dinden de olsa aslolan barış çerçevesinde bir hayat yaşamaktır. Barış, her iki taraf açısından da bir güvenlik ortamı sağlamakta ve hayatı güvenceye almaktadır. İnsan açısından güven ortamının olmadığı durumlarda insan hayatı tehlikeye girer ve birbirlerine hayatı genişletmek ve zenginleştirmek durumunda olan insanlar hayatı birbirlerine daraltırlar. İşte Müslüman açısından ötekilerle olan ilişkilerde barış hedefli bir tutum içerisinde olmak gerekir. Zira

nihayetinde başka dil, kültür, din ve düşünce yapısından da olsa muhatap olunan insandır. İnsan olma özellikleri noktasından hareketle yaşam alanı oluşturmak ve hayatı saygıyla sürdürmek anlamlı ve yaşanabilir bir durumdur. Bu konuda Yüce Allah, bizleri uyarmaktadır: "*Belki de Allah sizinle, düşmanlık gösterdiğiniz kimseler arasında bir sevgi yaratır; Allah'ın buna gücü yeter. Allah çok bağışlayıcı ve merhametlidir. Allah, din uğrunda sizinle savaşmayan ve sizi yurdunuzdan çıkarmayan kimselere iyilik yapmanızı ve onlara karşı adil davranmanızı yasak kılmaz; Allah adil olanları sever* (Mümtehine 60/7-8). Kur'an'î öğreti ve öğütler düşmanlık ve fitneyi değil; yardımlaşmayı, paylaşmayı, adaleti, ötekini düşünmeyi ve ona insanca muamele yapmayı tavsiye etmektedir. Zira Kur'an, diğerlerini yani Müslüman olmayanları imana, Allah'a inanmaya, iyiliğe, hayra davet etmektedir. Bu anlamda Kur'an'ın hitabı tüm insanlığadır. O nedenledir ki Kur'an, belli bir grubun veya sınıfın değil; tüm insanlığın ortak Kitab'ıdır. Ancak Kur'an, iman edenlerle inkar edenler ayırımı yapmakta ve iman etmeyi olmazsa olmaz temel bir zorunluluk olarak ortaya koymaktadır. Bu noktada inanmayan birisi iman ettiğinde İslam dairesine girmekte ve Müslümanlarla aynı hak ve hukuka sahip olmaktadır.

Ötekilerle ilişkiler bağlamında Hz. Peygamber'in Medine'de gerçekleştirdiği sosyal ortam, son derece anlamlı ve örnek bir muhtevaya sahiptir. Öyle ki Hz. Peygamber (s) Medine'de diğer din mensuplarıyla (Yahudi ve Hristiyan) *Medine Vesikası* olarak bilinen bir antlaşma yapmıştır. Bu antlaşma Medine'de yaşayan diğer din mensupları ile Müslümanlar arasında ortak yaşama dair bir muhteva taşımaktadır. Bu antlaşmaya bağlı kalmak, o toplumda güven içerisinde yaşamanın da bir gereğidir. Ancak Yahudiler, Medine'nin savunması söz konusu olduğunda farklı bir tutum içerisine girerek, bu antlaşmanın sözleşmelerine bağlı kalmamışlar ve Müslümanları zor durumda bırakmışlardır. Hal böyle olunca Hz. Peygamber (s) savaş sonrası Medine'ye döner dönmez, hemen Yahudilerin şehri terk etmelerini istemiş ve onlara gereken müeyyideyi uygulamıştır. Burada Hz. Peygamber'in (s) kendi kafasından hareket etmediğini de yine Kur'an'dan öğreniyoruz. Zira Kur'an, antlaşmaya uymayan Medine Yahudileri ile ilgili hükmünü ortaya koyuyor: "*Allah, kitap ehlinden olup müşriklere yardım edenleri kalelerinden indirdi ve kalplerine korku saldı. Siz onların bir kısmını öldürüyor, bir kısmını da esir ediyordunuz. Allah, sizi onların topraklarına, yurtlarına, mallarına ve henüz ayak basmadığınız topraklara varis kıldı. Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir* (Ahzâb 33/26-27). Burada çok temel bir prensiple karşılaşıyoruz. O da aynı sosyal ortamda, belli bir anlaşma çerçevesinde yaşamak ve bu anlaşmanın gereklerine bağlı kalmaktır. Bu, ortak yaşama zemini olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Peygamber'in Medine'de yaşamış olduğu toplumsal sözleşme, aynı zamanda bugün Müslümanların ötekilerle olan ilişkilerini belirleme ve bir ortak zemin oluşturma anlamında son derece anlamlı ve manidardır. Medine Vesikası çerçevesinde bugün yeni ortaklıklar kurulabilir ve küresel dünyada Müslümanlar da diğerleriyle insan hakları, hukukun üstünlüğü ve evrensel

insanlık normları çerçevesinde ortak bir zeminde yaşama imkanı oluşturabilirler. İşte bu noktada zaman, mekan ve şartlara göre yeni ortaklıklar oluşturmak ve bunlara bağlı kalmak da bir o kadar önemlidir. Burada Müslüman açısından asıl sorun, dini/İslam'ı doğru anlamak ve onu günün koşullarına uygun bir şekilde hayata geçirebilmektir. Bunun için de yaşanılan çağın farkında olmak ve diğer taraftan da İslam'ın insana, hayata ve topluma dair öğretilerini doğru okumak, doğru anlamak ve doğru uygulamak gerekmektedir. Bu, aynı zamanda İslam'ı doğru okuma/anlama ile hayatı buluşturma sorunudur. Zaten bunu başaran insan ve toplumlar yaşanabilir bir sosyal ortam da kurmuş olmaktadırlar.

Bugün küresel dünyada Müslümanların ötekilerle ilişkileri bağlamında çok ciddi sorunlar bulunmaktadır. Bunları kolayca halletmek ve barışçı bir ortamı yakalamak sanıldığı kadar kolay gözükmemektedir. Ancak küresel dünyada Müslümanların da kendilerine uygun bir hayat yaşama arayışında olmaları ve bunun için belli bir mücadele vermeleri en az o kadar önemlidir. Bunu sağlarken, İslam'ın barış ve ötekine saygı dini olduğunu da ortaya koymak gerekmektedir. Aksi takdirde küresel dünyada İslam'ı savaş ve kin dini olarak göstermek ya da gösterilmeye çalışılan algıyı pekiştirici tutum ve davranışlarda bulunmak, İslam'a yapılacak önemli zararlardan birisidir. O nedenle Müslümanlara düşen sorumluluklar bir hayli fazladır. Bu sorumlulukların farkında olarak hareket etmek ve küresel dünyada, ötekilere karşı hem kendi varlığımızı ve yaşam alanımızı korumak hem de diğerleri için bir güvence ortamı oluşturmak temel sorumluluklarımızdandır. Unutulmamalıdır ki İslam, insanlığa rahmet, esenlik ve barışı tavsiye etmekte ve insana saygı çerçevesinde bir hayatı ideal olarak göstermektedir. Bunun için de öncelikle Müslüman olan birisinin bu hedefe uygun düşünce, tutum ve davranışlarda bulunması Müslümanlığın gereklerindendir.

Küresel dünyada birlikte yaşama bağlamında, Müslümanların çok ciddi sorunlar ve zorluklar yaşadığı görülen ve bilinen bir gerçekliktir. Bu bağlamda öncelikle yapılması gereken, Müslümanların makul çerçevede kendi yaşam alanlarını güvenceye almalarıdır. Bunu yaparken, diğerlerine/ötekilere zarar vermemek de bir o kadar önemlidir. Bu, Müslümanın, insan olma noktasında en temel insani ve İslami hakkıdır. Bununla beraber diğerlerinin de insan olma ve yaşama hakkı bağlamında onlara da saygı duymak ve yaşama haklarını savunmak ve korumak gerekir. İşte tam bu noktada Müslümanların insani değerlere sonuna kadar bağlı olmaları, İslami öğretilerin onlara yüklediği temel sorumluluklardandır. Başkaları insan hakları konusunda ihlaller yapsalar da Müslüman olan birisinin bu şekilde hareket etmesi İslami öğretilerle bağdaşmaz. Zira Müslümanın ötekilere İslami anlamda örnek olma ve İslami değerleri temsil etme sorumluluğu bulunmaktadır. Böylece küresel dünyada her geçen gün hem birlikte yaşama tecrübesi artmış hem de Müslümanların imajı gelişmiş olur.

İki farklı dilden, dinden, kültürden, ırktan insanların aynı ortamda birlikte yaşamaları sanıldığı kadar kolay değildir. Burada en temel farklılıklardan birisi de dini farklılıktır. İslami öğretiler inanç farklılığı dışındaki tüm farklılıkları, zenginlik olarak görmekte ve ortaya koymaktadır. Dini farklılığı ise inkar olarak tanımlamaktadır. Bununla beraber, onların da insan olma noktasında yaşama haklarının bulunduğu ve dini inancından dolayı kimsenin insani haklarından/yaşama hakkından alıkonulamayacağını belirtmektedir. Hatta inanma, insani bir durumdur. İnsan bu noktada özgürdür. İnanma ya da inanmama konusunda tercih insana bırakılmıştır. Ancak Yüce Allah'ın rızası insanın kendisine iman etmesi ve tevhid üzere bir hayat yaşamasıdır. Bu hak insana verildiğine göre, Müslüman olan birisinin ötekinin bu hakkını gasp etmesi ve ona insani değerler dışı tutum ve davranışlarda bulunması kabul edilebilir bir durum değildir. Daha önce de belirttiğimiz üzere bu noktada insani değerler ekseninde bir zeminde sosyal hayat kurularak buna bağlı kalınması her iki tarafın da güvencesi olabilir. Özellikle yaşadığımız çağda bu zemine hem Müslümanların hem de ötekilerin her zamankinden daha çok ihtiyacı vardır. Zira İslam coğrafyasında gözyaşlarının, acıların ve kanların durması için bu ortak zemine her zamankinden daha acil ihtiyaç bulunmaktadır.

Sonuç Yerine

İnsanlığın geldiği döneme bakıldığında, iletişim, etkileşim ve ulaşımın bir hayli arttığı görülmektedir. Dolayısıyla yeni dünya ile eski dünya şartları arasında hem fiziksel hem de sosyal anlamda ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Artık dünya küçülmüş ve bir köy mesabesinde bir hal almıştır. Geçmiş dönemlerde daha sade ve tek düze olan insan hayatı yeni dönemde daha yoğun ve karmaşık bir hale dönüşmüştür. Buna bağlı olarak insan ilişkileri de artmıştır. Yaşanılan çağ, küreselleşme olarak tanımlanmakta ve insanlık yeni dönemin şartlarına göre hayatı yaşamaya çalışmaktadır.

Küreselleşme sürecine bağlı olarak farklı dil, kültür, din ve ırktan insanlar aynı ortamlarda bulunmak ve hayatı paylaşmak durumunda kalmışlardır. Bu birliktelik, fırsatları ve tehditleri de beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla ortaya çoğulcu bir yapı ve bu yapıya bağlı ilişkiler ağı çıkmaktadır. Ayrıca farklılıklar bir arada bulunmak durumunda kalmaktadır. Zaten fırsat ya da tehditler de bu noktalarda ortaya çıkmaktadır. İnsana saygının olduğu sosyal ortamlarda farklılıklar bir zenginlik olarak hayata yansımakta; farklılıklar tehdit olarak algılandığında, acılar, gözyaşları ve ölümler karşımıza çıkmaktadır. Gelinen ve yaşanan bu süreç, ikili bir durum ortaya çıkarmaktadır. Yani tehditler ve fırsatlar. Bu süreç hem zorunluluk hem de sorumluluğu beraberinde getirmektedir. Burada insana/insanlığa düşen görev ve sorumluluklar, tüm bunların farkında olarak hareket etmek ve hayatı insani ve dolayısıyla İslami değerler çerçevesinde yaşamaktır. İnsani değerler, tüm insanlığı yakından ilgilendirmekle beraber, İslami değerler öncelikle Müslümanları ilgilendirmekte ve onlara sorumluluklar yüklemektedir. Bu sorumluluklar,

hem kendileri hem de insanlık ailesi içindir. Kendileri açısından, kendi güven ve huzurları için Müslümanlar, İslami değerlere bağlı kalmak ve ona göre hayatı yaşamaya çalışmak durumundadırlar. Böylece hem kendi günlerini ve geleceklerini garantiye almış olurlar; diğer taraftan hem de küresel dünyanın sorunlarının çözümü ve huzur ortamının oluşması için İslam'ın insanlığa dair öğütlerini en güzel şekilde hayata yansıtarak insanlığa örnek olmuş olurlar.

Küreselleşme, dünyanın imkanlarının paylaşılması anlamında imkanlar sunmaktadır. Bu imkanlar maddi ve manevi şeklinde düşünülebilir. Dolayısıyla bu imkanlardan insanlığın ortak paydalar olarak yararlanması insanlık için son derece önemlidir. Ancak bunun için adil, ahlaki ve insani değerlere bağlı bir anlayışın hayata yansıması gerekir. Bunun hayata yansıyabilmesi için her şeyden önce dünya insanlığının zihin dünyasının evrensel değerlere bağlı olması ve ona göre bir hayat yaşamaları beklenir. Ancak gelinen noktada yaşananların hiç de öyle olmadığı bir gerçekliktir. İşte tam bu noktada İslami değerler, sorunların aşılması ve insanlığın hak, adalet ve ahlaki değerlere göre yaşaması noktasında kurtuluş reçeteleri sunmaktadır. Tüm bunları anlayacak, kavrayacak ve bir gerçeklik olarak hayata sunacak olan her şeyden önce Müslümanların kendileridir. Bu ve benzeri noktada Müslümanlara büyük sorumluluklar düşmektedir. Bu sorumluluklar, hem kolay hem de zorlukları kendi içerisinde barındırmaktadır. Kolay olan yönü, İslami değerlerin adalet ve ahlaki değerleri öğütlüyor olmasıdır. Zira insanlığın büyük çoğunluğunun adalet ve ahlak gibi evrensel değerler etrafında birleşmeleri olabildiğince kolaydır. Bu nedenle bunları savunmak ve hayata yansıması için uğraşmak gerekir. Diğer taraftan insanlığın bunca sorunları bulunmaktadır. Ayrıca dünyada küresel güçler vardır. Bu güçler küresel dünyayı kendi değerleri/istekleri doğrultusunda yönetmeye/yönlendirmeye çalışmaktadırlar. Onların istek ve arzularına aykırı tüm oluşumlar işlerine gelmeyeceği için, mevcut sosyal yapı üzerinde bir tasarrufta bulunulmasını istemeyeceklerdir. Dolayısıyla bu da işin zor yanını oluşturmaktadır. Ancak unutulmamalıdır ki özellikle günümüz küresel dünyasında başta Müslümanlar olmak üzere pek çok toplum acı, gözyaşı ve ölümlerle boğuşmaktadırlar. Küresel dünyada tüm bu sorunların halledilmesi konusunda Müslümanlara da büyük sorumluluklar düştüğü ve bunun için belli bir çabanın gerektiği de bir gerçekliktir.

İSLAM MEDENİYETİNİN YENİDEN İNŞA SORUNU

Doç.Dr. Celil ABUZAR

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

celilabuzer@gmail.com

THE RECONSTRUCTION PROBLEM OF ISLAMIC CIVILIZATION

There is a deep-seated relationship between the concepts of culture and civilization, which, in fact, feed and is fed by each other. We have to generate culture first before we can speak of constructing civilization. Civilisation is acknowledged to be universalisation of culture. Therefore, once a culture generated by a particular society has begun to be imitated by others, it means this culture has been universalized, and so has Islam. That is, Islam has constructed its own civilisation, which is recognised as Islamic Civilisation across the world. Islamic Civilization has a long history throughout which it has been both an effective and prevailing one. It is known to have remained so for centuries before it finally lost its superiority to the Western Civilization. The present article discusses whether or not Islamic Civilization can reconstruct its splendour and superiority in the face of Western Civilization. As answers are being sought, it is emphasised that Islam has this dynamism in its essence, and that such a reconstruction is not improbable.

KEY WORDS: *Culture, Civilization, Islamic Civilization, Reconstruction of Islamic Civilization*

GİRİŞ

Bu makalede; kültür, medeniyet-uygarlık kavramları üzerinde durulup, kültür ve medeniyet ilişkisi üzerinden bir kültürün medeniyet olma serüveni ele alınmaya çalışılacaktır. Kültür ve medeniyet kimlik inşa ederler. Aidiyet duygusu verirler. Toplumlar kültür üretebildikleri ölçüde kendi kimliklerini inşa ederler.

Toplumların devamlılığında kültür önemli bir etkendir. Kültür ve medeniyet kavramları arasında da sıkı bir ilişki vardır. Bu kavramlar birbirini tamamlar. Toplumlar kültür üretebildikleri ölçüde kendilerini başka kültürlerin etkisinden koruyabilirler ve yok olmaktan kurtulurlar.

İslam, inananlarına dünya ve ahiret mutluluğunu vaad etmektedir. Dolayısıyla, insanların toplumsal hayatını düzenlemeye yönelik hükümler içerir. Bu bağlamda, Müslümanlar da ilk dönemden itibaren İslam'ı Kur'an

ve Sünnet rehberliğinde gündelik hayatlarına uygulamaya başladılar. Bunu yaparken aynı zamanda kültür üretmekteydiler. Zaman içerisinde üretilen bu kültür bir medeniyet halini aldı. İşte bunu adı İslam Medeniyetidir.

Ancak, tarih içerisinde uzun süre etkililiğini devam ettiren bu İslam Medeniyetinin gelinen süreçte etkin bir medeniyet olma özelliğini kaybettiğini görüyoruz. İşte, bu makalede cevabını aramaya çalıştığımız sorular da burada ortaya çıkmaktadır:

- Bir kültür nasıl medeniyet haline dönüşür?

- İslam Medeniyeti bugün niçin etkin/hakim medeniyet değildir?

- İslam medeniyeti yeniden etkin/hakim medeniyet haline gelebilir mi, bunun için hangi merhalelerden geçmesi gerekir?

Bu makalede temel başlıkları verilen bu sorulara imkanlar ölçüsünde cevaplar aranmaya çalışılacaktır.

KÜLTÜR VE MEDENİYET KAVRAMLARI

Bir toplum kültürü ile var olur. Kültür, topluma kimlik verir. Aidiyet duyusu verir. Toplumların devamlılığında kültür son derece önem arz eder. Kültür üretemeyen toplumlar geleceğinden emin olamazlar. Toplumlar ürettikleri kültürü yetişmekte olan kuşaklara aktararak bir taraftan kültürün devamlılığını sağlarken diğer taraftan da kendi varlığını sürdürmüş olur aslında...

Medeniyet de böyledir. Kültür ve medeniyet birbirini besler. Kültür daha dar ve özel alana işaret ederken medeniyet daha geniş bir alanı kapsar. Daha genel ve evrenseldir medeniyet…

Kültürü tanımlayacak olursak; bir toplumun zaman içerisinde ürettiği her şey kültür olarak ifade edilir. (Demir, 1993: 224) Bu üretim sanat gibi sadece belli alanı kapsamaz. Gündelik yaşamın her alanını ilgilendiren maddi-manevi her şeyi kapsar. (Marrshall, 2009: 442) Dolayısıyla bir yönüyle kültürü, toplumsal hayatın her alanını kapsayan bir dizi sosyal süreçlerin bileşkesi (Güvenç, 1984: 47) olarak da anlayabiliriz. Yani, öz olarak ifade edecek olursak, toplumda üretilen her türlü insani ürüne (Okumuş, 2017: 14) kültür diyebiliriz. Kültür, aynı zamanda halkın meydana getirdiği değerler sistemidir de (Türkdoğan, 1996: 23) ve bu değerler ilim, felsefe, sanat ve din tarafından yaşatılır. (Topçu, 2010: 16)

Medeniyet de; Ziya Gökalp'ten hareketle kültürün evrenselleşmiş hali olarak tanımlanır genel olarak. (Kirman, 2004: 147) Bir toplumun ürettiği kültürel değerler başka toplumlar tarafından da taklit edilir hale gelmişse bu toplum kültür transferi aşamasına geçmiş demektir. Çünkü; toplumlar için medeniyet inşa etmede temel aşamalardan birisi kültür transferi yapabilme gücüne erişmektir. Ancak, bu aşamadan sonra yeni bir medeniyet inşası söz konusu olabilir.

Medeniyetler de insanlar gibidir. Doğar, büyür, gelişir, yıkılır ve ölür. Tarihin çöp sepetinde nice medeniyetler vardır adını sanını duymadığımız… Bunlar, zamanının üstün ve hakim medeniyetiydiler kendi dönemlerinde…

Doğdular, geliştiler, zirveye ulaştılar ve sonra da yok olup gittiler. Kur'an-ı Kerim'de de bizlere ibret olsun diye bu medeniyetlere atıfta bulunulur ve bizim de aynı hatalara düşmememiz için niçin helak oldukları, tarih sahnesinden hangi yanlışlarından dolayı silindikleri nazarlarımıza sunulur.

İSLAM MEDENİYETİNİN DURUMU

İslam, hiç devlet ve medeniyet tecrübesi olmayan Arap yarımadasında bedevi bir toplum içinde doğdu ve yirmi üç yıllık bir tebliğ döneminden sonra ASR-I SAADET olarak zihinlerimizde nakşolunan kutlu bir sayfa açtı insanlık ufkunda… Artık yeryüzünde İslam'ın mesajı vardı ve bu mesaj bütün dünyayı aydınlatan bir medeniyet meşalesine dönüştü.

İnsanlık, insan gibi yaşama şerefine bu mesaj ile ulaştı. Asırlarca bu mesaj, insanlık ufkunda adalet dağıttı. İnsana yakışan birtakım yeni idealler ortaya koydu İslam... (Miquel, 1991: 65) Belki de medeniyet başarısının en önemli parametrelerinden birisi bu özelliği idi.

Ancak, uzun zaman sonra hırslar, menfaatler araya girdi ve Müslümanlar bu mesajla aralarına mesafeler, perdeler koydular ve ışığın kaynağından uzaklaştılar.

Sosyal hayat hiçbir zaman boşluk kabul etmez. Ya siz hakim olursunuz ya da birileri sizin boş bıraktığınız alanı doldurur. Buradaki temel etken etkililik ve kabul edilirliktir. Kendinizi yenilemez ve ihtiyaçlara cevap veremez hale geldiğinizde bir de bakarsınız toplumsal alanda yok olmuşsunuzdur. İşte, İslam medeniyetinin boş bıraktığı, ya da etkililiğini yitirdiği dönemde Batı medeniyeti yükselmeye başladı.

Daha önce de ifade edildiği gibi; kültür ve medeniyet kavramları arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu kavramlar birbirini tamamlar. Bir toplum, hem kültür üretip hem de ürettiği bu kültürü başka toplumlara da transfer etme dinamizmine, gücüne ulaşmışsa medeniyet inşa etmeye başlamış demektir. Mevcut kültürünü devam ettirebilmek, yeni kültürler üretebilmek toplumların varlık nedenidir.

Toplumlar kültür üretebildikleri ölçüde kendilerini başka kültürlerin etkisinden koruyabilirler ve yok olmaktan kurtulurlar. Biz Müslümanlar ne yazık ki bu gerçekliklerin yeteri derecede farkında değiliz gibi geliyor bana…

Kültür üretmek toplumsal yaşamda, kamusal alanda görünürlükle, etkililikle doğrudan ilintilidir. Bazılarının toplumsal yaşamda, kamusal alanda İslam medeniyetinin simgelerine, sembollerine, şiarlarına tahammül edememesi bu yüzdendir. Onların arkasında aslında İslam Medeniyetinin uyanışını görüyor ve telaşlanıyorlar.

Biz medeniyetleri konuşurken; ölmüş medeniyetlerden, durağanlaşmış medeniyetlerden ve hakim, üstün medeniyetlerden söz ederiz. İslam medeniyeti, Batı medeniyeti karşısında durakladı ve bugün Müslümanlar olarak durağan bir İslam medeniyetini yaşıyoruz. Ancak İslam, yeniden üstün medeniyet olma dinamizmini kendi içinde barındırıyor. Kur'an-ı Kerim barındırdığı hakikatlerle bize bu müjdeyi veriyor. Aslında,

duraklayan Müslümanlardır, İslam değil… Müslüman ile İslam ayırımı burada önemli gerçekliktir.

Bugün, maalesef Müslüman toplumlara baktığımızda büyük ölçüde dinlerinin İslam, ama işlerinin, toplumsal hayatlarının işleyişinin İslam ile birçok konuda örtüşmediğine şahitlik ediyoruz. Zaman içerisinde Kur'an'ın ilahi mesajını anlamaktan uzaklaştığını görürüz Müslümanların...

Cehaletin, körü körüne taklitçiliğin etkili olduğu bir topluluktan siz nasıl kültür üretmesini beklersiniz ki?..

Bir toplumun kültür üretebilmesi için belli değerlere sahip olması gerekir. Bunlar; din, bilim ve düşüncedir. Bu üç değer aslında birbirini tamamlar ve birbirini beslediği ölçüde amaca ulaşılır. Din, sahih bir din olmalıdır. Toplumun din anlayışı değişen ve gelişen anlayışlar çerçevesinde kendisini yenilemez ve toplumun önünde takoz olmaya başlamışsa elbette ki böyle bir dinden medeniyet çıkması çok zor... Dinin bozulmalara karşı muhafazakar yönü var elbette… Burada, dini tamamen toplumun kontrolünde etkisiz konuma düşürmek değil amacımız.

Din topluma ufuk vermelidir. Her dinde değişmez ilkelerin yanında zamana göre değişebilen ve yeniden yorumlanması gereken yönler vardır. Fıkıh ve mezhepler büyük ölçüde bu tür gerçekliğin sonucudur. Dolayısıyla, dinde değişmez ilkeler yanında değişebilecek ve yeniden yorumlanması gereken ilkelerin doğru belirlenmesi gerekir. Kastettiğim mana budur. Bu mesele reformizm olarak da algılanmamalıdır, belki tekamül etme, tekemmül olma durumudur bu…

Bir örnek verecek olursak; Osmanlıda, 1908'e kadar Tıbbiyelerde kadavra üzerinde eğitim yapmanın (insanın saygınlığına uymadığı gerekçesiyle) Şeyhülislam fetvasıyla yasaklandığı bilinmektedir. Allah aşkına bilişim çağını yaşadığımız günümüzde kadavra olmadan nasıl bir Tıp eğitimi verilebilir? Bunu siz nasıl izah edebilirsiniz. İslam bize bunu emreder mi? Siz bu fetvayı geçerli değerlendirebilir misiniz? Bu bir yorum meselesidir ve tutarlı bir yorum değildir.

İslam medeniyetinin zirvelerde olduğu dönemlerde (bugünkü İspanya toprakları, Endülüs hakikati) Kurtuba medreselerinde yüz binden fazla öğrencinin olduğu biliniyor. Bu öğrencilerin arasında Avrupa'nın iç kesimlerinden ilim tahsili için gelen seçkin öğrenciler de vardı. Bugün biz Müslümanlar akademik çalışmalar için nasıl batıya gidiyorsak o gün de batılılar Endülüs'e geliyorlardı. Bu öğrenciler memleketlerine dönerken sırtlarında bir cübbe, başlarında bir sarık, sakalıyla, bıyığıyla bir Müslüman kisvesiyle dönerlerdi. Niçin?... Çünkü, hakim medeniyet o gün İslam medeniyetiydi. Hakim medeniyet kültür transfer eder. Yurt dışından, Avrupa'dan gelen arkadaşlara, orada herhangi bir alışveriş merkezine gittiğinizde raflarda bize ait kaç ürün görebiliyorsunuz diye sorduğumuzda, cevabın hayır olduğunu duymak çok üzücüdür.

Uluslar arası arenada kaç tane bilim adamımız var? Bize ait kaç tane buluşumuz var? Eserleri en az on dile çevrilmiş kaç tane düşünürümüz var?

Dünya siyasetine yön verebilecek, bir ekol oluşturacak kaç tane siyaset adamımız var? Maalesef biz medeniyet inşasında üç yüz yıldır olmamız gereken yerde değiliz. Kısır kavgalar, hırslar içinde bocalayıp durmaktayız. Elimizde unumuz, şekerimiz, suyumuz var, malzememiz tam ama helva pişiremiyoruz. Kur'an gibi Hz. Peygamber'in örnekliği gibi değerlerimiz var ama bunları çağa yeteri derecede taşıyamıyoruz. İslam'ı görünür kılamıyoruz, kültür üretemiyoruz. Şöyle bir geriye baktığımızda elimizde olanlar yine ecdadımızın bize bıraktıkları… Biz ecdadımıza hayırlı torunlar olamadık. Sahih din anlayışını yakalayamadık. Bilimden, irfan ve hikmet anlayışından uzaklaştık. Ufkumuz daraldı ve önümüzü göremedik maalesef..

Bütün bunların yanında, batı hala kendisine tek alternatif ve tehdit olarak İslam medeniyetini görüyor. Onlar, İslam'ın yeniden medeniyet inşa edebilme gücünü bizlerden daha iyi okuyor. O nedenle Müslümanların uyanmaması ve kendi hakikatleriyle yüzleşmemesi için her türlü yola başvuruyorlar. Belki de Tanzimattan bu yana Müslümanlar ilk defa günümüzde birazcık bir uyanış, bir kıpırdanma yaşıyor ve bu onların gözünden kesinlikle kaçmıyor.

SONUÇ YERİNE

Son tahlilde; İslam'ın bütün dünya toplumlarına umut olduğunu yeniden ortaya koyacak argümanlar geliştirmek durumundayız. İslam'ın insanlığın sorunlarının çözümünde sözü olduğunu, reçete olduğunu ispatlamalıyız. Kendi değerlerimizle harmanlanmış alternatif düşünce ve bilim ekolleri üretmeliyiz. Sosyal yaşama yönelik, gündelik hayatla ilgili pratikler ortaya koymalıyız. Din toplumda görünürlük üzerinden varlığını sürdürür. Görünür olabilmek için de yaşam alanlarına dönük kültür üretmelisiniz. İslam, bütün bunları yapabilecek dinamizme sahiptir. Yeter ki biz Müslümanlar, temel kaynaklarımıza yeniden dönelim ve insanlığa umut sunma adına bir diriliş hamlesi yapabilelim.

KAYNAKÇA

DEMİR, Ömer, Mustafa Acar, (1993), Sosyal Bilimler Sözlüğü, Ağaç Yay. 2. Baskı, İstanbul.

GÜVENÇ, Bozkurt, (1984), İnsan ve Kültür, Remzi Yay. 4. Bs. İstanbul.

KİRMAN; Mehmet Ali, (2004), Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü, s. 147, Rağbet Yay. İstanbul.

MARSHALL, Gordon, (2009), Sosyoloji Sözlüğü, Çev. Osman Akınhay, derya Kömürcü, s. 442, Bilim ve sanat yay. Ankara.

MİQUEL, Andre, (1991), İslam ve Medeniyeti, Çev: Ahmet Fidan, Nahit Menteş, s. 65, Birleşik Yay. Ankara.

OKUMUŞ, Ejder, (2017), Din ve Kültür, s. 14, Maarif Mektepleri Yay. Ankara.

TOPÇU, Nurettin, (2010), Kültür ve Medeniyet, s. 16, Dergah Yay. 5. Baskı. İstanbul.**TÜRKDOĞAN,** Orhan, (1996), Değişme Kültür ve sosyal Çözülme, s. 23, Birleşik Yay. İstanbul.

MEDENİYETİN/UYGARLIĞIN AHLAKİ VE HUKUKİ TEMELLERİ

Yrd. Doç. Dr. İsmail KILLIOĞLU

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Felsefesi-Sosyolojisi

ikillioglu@marmara.edu.tr

MORAL AND LEGAL BASİSES OF CİVİLİZATİON

This article deals with Ethic and Law which are among the foundations of civilization. İn this context the concept of civilization, its emergence and development process in Turkish and Western thought is explained. İn addition, the problem of civilization, its elements and differentiation are briefly emphasized. The concept of Ethic and Moral as well as the nature and function of Law are analyzed as the basis of the world values of civilization. İn these two basic frameworks, the crisis that will emerge in Civilization has been opened to debate in the context of contemporary practices.

A.MEDENİYET KAVRAMI

I.TÜRKÇEDE MEDENİYET KAVRAMININ ORTAYA ÇIKIŞI

1.Kelime olarak

"Medeniyet" kelimesine Sözlüklerde şu karşılıklar verilmektedir: "Medenilik, şehirlilik, uygarlık" (Devellioğlu (1984), s. 714*);* "adaletseverlik, insanca iyi ve ferah yaşayış. Şehirlilik. Yaşayışta, içtimai münasebetlerde, ilim, fenn ve san'atta tekamül etmiş cemiyetlerin hali. İslamiyet'in emirlerine göre, usulü dairesinde yaşayış" (Yeğin (1975), s. 394).

Bir başka Sözlük'te medeniyet kelimesi şöyle açıklanmaktadır: (Arapça medeni'den yapma mastar) Bir millet ve toplumun maddi, manevi varlığına ait üstün niteliklerden, değerlerden, fikir ve sanat hayatındaki çalışmalardan, ilim, teknik, sanayi, ticaret vb. sahalardaki nimetlerden yararlanarak ulaştığı bolluk, rahatlık ve güvenlik içindeki hayat tarzı, yaşama biçimi, medenilik, uygarlık: Türkler medeniyet yollarını açmış, her yere kahramanlık, temiz kan, saf ahlak, teceddüt ve ıstifa götürmüşlerdi (Ömer Seyfeddin). Bu gözlerim medeniyetlerin bıraktığını/Beş on yıl önce görür müydü böyle taş yığını (Yahya Kemal). Kadim medeniyetin eserleriyle

örtülü toprakta yeni bir nizam çiçek açtı (Ahmet Hamdi Tanpınar) (Ayverdi (2011), s. 785).

Dictionnaire Larousse/Ansiklopedik Sözlük'ün Türkçe baskısı "medeniyet"e şu anlamları vermektedir: "1. Bir toplumun maddi ve kültürel yaşamına özgü niteliklerin tümü. Uygarlık. 2. Özellikle bilim ve teknikte yüksek düzeye ulaşmış bir toplumun durumu veya niteliği. Uygarlık. 3. Medeni olma durumu. Uygarlık." (Dictionnaire (1993-1994),C.4, s. 1620).

Bu açıklamalar genel bir bilgi vermekle birlikte, kavramsal düzeyde medeniyetin kökeni, unsurları, niteliği vb gibi değişkenlerini yeterince açıklamamaktadır. Bu bakımdan medeniyet kelimesinin kökeni üzerinde kısaca da olsa durma gereği vardır.

a.Medeni Kelimesi

Medeniyete verilen anlamlara bakıldığında "medeni" kelimesinden türetildiğini görüyoruz. Buna göre medeni; "medineye, şehre mensup, şehirli, şehir halkından olan, bir memleketle ilgili olan" yanında "faziletli, terbiyeli, kibar, nazik, görgülü, uygar" niteliklerini işaret etmektedir. Bir başka ifadeyle; "1. Medeniyetin sağladığı imkanlardan yararlanan, medeniyetle ilgili, uygar, mütemeddin (kimse). 2. Şehre ait, şehir halkından olan, şehirde yaşayan, şehirli (kimse). 3. Görgülü, terbiyeli (kimse), kibar, nazik. 4. Hicretten sonra Medine'de nazil olan ayet ve sureler için kullanılır." (Aynı kaynaklara bkz.)

Arapçada "medeniye" (medeniyet), medine (site, kent) kelimesinden türetilmiştir. Medeni-bedevi (şehirli-köylü, ilkel), şehir/site sakini ve göçebe zıtlığı, Araplarda, şiveyle ilgili bir deyim olduğu kadar, halk folkloru ve tasavvurlarının gerekli bir kaynağıdır da.

Bir başka ifadeyle, medeniyet kelimesi, "müdun" köküne dayanan "medine" kelimesinden türetildiği kabul edilmekte ve "şehir" anlamına gelmektedir. Öte yandan "medeniyet " kelimesinin "yönetmek" (es-siyase) ve "malik olmak" anlamlarını içeren "deyn" (din) mastarıyla da ilişkili olduğu ileri sürülmektedir. Bu açıdan "medeni", "medeniyye" ve "medini" kelimelerinin "şehirli, şehre mensup" anlamlarına geldiği söylenmektedir.

Mütercim Asım'ın Arapça-Türkçe Kamus'unda medeniyetin "müdun" kökünden türetildiği ve şu anlamların verilebileceği belirtilmektedir: " Müdun, Kuud vezninde, yerleşmiş olmak anlamındadır. Medine adı buradan türetilmiş olup "şehre gelmek" demektir. Nitekim Mütercim Asım, Arap dilinde on altı şehir ve beldeye "medine", sadece Peygamberin şehrine mensup olanlara "bedevi" kelimesinin karşıtı anlamında olmak üzere "medeni", diğerlerinin ise "medini" olarak anıldığını bildirmektedir.

"Medine" kelimesinin ise, Peygamber kenti demek olan "Medinetü'n-Nebi" deyiminden alındığı belirtilmektedir. Gerçekten, Peygamber'in Hicret'ine kadar "Medine" kentinin adı "Yesrib" idi ve rivayete göre bizzat Peygamber tarafından bu adlandırma yapılmıştır. Bu bağlamda medeni ve medeniyet terimlerinin buradan türetilmiş olması söylenebilir, ama bunun

farklı bir anlam çağrışımına sahip olduğu da unutulmamalıdır. Buna göre "Medineli" olmanın, kentli, medeni veya uygar olmayı gerekli kıldığı kastedilmiş olmakla, en azından Müslüman kişilikler bakımından anlamı özgün bir niteliğe bürünmektedir.

Öte yandan, daha sonraları şehirlileşme ve medenileşme anlamında "temeddün" kelimesinin türetildiği görülecektir. Fakat Yunan kaynaklarından yapılan çeviriler sürecinde, kent ve kent devleti anlamına gelen "polis" kelimesi "medine"; "toplum/devlet ve devlet yönetimi" anlamına gelen "politeia" ise, "es-siyasetü'l-medeniye" biçiminde çevrilmiştir. Bundan dolayı medeni terimine bir yandan toplumsal, diğer yandan siyasal bir anlam kazandırılmıştır. Aristoteles'in "zoon-politikon" (siyasal canlı) deyimiyle işaret ettiği insanın toplumsal ve siyasal niteliğinden esinlenerek İslam düşünürleri, insanın doğası itibariyle toplumsal, yani medeni bir varlık olduğunu belirtmişlerdir (Karlığa (2016), s. 70).

Buraya kadar verilen bilgilerin ışığında özetlemek gerekirse: "Medine" kelimesi, özetle, şehir, kent, site anlamını kazanmıştır. Fakat bu adlandırma sadece genel olarak bir şehri işaret etmekle kalmayıp, aynı zamanda bir simge işlevini de üstlenmiş oluyordu. O da, İslamiyet'in kendine özgü bir medeniyet ya da uygarlık oluşumunu ifade ediyordu. Tıpkı Fransızca ve İngilizce'deki civilisation (medeniyet) deyiminin Latince civitas (site) kelimesinden türetilmiş olması gibi. Türkçe'ye de, bu anlamda yaklaşık XIX. yüzyılda girdiği sanılan medeni kelimesi yerine çoğunlukla "umran" ya da "hadari" kelimeleri kullanılmaktaydı. Medeninin karşıtı olarak bedevi, göçebe demekti, hadari ise yerleşik anlamına geliyordu. Nitekim modern Arapça'da da "civilisation" karşılığında "hadara" kelimesi kullanılmaktadır (Karlığa (ŞM 2016), s. 4-7).

b.Medeniyet Kelimesi

Anlaşıldığı kadarıyla İslam düşüncesinde, IX. yüzyıldan itibaren "**civitas**" karşılığı olarak medeniyet terimi ve türevleri kullanıldığı söylenebilir. Nitekim Farabi (871-950), Platon'un *Devlet*'i üzerine kısa bir şerhi yanında, ayrı başlıklar altında üç de eser yazmıştır. "*el-Medinetü'l-Fadıla*"da erdemli kent, onu izleyen erdemli toplum ve sonra erdemli devlet konuları incelenmektedir. Kent ve devlet yönetimi üzerine görüşlerini kısa bölümler halinde "*Fusülü'l-Medeni*"de tekrar ele alır. Üçüncü eseri olan "*es-Siyasetü'l-Medeniyye*"de ise devlet, bir anlamda uygarlık olgusunu metafizik bakımdan temellendirmeye çalışır. (Karlığa (2016), s. 70-71).

Bir başka İslam düşünürü, İbn Haldun, medeniyet kelimesini "*bedeviyet*" karşıtı olarak kullanmıştır. Fakat "**civilisation**" karşılığı olan medeniyet terimini "*el-hadara*" kelimesiyle ifade etmiştir. Öte yandan "*kentlilik*" (**civility**)'i "*el-umran*", kentlileşmeyi (**urbanity)** de "*et-temeddün*" şeklinde kullanmıştır. Nitekim Arap dünyası, başlangıçta "**civilisation**"'u medeniyet kelimesiyle karşılarken, XX. yüzyılın ikinci çeyreğinde, birtakım nedenlerle, İbn Haldun'un etkisiyle olmalı, "*hadara*" terimini kullanmaya yönelmiştir.

Ancak Kuzey Afrika ülkeleri genel olarak medeniyet terimini kullanmayı sürdürmektedir.

2.Medeniyet Kavramı

Kuruluş döneminde, İslam düşüncesindeki medeniyet anlayışı Osmanlıda benimsenmekle birlikte, XVII. yüzyıldan itibaren yaklaşım farklılıklarının belirmeye başladığı söylenebilir. Mesela dönemin önde gelen bilim adamı Taşköprülüzade; "insan türünün, sınıf ve millet...birey ve kişi olarak" doğa bakımından medeni olduklarından, yaratılışları gereği, yararlarına olanı elde etmek, zararlarına olan şeylerden kaçınmak durumunda bulunduklarını, bunun sonucunun da çatışma ve savaş olacağını belirtir. İşte bu durum medenileşme ve toplu halde yaşama, kentler kurma ve çevreyi bayındır etme ilkesine aykırı düşeceğinden, dolayısıyla "*ilahi irade*" tüm kişileri kapsayan kurallar ve yasalar konulmasını zorunlu bulmuştur. Bu yasalar belli kişilere özgü olup diğerlerine olmayacak; ya da bir topluluğu kapsayıp diğerini dışlayacak şekilde değil, tüm toplulukları ve milletleri aynı derecede, birlikte, dengeli ve eşit olarak görmek durumundadır. Denebilir ki Taşköprülüzade'nin yaklaşımı, çağdaş medeniyet anlayışına oldukça yakındır. Onu izleyen Kınalızade Ali Efendi, medeniyet kelimesi yerine "*temeddün*" (medenileşme) kelimesini tercih eder ve "değişik grupların ve farklı milletlerin genel toplumsal yapılarının birbirleriyle uzlaşıp düzenli olması hali" şeklinde tanımlar. Bu tanımıyla Osmanlı toplum modelini göz önünde tutmuş olmaktadır, denebilir.

3.Medeniyet Kavramının Dönüşümü

a.Siyasal Bakımdan:

XIX. yüzyıla kadar "*medeniyet", "temeddün*" ve "*mütemeddin*" kelimeleri hayatın akışı içinde yer almayı sürdürmekle birlikte, Batı'da ortaya çıkmakta olan "**civilisation**" teriminin karşılığı olmak üzere "*medeniyet*" kelimesi de kullanılmaya başlanacaktır. Cezayir'in Fransızlar tarafından işgali ve Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın isyanıyla ilgili olarak, o zamanlarda Paris Orta Elçilik görevinde bulunan Mustafa Reşit Paşa, Sultan II. Mahmut'a gönderdiği bir mektupta "**civilisation**" kelimesinin önem ve gereğini vurgular. Böylece medeniyet gereklerinden söz ederek devletin birtakım sorunlarının çözümleneceği görüşünü ortaya atar. Bu aynı zamanda Avrupa'nın Osmanlıyı hasım olarak gören tavrının değişmesini de sağlayabilecektir. Böylece "**civilisation**" kelimesi karşılığında medeniyet kelimesi siyasi literatüre girer. Giderek yaygın bir şekilde kullanılmaya başlayan bu terimi dönemin bilgini Şemseddin Sami; "bilim, sanat, fen ve teknoloji ile ticaretin ürünlerinden tam anlamıyla yararlanarak güzel bir durumda refah ve düzen içerisinde yaşamak" olarak açıklar (Karlığa (2016), s. 74; Şemseddin Sami (1989), "*medeniyet*" maddesi).

b.Hayat Tarzı Bakımından:

Yusuf Akçura (1987) "*Üç Tarz-ı Siyaset*" adlı eserinde medeniyeti en geniş anlamında "**hayat tarzı**" olarak tanımlar. Ona göre, "*medeniye*t" (c**ivilisation**) demek, "**tarz-ı hayat**" demektir. Ancak "**hayat**" kavramı en

geniş ve kapsamlı bir anlamda düşünülmelidir. Bu bağlamda medeniyet, düşünce ve araştırma tarzından başlayarak giyim-kuşama kadar hayatın tüm tecellilerini kapsar.

c. Düşünsel Bakımdan:Kültür-Medeniyet İlişkisi: Ziya Gökalp:

Ziya Gökalp ise, medeniyet ile "**hars"** olarak nitelendirdiği kültürü farklı bir şekilde irdeleyecektir. Ona göre, kültür ile medeniyet arasında hem birleşme noktası, hem de ayrılık noktaları bulunmaktadır. Kültür ile medeniyet arasındaki birleşme ya da ortak nokta, ikisinin de bütün toplumsal hayatları içine almasıdır. Toplumsal hayatlar şunlardır: Dini hayat, ahlaki hayat, hukuki hayat, akli (muakalevi) hayat, estetik (bedii) hayat, iktisadi, teknolojik ve dilsel (lisani) hayat. Bu sekiz türlü toplumsal hayat ya da düşüncelerin toplamına kültür adı verilebileceği gibi medeniyet de denilebilir. Kültür ile medeniyet arasında birleşme ve benzerlik noktası budur.

Ancak kültür ile medeniyet arasında ayrılıklar ya da farklar da vardır.

Öncelikle kültür milli olduğu halde, medeniyet uluslararasıdır. Kültür, sadece bir ulusun, dini, ahlaki, hukuki, akli, estetik, iktisadi ve fenni hayatlarının uyumlu bir bileşimidir. Medeniyet ise, aynı medeniyet (mamure) dairesine giren birçok milletlerin toplumsal hayatlarının ortak toplamıdır. Mesela Avrupa ve Amerika medeniyet dairesinde bütün Avrupalı uluslar arasında ortak bir Batı Medeniyeti vardır. Bu medeniyetin içinde biri birinden ayrı ve bağımsız olmak üzere bir İngiliz, bir Fransız kültürü, bir Alman kültürü vb. mevcuttur.

İkinci olarak, medeniyet, yöntem aracılığıyla ve bireysel iradelerle meydana gelen toplumsal olayların toplamıdır. Sözgelimi dine dair bilgiler ve bilimler yöntem ve iradeyle vücuda geldiği gibi, ahlaka, hukuka, güzel sanatlara, iktisada, aklın işlevlerine, dile ve fenlere dair bilgiler ve kuramlar da hep bireyler tarafından yöntem ve iradeyle vücuda getirilmişlerdir. Dolayısıyla, aynı medeniyet dairesi içinde bulunan tüm bu kavramların, bilgilerin ve bilimlerin toplamı medeniyet denilen şeyi oluştururlar.

"**Hars**"a, yani **milli kültüre** dahil olan şeyler ise, yöntem ile, bireylerin iradesiyle oluşmamışlardır, yani yapay değildirler. Bitkilerin, hayvanların canlı hayatı nasıl kendiliğinden ve doğal bir surette gelişiyorsa, milli kültüre dahil olan şeylerin oluşumu ve gelişimi de tıpkı öyledir. Dil bu konuda tipik bir örnek olarak ele alınıp irdelenebilir.

Kısaca, milli kültür ile medeniyeti birbirinden ayıran, milli kültürün özellikle duygulardan, medeniyetin özellikle bilgilerden mürekkep olmasıdır. İnsanda, duygular yönteme ve iradeye bağlı değildir. Bir millet, başka bir milletin dini, ahlaki ve estetik duygularını, yaşantılarını taklit edemez. Bu bağlamda, bir kültürü meydana getiren çeşitli toplumsal hayatlar arasında içten bir bağlılık, deruni bir ahenk vardır. Sözgelimi Türkün dili nasıl sadeyse, din, ahlak, güzellik, siyaset, iktisat, aile hayatları

da hep sade ve içtendir. Ancak, milli kültürün unsurları arasındaki bu uyuma bakıp da, medeniyetin de uyumlu unsurlardan meydana geldiği sanılmamalıdır (Gökalp (1976), s. 25, 26, 34 vd.; Gökalp (1970), s. 30-31 vd., 39, 41 vd).

Özetle, medeniyet milletten millete aktarılabilir, ama kültür aktarılamaz. Aynı şekilde medeniyet değiştirilebilirken, kültür değiştirilemez. Medeniyet ilkeleri, değerleri akıl aracılığıyla, kültür ise sezgi ve ilham yoluyla yayılır.

d.İlerlemeci ve Pozitivist Yaklaşım Bakımından:

Cumhuriyet döneminde en geniş ve kapsamlı felsefi sözlüklerden biri olan Mustafa Namık Çankı "*Büyük Felsefe Lügati*" adlı eserinde medeniyeti, bir anlamda, ilerlemeci ve pozitivist temelde ele alır. Ona göre medeniyet, aktarılabilir mahiyette olarak, dini, ahlaki, sanatsal, teknik veya bilimsel bir uzmanlık arzeden geniş bir toplumun veya birbiriyle ilişkide bulunan çeşitli toplumların tüm bireyleri arasında ortak toplumsal olayların toplamıdır. "*Medeniyet alanı", "medeniyet düzeyi", "medeniyet dilleri*"nden söz edilebileceği gibi "*medeni milletler*"den de söz edilebilir. Bununla kastedilen şey ise; belli ve ortak ruhlardan ziyade, bilimlerinin ve tekniklerinin üstünlüğü gibi toplumsal kurumlarının akli niteliğiyle de ilkel ve bedevi toplulukların karşıtı bulunur. Ayrıca birbirleriyle az çok ilişkide bulunan, iktisadi, zihinsel, ahlaki yetenekler çıkaran bireylerin bulunduğu yerel medeniyetten de söz edilir (Çankı, (1954), s. 375; Karlığa (2016), s. 74).

e.Maddi ve Manevi Boyutu Bakımından:

Bu etimolojik bilginin ışığında, bir "*medine*"nin, yani sitenin herhangi bir sakininin medeni olduğunu, buna karşılık, fikri, ahlaki ve manevi seviyesi ne olursa olsun kıra bağlı bir köylünün "*medeni*" olmadığını söyleyebileceğiz. Fakat bu çok basit bir akıl yürütme olacaktır. Gerçekten, medeniyetin maddi yönleri şehirlerde meydana gelir, ama fabrikalar, çok katlı modern binalar, saraylar, güzel iş yerleri, tiyatrolar, dans yerleri, incelik, lüks, konfor, yaşama sanatındaki nezaket, kibar tavırlar gerçek medeniyetin "şekli" olan dış kısmını temsil ederler. Buna göre, daha fazla maddi zenginliklere sahip olmalarından dolayı bazı ülkelerin diğerlerinden daha "medeni" olduklarını kabul etmek doğru olacak mıdır?

Medeniyetin kendine özgü bir iç hayatı, bir ruhu vardır. Medenileşmek siyasi bir toplum hayatı içinde yerini almak, kendini maddi olduğu kadar ahlaki, hukuki ve entelektüel işlerde devamlı atılım yapmaya yetenekli kılmak ve benzerleriyle bir arada yaşamaya elverişli bir duruma getirmek için örf ve adetlerini inceltmek midir? (Lahbabi (1980), s. 24-25).

Günümüzde "*medeniyet*" ve "*medeni*"yanında "*uygarlık*" ve "*uygar*" kelimeleri kullanılmaktadır. "*Uygar*" kelimesinin nasıl türetildiği konusunda belirsizlik olduğunu ileri sürenlere karşı bazı dilciler, kelimenin, ilk yerleşik medeniyeti/uygarlığı kuran Uygur Türkleri'nin adından gelmiş olabileceğini söylemektedirler. Ancak u>a değişikliği açıklanamamaktadır.

Bununla birlikte medeniyet ve medeni vb kelimelerin yanında uygarlık, uygar ve türevlerini, eşanlam taşıdıkları düşüncesiyle birlikte kullanacağız.

II. BATI DÜŞÜNCESİNDE ORTAYA ÇIKIŞI

1.Genel Olarak:

Rousseau'nun sosyal halin bozulması hakkındaki tezini reddettiği bir yerde, Volney medeniyeti insanların bir site içinde bir araya gelmeleri olarak tanımlar: "Medeniyet şahısları ve mülkiyetleri koruyucu ve himaye edici sosyal bir halden başka bir şey değildir."[1] Buna karşılık; "Medeniyet deyiminin...müphem bir manası vardır ve onun iyi bir tarifini yapmak oldukça güçtür." (Domenach (1956), s. 173. Nakleden Lahbabi(1980), s.24).

Bu terim sık sık kullanılmaya başlandıktan bu yana, onun hakkında yapılan tanımlardan hiç biri üzerinde mutabakat sağlanamamıştır. *Academie'*nin Sözlüğü ilk defa bu terimi ancak 1798 baskısına almıştır. Bununla birlikte, medeniyet kelimesi 1756'da *Ami de l'homme'*da Mirabeau tarafından icat edilmişe benzemektedir (Dubreuil (1953), s. x. Nakleden: Lahbabi (1980), s. 27).

XVIII. yüzyılda bu kelime iki anlamda kullanılmaktaydı:

a.En yüksek derecede kültürleştikleri yargısına varılan Avrupa ülkelerine özgü ortak karakterlerin bütünü;

b.Medenileşme eylemi (action). Bu iki anlam sanayi kapitalizminin kahramanlık çağına ve modern Avrupa emperyalizminin hazırlanışına tekabül eder. Maxime Leroya göre, (Lahbabi(1980), s.27. Biraz aşağıda Braudel'in farklı bir çıkarımda bulunduğu görülecektir) Charles Ballot büyük modern sanayinin doğuşunu 1780 yılları olarak saptamaktadır. Leroy not olarak şunu ekler: "Louis XIV'ten itibaren büyük sanayi-öncesi bir sanayi vardır ki tarihini L. Germain-Martin yazmıştır." Burada "*medeniyet"* (**civilisation**), "medenileştiren şeyin hali, yani sanayiye ait sanatların, dinin, güzel sanatların ve ilimlerin karşılıklı etkisinden ortaya çıkan örf ve adetlerin ve görüşlerin (opinions) tümüdür." (C.I, s. 632; Nakleden:Lahbabi(1980), 28, dn).

2.Tarihi Süreç Bakımından

"Keşke mümkün olsaydı da, bir doğru parçasını, bir üçgeni, kimyasal bir cismi tanımladığımız gibi, uygarlık/medeniyet kelimesini de açık ve basit bir şekilde tanımlayabilseydik."

İnsan bilimlerinin kelime dağarcığı kesin tanımlara hiç izin vermemektedir. Bu terimlerin hepsi de, belirsiz ve oluş halinde değildir, ama çoğu ebediyen geçerli olarak saptanmış olmanın uzağında, bir yazardan diğerine değişmekte ve hep evrilmektedir. Lévy Strauss, "Kelimeler, her birimizin, niyetlerini açıklama koşuluyla, istediği şekilde kullanmakta özgür olduğu aletlerdir" demektedir. Bunun anlamı, insan bilimleri alanında

(felsefede olduğu gibi) en basit kelimelerin bile, onları harekete geçiren ve kullanan düşünceyi izleyerek, çoğu zaman ve zorunlu olarak değiştikleridir.

Uygarlık kelimesi-yeni bir kelimedir-, Fransa'da XVIII. yüzyılda, geç bir tarihte ve kaçamak bir şekilde belirmiştir (Braudel (2006), s.31). Uygarlık/medeniyet (**civilisation***)* kelimesi, uzun zamandan beri var olan ve XVI. yüzyılda kullanılmakta olan uygar/medeni (**civilisé**), uygarlaştırmak (**civiliser**) kelimelerinden hareketle yaratılmıştır. Gerçi **civil** (sivil, mülki), **civilité** (nezaket, zarafet) ve **civilisé** (medeni) kelimeleri daha önce Montaigne tarafından kullanılmıştır. "Sadece her memleket değil, fakat her sitenin kendine özgü nezaketi **(civilité**) vardır." (Montaigne, **Les Essais**, T.1, ch. xiii. Nakleden: Lahbabi(1980), s.29)

Uygarlık, 1732'de henüz bir hukuk usulü terimidir ve bir ceza hukuku davasını, medeni (**civil**) hukuk davası haline getiren adli bir işlem veya kararı işaret etmektedir. "Uygar duruma geçiş" anlamındaki ifade, A. Dauzat'nın *Dictionnaire etymologie*'sine göre de **civilisation** terimi, daha sonraları, o sıralarda evrensel tarih üzerine bir kitap hazırlamakta olan (ama bunu kendisi yayınlayamayacaktır) Turgot'nun kaleminden 1752'de çıkmıştır. Buna karşılık Lucien Febvre (1930) bu yeni kelimeyi ilk icat edenin Turgot olduğu iddiasını daha önce reddetmiş (Febvre(1930), s.5) ve şöyle yazmak zorunda kalmıştı: "Bana gelince, ben 1766 yılından önce basılmış hiçbir Fransızca metinde **civilisation** kelimesinin kullanılışına rastlamadım." (Febvre(1930), s.4; Lahbabi(1980), s.29)

Kelimenin basılı bir metne resmen girişi, herhalde aynı adı taşıyan devrimci katibin babası Mirabeau'nun, *Nüfus İncelemesi*(1756) adlı kitabının yayınlanmasıyla olmuştur. Burada "*uygarlığın çarkları*" ve hatta "*sahte bir uygarlığın lüksü*" söz konusu edilmiştir (Braudel (2006), s. 32). Voltaire'in "*Adetler Üzerine Deneme ve Ulusların Zihniyeti*"(1756) adlı eserinde, genel uygarlık tarihinin bir ilk taslağını veren ve kavramı ilk tasarlayan kişi olmasına rağmen (J.Huizinga) bu kullanışlı uygarlık kelimesini kullanmadığı belirtilmelidir..

Littré'nin "**civilisation**" hakında yaptığı tanıma atıfta bulunulursa, şu sonuca varmak gerekir. Bütün milletler bir dine, (süse değgin ve esnaflarla ilgili) sanatlara ve (en azından ampirik) bir ilme, (sözlü) bir edebiyata (ve folklora) sahip oldukları andan itibaren, bu milletlerin hepsi de "medeni"dirler (Lahbabi(1980), s.28). Zaten insanlık tarihinde, yerleşik siteler hayatı anormal ve arıziyi temsil eder. Belli başlı ilk hayat tarzı daima göç (**migration**), yani insanların maddi yüklerini olduğu kadar tanrılarını, mevsimlik bayramlarını, folklorunu, tekniğini vb. kendileriyle birlikte taşıdıkları uzun süreli yer değiştirmeler olmuştur. M. İgnace Meyerson, göçler olayı hakkındaki bir eserle ilgili okuma notunda; "yeryüzünde insan hareketlerinin, yani ardı arası kesilmeyen, tarih-öncesinde ve tarih başlangıcındaki, tarihi, eski, yeni ve muasır göçlerin" çok yaygın oluşundan dolayı hayretler içinde kaldığını söylemekte haklıdır. "İnsan ve ortam

arasında mükemmel bir dengeyi sağlayan hareketsizlik ancak nihai bir haldir; gerçeklik sadece hareketliliğin görünüşlerini ve mertebelerini tanır." (Lahbab (1980), s. 29; Meyerson, M.İ.(1956), s. 228).

"**Civilisation**" (Medeniyet) **civitas** (site ve vatandaşlık) kökünden türüyorsa da; site, ortak hayati menfaatlere sahip olan ve güvenliklerini olduğu kadar özgürlüklerini de, yani varolma haklarını birlikte savunan insanların bir araya gelmeleri sonucunda ortaya çıktığına göre, öte yandan, aslı itibariyle "**coetus**", yani "**reunio hominem**"den gelmiyor mu?

Bu açıklamalar, "**civilisation**" kelimesinin ne kadar izafi, esnek, açıklıktan yoksun olduğunu, hem işaretlerle (signes) işaret-edilen (signifié), hem de görünüşlerle gerçeklik arasında nasıl kolayca karışıklığa meydan verdiğini göstermektedir.(Lahbabi(1980), s. 29).

Bu bakımdan medeniyet bazen maddi zenginlikler, sitelerdeki refahın görünüşte alametleri olarak görülmekte, bazen de soyut belli bir kültürün, kuramsal güzel terkiplerin müteradifi olarak kabul edilmektedir. Birinci tipe örnek "Amerikan uygarlığı"dır. Bu uygarlık, inanılmaz maddi refahına rağmen, ciddi bir çelişkiyi çözümleyememiştir. Sözgelimi ABD nüfusunun beşte biri, belki daha fazlası, feci bir sefalet hayatı yaşamaktadır. Genel Sağlık Sigortası çarpıcı bir örnektir. Seçkin vatandaşlar halkasını ilgilendiren ikinci tip, ancak sınırlandırılmış bir uygarlık, evrensel olmayan, evrensel olma yeteneğine de sahip bulunmayan, bir ayrıcalıklar uygarlığı oluşturmaktadır. Bu her iki anlamda da uygarlık, çoğunlukla sosyal mirasın en değerli ve en soylu üstün formlarıyla, aşağı yukarı rahiplere özgü manevi ve kuramsal faaliyetlerin bütünüyle sınırlanan Almanca "**Kultur**" kavramını hatırlatmaktadır (Lahbabi (1980), s. 30).

3.Kültür ile İlişkisi Bakımından:

Almanlar, medeniyeti, **Kultur** olarak adlandırırken, maddi ilerleme olarak anlaşılan medeniyetten ayırt etmeye çalışmış olmalılar. Böylece ahlak eksenli olmayan ama ahlaki olanla yan yana varolan, tarihi bir anlam, gelişim süreci yüklenen ve daha uygun olarak bilinen bir medeniyet fikri geliştirme kaygısına dayanıyor. Fakat medeniyet tarihindeki hiçbir şey bu çeşit çabaları doğrulamıyor. Bugüne kadar yaygın olarak kullanımı itibariyle medeniyet kavramı, insanın en yüksek örgütlenme düzeyine ve en gelişkin ahlak normlarına ulaşması olarak tanımlanan Alman **Kultur** kavramıyla aynı anlama gelir. Bazı diller medeniyet, bazıları da kültür kavramını kullanmaktadır. Almanlar Kültür, Fransızlar medeniyet kavramını kullanırlar. Ancak iki kavram arasındaki farklılık ne filolojik, ne de tarihi olarak onaylanan, doğrulanan ve benimsenen bir farklılık değildir. Belki de "ahlak eksenli kültür" veya "ahlak eksenli olmayan kültür"den ya da "ahlak eksenli medeniyet"ten veya "ahlak eksenli olmayan medeniyet"ten söz etmek daha anlaşılır olabilir (Schweitzer (2011), s. 98).

Latince "**cultus**" veya "**cultura**", toprağın sürülüp işlenmesi, ürün vermeğe hazır hale getirilmesi demektir. Anlam genişlemesiyle "**cultura**", toplum varlığı olarak kişinin, toplumsal-eğitim, öğretim-yoldan kendisi ile

toplum çevresini öğrenip anlaması, doğal ortamını da işleyip yaşanabilir duruma sokması biçiminde anlaşılmıştır. Toplum varlığı kişi, kendini öncelikle içerisinde doğduğu toplum ile onu çevreleyen doğa şartlarına uydurmağa, uyarlamağa uğraşmıştır. Bunun mümkün görülmediği nadir tarihi anlarda, çoğunlukla, bunalım dönemlerinde, kişiler, güçleri yettiğince toplumsal veya doğal ortamlarını değiştirmeğe girişmişlerdir. Demek ki insan iki dünyalı bir varlıktır. Bu dünyalardan birini hammadde ya da malzeme durumunda karşısında buluverirken; öbürünü, karşılaştığı malzemeyi işlemek suretiyle imal ve inşa eder. Malzemenin işlenme doğrultusu baştan kesinlikle belli değildir. Bunu kişi, ihtiyaçları yönünde dehasının ortaya koyduğu reçeteler (İng. *Recipe*) ile şablonlara (İng. *Template*) uygun tarzda becerir (*to perform*), başarır. Buldukları malzemeyi maddi, manevi ihtiyaçları doğrultusunda işleyerek kültürü meydana getiren bireyler, gerek aralarında gerekse kendilerinden önceki ve sonraki nesillerle kurdukları iletişim bağlarının ana taşıyıcısı dildir (Duralı (2010), s. 31).

Kültürün kurucu unsuru insan bireyini belirleyen iki temel etken vardır: Bunlardan birincisi, canlıyı beşer kılan fizik-biyotik şartlar:'Beşerleşme' (**hominisation**); ikincisiyse, beşeri insanlaştıran kültürel-toplumsal etkenlerdir: 'İnsanlaşma' (**humanisation**). Fizik-biyotik şartlardan fizik olanlar, cansız (*inorganique);* biyotik (dirimsel) olanlarsa, canlı niteliklerini taşırlar. Canlı *(organique*) nitelikli etkenlerin temelinde genetik yapılar yer alır. Genetik temel yapısıyla canlı, tarihliliğin "ön-names"i gibi görülebilir. Ne var ki tarihlilik, esasında, beşerin insan cihetini belirleyen etkendir.

Toplum hayatının temelindeyse, **'inanç'**lar bulunur. İnançların iki kaynağı vardır: Biri, belli zaman diliminde belirli bir mekanda yaşayan, başka deyişle, ömür süren insanlar, birtakım olaylarla karşılaşmak durumundadırlar. Bu karşılaştıkları olayları belli anlamlandırma çerçevelerinde değerlendirirler. Buradan da kişisel tecrübeler doğar. Kişisel tecrübeler hevengi yaşantıyı verir. Kişiyi kendisini başkalarında ayıracak özellikleri-kişilik- verecek ölçüde huy edindiği yaşantı verilerine "**adet"** diyoruz. Kişisel yaşantıların, başkalarını da etkilemek suretiyle yayılarak topluma malolmalarıyla da, görenekleşirler

Toplum, öncelikle **görenekler** doğrultusunda yaşar. Toplum temelinde itibar kazanan kimi yaşantılar, meşru ömür sürmenin numunesi olarak kabul görürler. İşte benimsenmiş yaşantıların, öncelikle görerek taklidinden ise görenekler oluşur. Ağızdan kulağa, özellikle de görme yoluyla nesilden nesle aktarılagelen görenekler, **gelenekleşirler**. Görenekler, şu halde, toplumu meydana getiren bireyleri yatay düzlemde birbirleriyle irtibatlandırırken, gelenekler, nesilleri dikey çizgide birbirlerine bağlarlar. Her iki boyutta iletilenlerse, **değerlerdir.** Yani, değerleri üreten göreneklerdir. Onların arkasında yaşantılar ile tecrübeler bulunur. Tecrübelerse, belli bir zihin çerçevesinde yorumlayıp değerlendirdiğimiz olaylardan çıkıp gelirler. İşte bu zihin çerçeveleri insana özgü olaylar olan inançlardır. Onları doğumdan itibaren yakın ve uzak toplum çevrelerinden ediniriz. Şu var ki toplum, başlıbaşına varolan bir varlık birimi olmadığına,

tek tek bireylerin gerek varoluşları gerekse görevleri bakımından biraraya gelişleriyle ortaya çıktığına göre, inançların da, toplumun kurucu unsurları olan bireylerden neşet etmiş olmaları doğaldır.

Kültürün değerler örgüsü, '**doğaüstü**' kaynaktan kaynaklanan **ahlak**tır. Buysa iki doğrultuda gelişir: Bunlardan birincisi yatay durumdadır. Öbürüyse, dikey boyut, uzak ile yakın geçmişten şimdiye kadar derlenegelmiş tüm edimleri temsil edip '**gelenek'** adıyla anılır. Her kişi, belirli bir gelenekler dokusunun içerisine doğar. Kişinin mensup olduğu temel topluluğun-aile, kabile, aşiret-yer aldığı itikadi camiaya, siyasi-iktisadi duruma-sınıf, meslek öbeği-, iklim şartlarına, yeme-içme biçimleri ile zevklerine göre, gelenekler, belli birtakım alışkanlıklar ile tavır alma tarzlarında tecelli eder. Kişi çocukluğundan itibaren bunları işiterek, özellikle de görerek edinir; sonuçta bunlarla benliğini oluşturur, onları benimser. Nesilden nesle aktarılagelen geleneklerin yaşanılan zamanda hayata geçirilmesi durumuna görenek denilmişti. Sonraki nesillere devredilecek değerde, güçte ve geçerlilikteki görenekler, gelenekler zincirine yeni halkalar olarak katılırlar. Yaşarlığını kanıtlamış bu çeşit görenekler **"örf**" diye nitelenirler. He görenekleşen gelenek, az yahut çok değişikliğe uğrar. Bazıları unutulur, bazıları geçerliliğini sürdürür.

Belli ölçüde değer örgülerini kuşatan, sınırlandıran toprak parçasına-yurt-yerleşen toplumlar, başta tarım olmak üzere, üretime geçtiler. Böylece, iktisat denilen olayı yürürlüğe koydular. En üst teşkilatlanma seviyesini temsil eden devlet kurma becerisini (performance) gösterebilmiş bu toplumların, "kültürler-üstü-kültür" şeklinde nitelenebilecek yapılanması "*medeniyet*" (medine:Devlet, kent) terimiyle anılır. Geçmişte en eski dönemlerden bu yana istisnasız topluluk ile toplumların tamamı, kültüre sahip olmalarına karşılık, bütün kültür toplulukları, medeniyet kurmuş değildir. Böyle bir anlam verilen kültür maddi faaliyetleri dışta bırakır, yani beşeri hayatın yapay bir yükselişi olarak kalır. Buysa kültür ve medeniyetten uzaklaştırır. Oysa uygarlık ve insanlığın bütünü arasında sıkı bağlar ve kültürün şahıs kavramıyla ilişkileri ihmal edilemez. "Kültürün insanların sosyal ve siyasi hayatının örgütlendirilmesiyle ilişkili göründüğü" (Gardet (1957), s. 4; Lahbabi (1980), s. 31) düşüncesi temelinde kültür ve uygarlık arasındaki karşıtlığı ikiye ayırma reddedilmelidir. Bu iki olgu birbirini yardıma çağırsa ve birbirini tamamlasa da, yine de farklı kalmaktadırlar. Buna karşılık, L. Gardet, medeniyetin kültür gibi milli olabileceğini kabul eder görünürken, Lahbabi, medeniyetin birçok beşeri grubun değişik kültürlerinin bütününü kuşattığını savunur. Kültür ve medeniyet sürekli biçimde birbiri içine girerek, insan cinsine, diğer hayvanlar üzerinde üstünlük ve doğa olayları üzerinde hakimiyet kurarlar. Öyle ki ahlaki ve maddi gelişmesi içinde uygarlık, insanlığın; yani etkisi altında kalınan ve yapılan veya kendi kendini yapan tarih olarak, yani yaşanan geçmiş ve gerçekleştirilen çalışma olarak telakki edilen insanlığın genel tarihine bağlıdır (Lahbabi (1980), s.31).

"Tabiat içinde bir tabiat oluşumuzdan dolayı, insan realitesi iki yönlüdür. Bundan dolayı kültürler de ikili bir istikamete yönelirler: insanın tanınması ve ortak bir ideale göre yeni bir insan tipi yoğurmak için kainatın tanınması."

Çağımızda doğa bilimleri, beşeri bilimlere tercih edilmektedir. Dolayısıyla uygarlık tekniği hayatımızın insani cepheleri üzerine galip kılma eğilimindedir. "Bu uygarlık, gayesi olan insanı, netice itibariyle insanın bağımsızlığa kavuşması ve kendi refahı doğrultusunda basit vasıtalar olarak kalmaktan öteye geçemeyecek olan şeylerin egemenliği altına koyma yolundadır."

"Her milletin kendisine ait öz kültürü bile cemiyetler kanalıyla mecburen insani kültürler bütünü içinde yer almıştır. Milli kültürlerin tekamülü onların hayat gücüne ve birbirlerini etkilemelerine bağlıdır. Öyle ki nasıl bir fert yahut bir millet için, milli kültür onların varlığının temel-kaidesi ise, aynı şekilde her ana kültür bunların her birinin zaruri bağlamını teşkil eden diğer kültürler kümesi içine girer ki buna medeniyet adı verilir."

Milli kültürlerin hepsi, onları birbirinden ayıran farklar ne olursa olsun, aynı gayeye yönelmişlerdir. İnsanları, onlara mümkün olan en iyi şekilde yükselme imkanı verecek, en hakiki vasfıyla onlara bir şahsiyet kazandıracak ve Descartes'in deyişiyle, onları "tabiatın sahibi ve hakimi" kılacak-bedeni, fikri ve manevi-en emin istidatlarla teçhiz etmek. Öyle ki, milli kültür bir millet tarafından kendi tarihi boyunca, tasavvur edilmiş veya tatbikat sahasına konulmuş maddi, fikri ve manevi hayat formlarının ve değerlerinin tümü olarak tarif edilebilir (Lahbabi (1980), s.9, 12,15).

Kısaca, medeniyetin tek ve kültürlerin sayısız olduğu kabul edildiği takdirde; kültürlerin, *karşılıklı-bağımlılığın* (**interdépandance**) aynı anda dağılma ve kaynaşmayı davet ettiği ve bazen-görünüşte daha az zengin-kültürlerin diğerlerine nazaran daha çok ilerlemeye maya işlevi gördüğü bir diyalektik içinde, uygarlığı meydana getirdiği gözlenebilir. Bu yüzden, uygarlığın anlamını, Fourier ekolünde olduğu gibi, "halihazırda Avrupa milletlerinin bulunduğu sosyal hayatın özel bir devresiyle sınırlandırmak" (Littré, C.1, s. 632) ya da onu münhasıran siteler içinde mevzileştirmek temellendirilmemiş bir iddia olarak kalmaktadır. Uygarlık, dünyada çalışma yoluyla gerçekleştirilen fikirlerden ibarettir. O zaman, fikirler sınır tanımazlar ve Marx'ın dediği gibi, tarihleri yoktur, ancak insanları tarihi vardır. Bir fikir, bir grubun entelektüel çabası içine girdiği andan itibaren faal bir güç haline dönüşür ve grup başka gruplara doğru gerilimiyle belirlenir. Eğer mistik hayatın gerçekliği toplumun kültürel yönleri arasında sayılmaksızın tanınıyorsa, bu aslında kendinden geçmenin (extase) beşeri grupların sürekli görevlerine kesinlikle uygun gelmediği, asla belli bir dönemde herhangi bir milletin "kültürlü" insan tipi simasını vermediği içindir: mistik, yani münzevi keşiş, Bergson'un azizi ve kahramanı gibi nadir örneklerdendir. Kültür mistisizme doğru adım attığı andan itibaren toplum-dışı (a-social) olur. "Vicdan yöneticileri olan Plotin ve daha sonra Gazali,

ister Bréhier'nin deyimiyle (**Eneades** baskısındaki **Giriş,** s.xıı) "manastır haline gelen Platoncu sitede" olsun, ister aklın kudretsizliğinin övüldüğü, maddi ve içtimai hayatın mahkum edildiği (krş. Gazali, **al-Munkız min al-Dala**l ve **Tefahüt al- Falasife**. Gazali, birinci kitapta geçirdiği ruh bunalımını anlatır. Bu eser, geçen yüzyılda, **"Preservatif de l'erreur**" adıyla iki defa, Schmoeldere ve Barbier de Meyard tarafından Fransızcaya çevrilmiştir. İkincisi İbranice bir çevirisi sayesinde, Ortaçağdan beri Hıristiyan Batı'da tanınan bir eserdir. Lahbabi(1980), s. 32, dn) sufi zaviyelerinde olsun, dünyadan kaçışı, murakabeyi ve batıni kurtuluşu tavsiye ediyorlardı (Lahbabi (1980), s. 32-33).

Uygarlık yeni anlam içinde, kabaca barbarlıkla zıtlaşmaktadır. Bir yandan uygar halklar, diğer yanda vahşi, ilkel veya barbar halklar vardır. XVIII. yüzyıl insanlarının belli bir kesiminin çok tuttuğu "iyi vahşiler" bile uygar kişiler değillerdir. XV. Louis saltanatının sonlarındaki Fransız toplumunun, bu yeni uygarlık kelimesinde kendi portresini memnuniyetle gördüğünden hiçbir kuşku yoktur. Zaten bu portre, bizi uzaktan hala cezbetmektedir. Kelime her halükarda ortaya çıkmıştır, çünkü ona ihtiyaç duyulmaktaydı. O zamana kadar var olan **poli, police, civil, civilisé** (iyi davranış kurallarına sahip olanlara uygulanan kelimeler) gibi kelimeler, hiçbir ada tekabül etmiyorlardı. **Police** kelimesi, daha çok toplumsal düzen anlamı taşımaktaydı, bu da onu, Furetier'in *Evrensel Sözlük*'ünde (1690), "Ahlakta mecazi olarak kullanılır ve uygar anlamına gelir. Adetleri uygarlaştırmak, kibarlaştırmak, uygar ve toplumsal kılmak. Genç bir erkeği kadınlarla sohbet etmekten daha fazla uygarlaştıran ve kibarlaştıran bir şey yoktur" diye tanımladığı kibar, terbiyeli sıfatından bir miktar uzaklaştırmaktaydı (Braudel (2006), s. 32).

Fransa'da yola çıkan uygarlık kelimesi, çabucak Avrupa turu yapar. Kültür kelimesi ona eşlik eder.

Uygarlık, İngiltere'de 1722'den itibaren, ama herhalde daha erken ve **civilization** biçiminde yazılmak üzere, eski tarihlerden beri yerleşik olan **civility** kelimesine üste gelmiştir. Almanya'da **zivilisation**, eski **bildeung'**un karşısında kolayca yerleşmiştir. Buna karşılık Hollanda'da, **beschaven** (inceltmek, soylulaştırmak, uygarlaştırmak) fiilinden türeyen **beschaving** adı da göze çarpmaktadır. Uygarlıkla aşağı yukarı aynı anlama sahip olan **beschaving**, bu kavramı kolaylıkla üstlenecek ve her şeye rağmen dile sızan **civilisatie** kelimesine direnecektir. Alplerin ötesinde de, aynı nedenlerle, benzeri bir direnme olmuştur. İtalyancanın, Dante'nin çoktan kullanmış olduğu **civilita** kelimesi vardır ve bunu çabucak uygarlık anlamında kullanacaktır. Tam yerine oturmuş olan **civilita**, yeni kelimenin sızmasını engelleyecek, ama taşıdığı patlamalı tartışmaların önüne geçemeyecektir. Romagnosi 1835 yılında, ona göre uygarlığın kendini olduğu kadar, uygarlığa geçişi de işaret eden **incivilmento** kelimesini lanse etmek için boşuna uğraşacaktır.

Avrupa'daki bu yolculuğunda, yeni uygarlık kelimesine eski kültür (daha Cicero, *cultura animi philosophia est* demişti) kelimesi eşlik etmekte ve bu kelime, aşağı yukarı uygarlığınkiyle aynı anlamı almak üzere genişlemektedir. Kültür, uzun süre uygarlığın ikizi olarak kalacaktır. Mesela Hegel, 1830'da Berlin Üniversitesi'nde, bu iki kelimeyi aralarında ayırım gözetmeksizin kullanmıştır. Fakat bugün, bu ikisinin arasında ayırım yapma ihtiyacı hissedilmiştir. Nitekim, uygarlık kavramı en azından ikilidir. Hem manevi hem maddi değerleri işaret etmektedir. K.Marx, bu bağlamda altyapılar (maddi) ve üstyapılar(manevi) ayrımı yapacak ve üstyapının altyapıya sıkı sıkıya bağımlı olduğunu söyleyecektir. Charles Seignobos, şakayla karışık, "Uygarlık, yollar, limanlar ve rıhtımlardır" demiştir, bu da bir anlatım biçimidir. Uygarlık sadece maneviyat değildir. Marcel Mauss, "İnsanlığın tüm kazanımları" ve Eugéne Cavaignac, "Bilim, sanat, düzen ve erdemlerin minimumudur" demişlerdir (Braudel (2006), s.33).

Özetle, uygarlığın en azından iki katı vardır. Birçok yazarın kültür ve uygarlık kelimelerini farklılaştırma gayreti buradan kaynaklanmaktadır. Manevinin yüceliği uygarlığa, maddinin bayağılığı kültüre. Ancak, kimse bu ayırım konusunda hemfikir olmamıştır. Ayırım ülkelere ve hatta aynı ülkenin içinde dönemlere ve yazarlara göre değişecektir.

Ayırım Almanya'da belli bir dalgalanmadan sonra, kültüre bir tür öncelik tanınmasına ve uygarlığın değerinin bilinçli bir şekilde düşürülmesine ulaşacaktır. A.Tönnies (1922) ve A.Weber (1935) göre, "uygarlık" bir teknik ve uygulamalı teknikler bütününden, doğa üzerindeki etki meydana getiren araçların toplamından başka bir şey değildir. Kültür ise, bunun aksine, normatif ilkeler, değerler, ideallerdir, tek kelimeyle zihniyettir.

Bu durumlar, Alman tarihçi Wilhelm Mommsen'in, ilk bakışta garip görünen (bir Fransız için) düşüncesini açıklamaktadır."Uygarlığın, insan kültür ve tekniğini tahrip etmemesi, bugün insanın ödevidir."Bu cümle Fransızları şaşırtmaktadır. Çünkü Fransa'da uygarlık kelimesi, tıpkı İngiltere veya ABD'de olduğu gibi, egemen olmayı sürdürmektedir. Oysa Polonya ve Rusya'da, tıpkı Alanya'da olduğu gibi, kültür kelimesi öne çıkmaktadır. Kültür Fransa'da "Zihinsel hayatın her türlü kişisel biçimini"(Henri Marrou) işaret etmek söz konusu olduğunda gücünü koruyabilmektedir. Paul Valéry'nin daha çok ortaklaşa değerleri ifade eden uygarlığından değil de, kültürden söz edeceğiz.

İşte bir sürü karmaşa, bunlara, en önemlisi olan sonuncu bir tanesi eklenebilir. Anglosakson antropologlar, E.B. Tylor'dan (**Primitive Culture**, 1874) itibaren, inceledikleri ilkel toplumlara uygulamak üzere, İngilizcenin olağan olarak modern toplumlar için kullandığı uygarlık'tan daha başka bir kelime aramışlardır. Gelişmiş toplumların uygarlıklarının karşıtı olarak, ilkel kültürler diyecekler ve hemen tüm antropologlar da onları izleyeceklerdir (Braudel (2006), s. 34).

1850'lere doğru Almanya'da icat edilen ve kullanımı çok rahat olan kültürel sıfatı konusunda, bu karışıklıkların hiçbiri ortaya çıkmamıştır.

Nitekim bu sıfat, aynı anda hem uygarlığın, hem de kültürün kapsadıkları içeriğin bütününü işaret etmektedir. Bu şartlarda, bir uygarlık(veya kültür) için, onun bir kültürel varlıklar bütünü olduğu, coğrafi yerleşiminin kültürel bir alan olduğu, tarihinin kültürel bir tarih olduğu, uygarlıkların birbirlerinden alıntı yapmalarının kültürel borçlanmalar veya aktarımlar (bunlar manevi olduğu kadar, maddidir de) olduğu söylenecektir (Braudel (2006), s. 35 vd.)

III.MEDENİYETİN TANIMI SORUNU

1.Maddi ve Manevi İlerleme Bakımından

Medeniyet nedir? şeklinde bir soru, kendisini medeni olarak nitelendiren her bireyin özenlice sorması ve üzerinde düşünmesi gereken bir soru olmasına rağmen, bu soruya edebiyat alanında ve ölçeğinde cevap verilmemesi şaşırtıcıdır Belki de cevap verme gereği duyulmaması, halihazırda bizzat ona sahip olduğu algısı yol açmış olabilir.

Genel bir tanım yapmak gerekirse şunlar söylenebilir: Medeniyet gerek bireyler gerekse toplum açısından olsun, maddi ve manevi ilerleme/gelişme veya olgunlaşma/mükemmelleşmedir, denebilir. Fakat, böyle bir tanım yapma çabası medeniyet kavramının içeriğini bütün boyutlarıyla ortaya koymada yetersizlik gösterebilir. Medeniyet nelerden oluşur ve onu oluşturan temel unsurlar nelerdir? (Schweitzer (2011), s. 95).

Öncelikle hem bireyler, hem de topluluklar üzerindeki baskının varoluş mücadelesi verilmesini kolaylaştıracak kadar, olabildiğince ortadan kaldırılması gerekiyor. Mümkün olduğu ölçüde herkesin rahat ve uygun yaşama şartlarının oluşturulması, ayrıca medeniyetin nihai hedefi olan bireylerin manevi ve ahlaki bakımdan mükemmelleşebilmeleri, tekamül edebilmeleri açısından zorunlu bir taleptir.

Varoluş/varlık mücadelesi çift yönlü bir mücadeledir: İnsan kendisini hem doğada, hem de doğanın zorlu şartlarına karşı iyi ifade edebilmelidir. Keza aynı şekilde, insan kendisini hem diğer insanlar arasında, hem de diğer insanlara karşı açıkça, özgürce ifade edebilecek bir

varoluş ve hayat tarzına kavuşabilmelidir.

Bu mücadelenin başarıya ulaşabilmesi için, aklın, hem insanın dış yapısına (maddi dünya), hem de iç dünyasına hakim olabilecek şekilde güçlendirilmesiyle ve belirlenen hedefe doğru bir biçimde hizmet edebilecek bir işleve sahip olabilmesiyle gerçekleştirilebilir.

Bu bağlamda medeniyetin iki yönlü bir doğaya sahip olduğu söylenebilir: a.Birinci olarak aklın doğanın güçleri üzerinde; b. ikinci olarak da insanın yıkıcı güçleri üzerinde hakim olması.

Bu gelişim türlerinden hangisi gerçek medeniyetin gelişiminin asıl temelini oluşturur? Açıkça gözlemlense de, kuşkusuz ikincisi.

Neden ikincisi?

Bunun iki temel nedeni var: Her şeyden önce, dış dünya (doğa) üzerinde aklın hükümran olması, ilerleme için ilerleme mantığını temsil etmez. Aksine, (doğaya ve insana karşı) her türlü ilkellik şekillerine zemin hazırlayabilecek tehlikelerle birlikte imkanları da getirebilecek bir "ilerleme"yi (olgunlaşmayı) temsil eder. İkinci neden ise, çağımızın ekonomik şartlarının (ve kapitalist mekanizmanın) uygarlığımızı tehlikeli bir sürece sokmasının nedenleri, kısmen, bugün makinelerde, makineleşme biçimlerinde somutlaşan doğa güçlerini kendi çıkarlarımız doğrultusunda kötüye kullandığımız gerçeğinde aranmalıdır. Bu olgu kavranmak suretiyle, insanların ve olayların doğa güçlerini kontrol etmeleri nisbetinde sağladıkları güçleri birbirlerine karşı kullanmaları olasıdır ve bu da daha korkutucu bir varoluş mücadelesini yoğunlaştıracaktır. Öyleyse, doğayı tahrip etmelerine engel olabilmek için aklın, insanın yıkıcı/yokedici güçlerinin, eğilimlerinin denetim altına alınması zorunludur.

Medeni olma iddiasında bulunanların iddialarının gerçek olarak geçerli ve makul olarak görülebilmesi, ancak medeniyet için neyin zorunlu olduğuyla neyin olmadığının belirginleştirilmesi, böyle bir ayırıma özenle dikkat edilmesi halinde söz konusu olabilir.

Aslında her iki tür ilerlemenin ikisinin de insanın manevi çabalarına dayanması dolayısıyla **"manevi tekamül**" olarak tanımlanabilir. Bununla birlikte doğa güçleri üzerindeki hakimiyeti maddi ilerleme olarak adlandırmada sakınca yoktur. Çünkü burada maddi nesnelerin ve hedeflerin maharetle denetim altına alınması ve insanın lehine kullanılması söz konusudur.

Diğer yandan, aklın, insanın yıkıcı eğilimlerine hakim olması, bir anlamda, manevi bir başarıdır. Çünkü bu, ruhun ruhu harekete geçirmesi anlamına gelir. Yani insanın düşünme yetisinin bir başka düşünme yetisi üzerinde insanın gelişmesini gerçekleştirmesi söz konusudur burada da.

Aklın, insanın yıkıcı eğilimleri üzerinde hakim olmasının anlamını şöyle düşünmek olasıdır: Hem bireylerin, hem de toplulukların iradelerinin bütün'ün ve bu bütünü oluşturan bireylerin maddi ve manevi iyiliği tarafından belirlenmesi anlamına gelir. Başka bir deyişle, herkesin davranışlarının ahlaki olması, ahlaki bir temele dayanması demektir.

Bu bağlamda, ahlaki ilerleme/olgunlaşma, medeniyetin gerçek anlamda özünü ve biricik önemli özelliğini oluşturur. Buna göre maddi ilerleme daha az önemlidir ve medeniyetin gelişmesinde iyi veya kötü etkiler doğurabilir (Schweitzer (2011), s. 96-97).

Ahlak eksenli bir medeniyet tasavvuru, "akılcı" ve modası geçmiş bir tasavvur olduğu yaklaşımında olan kimilerini şaşırtabilir veya sarsabilir. Ancak medeniyeti, insanın ilerlemesinde hayatın doğal tezahürü ama çok karmaşık bir süreç olarak algılamak zamanımızın ruhuyla daha çok uyuşuyor (Schweitzer (2011), s. 97-98).

Medeniyet seviyesine erişebilmiş kültürlerde gelenekleşmiş örfler, ödev-hak dengesi gözetilerek sıkıca belirlenmiş düzenlere dönüştürülmüş,

buradan da "**hukuk**", dolayısıyla "kanun"lar oluşturulmuştur. "Hukuk"un ise, aslı esası '**ahlak**'tır (Duralı (2010), s. 29). Geleneklere geçmiş 'görenek'lerdeki 'ahlak', yaptırım gücü bulunmayan yaşama tarzıdır. Bu haliyle ahlak devingen ve akışkandır. Oysa, özellikle yazıyla tesbitinden itibaren hukuk, sabitlendirilmiş bir düzendir. 'Hukuk-öncesi' dönemlerde kişiler, 'gelenek'lerle aktarılagelinmiş gevşek ölçülerle örülmüş 'görenek'lerde yaşardı. 'Hukuk'un hakim olduğu ortamlardaysa, 'kanun' biçimine dönüştürülmüş haliyle yine 'görenek'lerde, fakat bu kez sıkıca belirlenmiş ölçülerin, daha doğrusu, zorlayıcı şartlar demek olan 'kıstas'ların, yani yaptırımların 'gölge'sinde yaşanır olmuştur. 'Gölge'nin kapsamı artık besbelirgindir. Onun kapsamında, çerçevesinde yaşamanın ödülü 'varolma ruhsatı'dır. Bunaysa 'meşruluk' denir. Meşruluk sınırlarında kalındıkça, serbest davranılabilinir-hak tanınmış şıklar arasında tercihte bulunulabilinir. Sözü edilen sınırlara tecavüz edildiğindeyse, ceza (yaptırım) olgusuyla karşılaşılır. Bu durumlarda da serbestlik ortadan kalkar.

Tektanrılı vahiy dinine ve onun aşikar ifadesi olan İslam'a kadar meşruluk, belirgin, insanüstü ve doğa üstü kaynaktan yoksun bulunduğundan, değişkenlik ile göreliliğe açıktı. Her kültür ile medeniyet çevresinin kendine özgü meşruluk kabulleri ile anlayışı vardı. Göreliliği aşan evrensel anlamda ahlak ile hukuk bağlamındaki meşruluk ancak Allah varlığına ilişkin fikir çerçevesinde ortaya çıkmış ve ona dayalı olarak geçerliliğini sürdürmüştür. Bu noktadan hareketle, dinin iç ile dış hayatımızı yönlendirdiği kabulünü reddeden Yeniçağ dindışı Batı Avrupa medeniyetinin göreliliği aşan evrensel bağlamdaki meşruluktan yoksun olduğu mantık gereğidir. Madem ki meşruluğun kaynağı ahlak, bunun da türevi hukuk olup düzenlenişi insan elinden çıkmış görülür, öyleyse o düzenleniş, doğal olarak zamana, zemine ve belli kültür şartlarına bağlı bulunacaktır. Böylelikle dindışı ahlak, dolayısıyla da hukuk, mantıkça, mevzi kalmaya mahkumdur. İnsancı-Aydınlanmacı düşünürler ile filozofların, akıl ürünü sığ ahlak ilke ve kurallarının ve bunlardan kurgulanmış hukuk düzeninin pekala evrensel olabileceği iddiası temelsizdir. Zira ahlakın esası nedir? Dışımızdaki çevre midir? Ahlak düzenini kurup işletirken aklın, doğal çevreden ateşlenmesinin, etki almasının söz konusu olamayacağı öteden beri, özellikle de I. Kant'tan (1724-1804) bu yana bilinmektedir (Duralı (2010), s. 29-30).

2.Oluşturan Etkenler Bakımından:

Uygarlık kavramı, tarih de dahil bütün insan bilimlerinin bir araya getirilip alanı aydınlatmaları halinde tanımlanabilir. Bunu yaparken, sırasıyla coğrafyaya, sosyolojiye, iktisada, ortak psikolojiye atıfta bulunulur.

Medeniyetlerin doğup gelişmesinde farklı etkenlerden söz edilmiştir. Tarihçilerin büyük çoğunluğu medeniyetlerin doğuşu ve yıkılışında çok karmaşık ve iç içe girmiş pek çok nedenin göz önüne alınması gereğini işaret ederler. Bunlar arasında coğrafi ya da jeolojik durum ile iklim şartları belirgin nitelik göstermektedir. Bunun yanında iktisadi imkanlar, farklı

kültürlerle temaslar, savaş ve şiddet/terör gibi dış baskılar da ihmal edilmemesi gereken nedenlerdir. Ancak medeniyetin doğuşunda hakim ilke olan ahlakın, bu arada inancın, yani dinin, kısaca zihniyet değerlerinin konumu daima belirleyici nitelikte olmuştur denebilir. Bu etmenler üzerinde çok farklı açıklamalar, görüşler, yoğun tartışmalar yapılagelmiş ve süregitmektedir. Burada şu noktalara işaret edilmekle yetinilmiştir. Sadece ortak zihniyet üzerinde kısaca açıklama yapılacaktır.

a.Uygarlıklar mekanlardır.

b.Uygarlıklar toplumlardır.

c.Uygarlıklar ekonomilerdir.

d.Uygarlıklar ortak zihniyetlerdir.

Ortak zihniyet bağlamında bazı deyimlerin hatırda tutulması gerekir. Ruh hali, tarihçi Alphonse Dupront'un onayını almıştır. Bilinçlenme, bu emirlerin sadece anını (genellikle sonunu) işaret etmektedir. Zihniyet, daha kullanışlıdır. Lucien Febvre *Rabelais* adlı kitabında, **zihinsel alet kutusu** deyimini tercih etmektedir.

Fakat kelimelerin önemi yok, sorun onlardan kaynaklanmıyor. Her dönem, dünyayı ve şeyleri temsil etmenin bir biçimi hakim bir ortak zihniyet, toplumun tüm kitlesini harekete geçirmekte, ona nüfuz etmektedir. Tutumları dikte eden, tercihleri yönlendiren, önyargıları köklü hale getiren, bir toplumun hareketlerini eğip büken bu zihniyet, tamamen bir uygarlık olgusudur. Bu zihniyet, bir dönemin tarihsel ve toplumsal kaza ve koşullarından çok, çoğu zaman adeta bilinçaltı olan inanç, korku ve endişelerin uzak mirasının ürünüdür, yani tohumları geçmişin içinde kaybolan ve kuşaklar boyunca aktarılan muazzam bir aşılanmanın ürünüdür. Bir toplumu belli bir anın olgularına, bu olayların onun üzerindeki etkilerine, bunların onu olmak zorunda bıraktıkları kararlara karşı tepkisi, mantıktan hatta bencil çıkardan daha çok, ortak bilinçaltından fışkıran ve çoğu zaman formüle edilmesi imkansız olan bu emirlere tabi olmaktadır.

Bu başat (hakim) değerler, bu psikolojik yapılar, uygarlıkların birbirlerine en zor aktarabildikleri şeylerdir; bunlar, uygarlıkları birbirlerine nazaran soyutlayan ve ayıran en iyi unsurlardır (Braudel(2006), s. 53). Bu zihniyetler, zamana karşı da dirençlidirler. Yavaş değişimler, uzun ve bilinçsiz kuluçkalanmalardan sonra dönüşür.

Uygarlıkların kalbinde, zihniyet alanında, onların hem geçmişi, hem de şimdisi olan din en güçlü hattı meydana getirir.

Ve tabii ki öncelikle Avrupa dışı uygarlıkların kalbinde. Mesela Hind'de tüm eylemler, biçim ve doğrulamalarını akıl yürütmeden değil de, dini hayattan alırlar. Eğer Kayseri piskoposu Eusebios'un (265-340) anlattığı hikayeye inanmak gerekirse, Yunanlılar daha o sıralarda bile bu duruma şaşırmıyorlardı: "Müzisyen Aristoxanos, Hindlilere ilişkin olarak şu hikayeyi anlatmıştır: Bir Hindli Atina'da Sokrates'e rastlar ve ondan felsefesini

tanımlamasını ister. Sokrates; 'insani gerçeklerin incelenmesidir' der. Hindli bu söze kahkahalarla güler. 'Bir insan tanrısal gerçekleri bilmeden, insani gerçekleri nasıl inceleyebilir' diye haykırır."

Dini tutum karşısında, Batı kendi Hıristiyanlık kaynaklarını unutmuşa benzemektedir. Fakat, akılcılığın dinsel ile kültürel arasında kopukluk yaratmasından çok, aslında laisite, bilim ve dinin bir arada yaşadıklarından, bundan da iyisi, bunların arasında dramatik bir güvene dayalı, görünüşe rağmen hiç kesilmeyen bir diyalog bulunduğundan söz etmek gerekir. Hıristiyanlık, Batı toplumunun hayatının esaslı gerçeklerinden biridir ve bilmeseler ve her zaman kabul etmeseler bile, tanrıtanımazları da etkilemektedir. Ahlak kuralları, hayat ve ölüm karşısındaki tutumlar, çalışma kavrayışı, çaba sarf etmenin değeri, kadın veya çocuğun rolü; bunların her biri artık Hıristiyanlıkla hiçbir ilgisi olmayan davranışlar olarak görülmektedir, ama ondan türemiştir (*Braudel* (2006), s. 54).

Ancak bunun böyle olması, Batı uygarlığının Yunan düşüncesinin gelişmesinden bu yanaki eğiliminin, akılcılık yönünde ilerleme, yani dinsel hayattan ayrılma olmasını engellememektedir. Bu, Batı uygarlığının kendine özgü yanıdır. Bazı istisnai örneklerin (bazı Çinli sofistler, bazı XII. yüzyıl Arap düşünürleri) dışında, böylesine bir ayrılma tarihin hiçbir döneminde Batı dışında vurgulu bir şekilde ortaya çıkmamıştır. Uygarlıklar hemen her zaman dinsellik tarafından istila edilmişlerdir; ezelden beri bunların içinde yaşamakta, kendilerine özgü psikolojilerinin en güçlü güdülerini buralardan sağlamaktadırlar (Braudel (2006), s. 55).

IV.MEDENİYETİN UNSURLARI/ŞARTLARI

Medeniyet kültür yaratmayı harekete getiren sosyal bir düzendir. Dört unsurdan oluşur: Ekonomik şartlar, siyasal düzen, ahlaki gelenekler ve bilgi peşinde gidilmesi ve güzel sanatlar. Medeniyet kaos ve güvensizliğin sona erdiği yerde başlar. Çünkü korku üzerinde galebe çalındığı vakit, merak duyma ve yaratıcılık hisleri serbest kalır ve insan tabii içgüdüleriyle, hayatın mana ve süslerini anlama yolunda harekete başlar.

Bazı etmenler medeniyeti şartlandırır, bir kısmı onun gelişmesine hizmet ederken, diğerleri geriletir. Bu etmenlerin bazıları üzerinde kısaca duralım.

1 Şartların ilki jeolojiktir.

***2.*İkincisi coğrafi şartlar.** Tropikal bölgelerin sıcaklığı ve oralarını dolduran sayısız parazitler medeniyete düşmandır. Atalet, uyuşukluk ve hastalık vaktinden önce gelişme ve çürüme, insanları-yaşamak için pek lüzumlu olmamakla birlikte-medeniyeti yapan gayretlerden alıkor; insan artık karnını doyurmaktan ve neslini devam ettirmekten başka bir şey düşündürmez; sanat ve kafa oyunları için geriye bir şey kalmaz. Yağmur gerekli, zira su hayat vasıtasıdır, güneş ışığından bile önemli. Bu unsurların anlaşılamayan kaprisleri, Ninova ve Babil gibi sanayiini ve imparatorluk kurmuş, bir zamanların gelişmiş ülkelerini parçalayabilir veya İngiltere ve Puget gibi ana taşıt ve ulaşım yolları dışında görülen bölgelerdeki şehirlerin kuvvet ve zenginlik kazanmalarına yardım edebilir. Yiyecek ve tabii

kaynaklar bakımından toprak verimli ise, nehirler gidiş-gelişi kolaylaştırıyorsa, sahiller tabii limanlarla işlenmişse, hepsinin üstünde, bir millet Atina, Kartaca, Floransa veya Venedik gibi, dünya ticaretinin ana yolu üzerindeyse, o zaman coğrafya-tek başına hiçbir şey yaratmazsa da-medeniyete gülümser ve onu besler.

3.İktisadi şartlar daha önemlidir. Bir halk, düzenli kurumlara, üstün bir ahlak sistemine, hatta Amerikalı Kızıl Derililer gibi, bazı küçük sanat tarzlarına sahip olabilir, fakat hala avcılık çağında kalmışsa, eğer var olabilmesi hala av peşinde koşulmanın sallantılı ve istikrarsız kaderine bağlı ise, barbarlıktan hiçbir zaman medeniyete geçemeyecektir. Arabistan bedevileri gibi, göçebe insanlar, üstün ölçüde zeki ve canlı olabilirler; cesaret, cömertlik ve asalet gibi üstün karakter vasıflarına sahip olabilirler, fakat kültürün bu basit lazimesi yerine getirilmemişse, yani yiyecek kaynaklarının devamlılığı teminat altına alınmamışsa, bu insanların zekaları, avcılığın tehlikelerini azaltma ve ticaretin girdi-çıktılarını öğrenme yolunda harcanacağından, medeniyetin dantela ve süsleri, nezaket ve tavırları, sanat ve rahatlıkları için geriye hiçbir şey kalmayacaktır. Kültürün ilk biçimi ziraattır., İnsan, ancak toprağı işlemek ve önceden tayin edilemeyen istikbali için tedbirler almak üzere bir yere yerleştiği vakit, medeni olmak için zaman ve sebep bulur. Emin bir su ve yiyecek kaynağının verdiği küçük güvenlik çerçevesi içinde kulübesini, mabedini ve mektebini yapar; üretime yarayacak aletleri icat eder, köpeği, atı, ineği, nihayet kendisini ehlileştirir. Bu düzen içinde düzenli çalışmasını öğrenir, daha uzun yaşamaya başlar ve ırkının zihni ve ahlaki mirasını kendinden sonra gelenlere daha iyi iletir.

Kültür ziraatı akla getirir, medeniyet ise şehiri hatırlatır. Medeniyet bir bakıma medeni alışkanlıklardır ve medeni alışkanlıklar da, bu kelimeyi yapan şehirlilerin düşündükleri gibi, ancak civitas, yani şehirde mümkün olan nezih davranışlar, incelik ve nezakettir(x). Çünkü kırsal bölgelerin zenginlik ve kafaları-iyi veya kötü-şehirlerde toplanır; icat ve sanayi, şehrin bahşettiği rahatlığı, lüks ve eğlenceyi artırır, tacirler şehirlerde bir araya gelirler, eşya ve fikir mübadelesinde bulunurlar; kafaların, ticaretin bu kavşaklarında döllenmesiyle zeka keskinleşir ve yaratıcı güçlere zemin hazırlanır. Şehirlerde bazı insanların materyal eşya üretimi yerine ilim, felsefe, edebiyat ve sanatla uğraşmaları istenir. Medeniyet köylünün kulübesinde başlar, ama çiçeğini ancak şehirde verir.

Bir başka ifadeyle, her uygarlık, belli bir iktisadi yapının biçimlendirdiği bir değerler sistemidir. Bu medeniyete, kendine özgü bir nitelik kazandıran en önemli unsurlardan birisi "iktisadi yapı"dır. Kısaca iktisadi yapı, insanların doğayla mücadelesini ve bu mücadelenin ortaya çıkardığı ilişkileri içerir. İnsanlar, yaşamak, bunun da ötesinde, hayvandan farklı olarak "doğayı aşabilmek" için çalışıp üretmek, dolayısıyla birtakım üretim araçları kullanmak ve üretim sürecindeki çalışmasını örgütlemek zorundadır. Üretim faaliyetinde kullanılan maddi araçlar ve teknik, bu üretim faaliyetinin doğurduğu ilişkiler, nihayet bütün bunları kapsayan "üretim biçimi" medeniyetin tanımında önemli rol oynarlar. Toplum içindeki

insanın varlığını, hayata bakışını etkileyen ve mülkiyet kavramını, bireylerin veya grupların toplum içindeki görevler bakımından iş bölümünü, bir anlamda "toplumsal sınıf"ları meydana getirenler de bunlardır. Onun için medeniyeti ve toplumları anlayabilmek için bu ilişkilerin incelenmesi şarttır. Üretim ilişkilerinin incelenmesi demek, üretim araç ve tekniklerinin, doğal kaynaklardan yararlanma şartlarının, insanlar arasındaki iş bölümünün araştırılması demektir. Mesela ilkçağ medeniyetlerini köleci üretim biçimine, yeniçağ Batı medeniyetini "kapitalist", aynı zamanda "emperyalist" üretim biçimi temelinde açıklamak böyledir.

Medeniyetin ırki şartları yoktur. Herhangi bir kıtada ve herhangi bir renkte görülebilir. Pekin veya Yeni Delhi'de, Babil veya Memfis'de, Medine veya İstanbul'da, Ravena veya Kurtuba'da. Medeniyeti yaratan ırklar değildir, insanları yaratan büyük medeniyetlerdir; coğrafi ve iktisadi şartlar bir kültür vücuda getirir. Kültür de bir insan tipi yaratır. Roma Medeniyetini yaratan Romalı değildir, Romalıyı Romalı yapan Roma Medeniyetidir. Medeniyet ile ırk arasında şu bakımdan bir bağlantı vardır:Medeniyetin görünmesinden önce, değişik insan gruplarının karşılıklı evlenmelerle birbirlerine yaklaştıkları ve tedricen homojen bir halk halinde kaynaştıkları görülür.

Bu fizik ve biyolojik şartlar veya etmenler, sadece,bir medeniyet için gerekli olan ilk şartlardır; onlar tek başına medeniyeti ne oluşturur, ne de yaratırlar. Psikolojik etmenlerin araya ustalıkla girmeleri gerekir. Rönesans'ın Floransa'sında veya Roma'da görüldüğü gibi-kaosu da andırsa-siyasi bir düzen şart; insanlar, adım başında ölüm veya vergilerle kaşı karşıya kalmamalı. Sonra, zihni mübadele vasıtası olarak bir dil birliği gereklidir. Din veya aile veya mektep yoluyla veya başka yollarla, insanları bir birlik halinde tutacak bir ahlak sistemi kurulmalı; hayat oyununun, çiğneyenlerin de kabul edecekleri bazı kuralları olmalı, böylelikle davranışlara düzen ve intizam, yön ve hareket getirici saikler verilmeli. Belki, ahlakı bir hesap işlemi olmaktan çıkarıp bir sadakat haline yüceltecek ve yeryüzündeki hayatın kısalığın rağmen, ona asalet ve önem verecek, tabiat üstü veya ütopik bir inanca ihtiyaç gerek. Nihayet kültürün diğerlerine aktarılabilmesi için-ilkel de olsa-bir tekniğe, eğitime gerek var. İster taklit, ister teşebbüs veya isterse öğretim yoluyla gerçekleştirilsin, ister ana-baba, ister öğretmen veya isterse din adamı vasıtasıyla yapılsın, kabilenin bilgi kileri, onun mirası-dili, öğrendikleri, ahlak ve gelenekleri, teknolojisi ve sanatları- insanları hayvanlardan ayıracak vasıtalar olarak gençlere iletilmeli.

Bu şartların kayboluşu-hatta bir tanesinin kayboluşu dahi- bir medeniyetin göçmesine yol açabilir. Jeolojik bir afet veya köklü iklim değişmesi, Antonine'ler zamanında Roma İmparatorluğundaki insanların yarısını öldüren bulaşıcı bir hastalık veya feodal çağın sona erdiğini ilan eden Taun; verimli toprağın tükenmesi veya şehrin köy nüfusunu sömürmesiyle ziraatin tahrip edilerek, halkın ancak dışarıdan gelebilecek yiyecek maddeleriyle ayakta durabilmesi; enerji veya ham maddeler

halindeki doğal kaynakların yetersizliği; ticaret yollarındaki değişmeler sonucunda bir milletin dünya ticaretinin ana yolu dışında kalması; şehir hayatının gerginlik, harekete getirici saik ve temaslarıyla geleneksel disiplin kaynaklarının kuruması ve yerlerine yenilerinin konulmasıyla zihni veya ahlaki hayatın dejenereleşmesi, düzensiz bir cinsel hayat neticesinde veya aşırı zevk ve eğlence veya karamsarlık veya hiçbir şeye karışmamak felsefelerinin etkisi altında toplum bünyesinin zayıflaması; yetenekli insanların cinsel verimsizlikleri veya ırkın kültürel mirasını en iyi bir şekilde devam ettirebilecek ailelerin nisbeten küçük sayıda olmaları neticesinde toplum liderliğinin soysuzlaşması, zenginliğin, sınıf savaşına, yıkıcı ihtilallere veya mali çöküntülere yol açarcasına patolojik bir şekilde muayyen ellerde toplanması: İşte, bir medeniyeti öldüren hastalıklardan bazıları bunlardır. Çünkü medeniyet, dünyaya geldiğimiz zaman bizimle beraber olan veya çürümeyen bir şey değildir; bir cemiyetin her yeni nesli ona yeniden sahip çıkmalı; onun finansman veya iletilmesindeki ciddi kesinti veya kısıntılar medeniyeti sona erdirebilir. İnsanlar hayvanlardan sadece, medeniyetin diğerlerine iletilme tekniği diye tanımlanabilecek eğitimle ayrılır.

Medeniyetler ırki ruhun nesilleridir. Çoluk-çocuk yetiştirme, ardından yazı, nasıl nesilleri birbirine bağlıyor, ölenin bilgi kilerini gençlere aktarıyorsa, matbaa ve ticaret ve karşılıklı haberleşmenin-iletişimin binbir yolu da medeniyetleri yekdiğerlerine bağlar ve kendimizin değerli nesi varsa, geleceğin kültürlerini yaşatacak olanlar için saklar (Durant (1978), s. 15-20).

4.Değerler Sistemi. Medeniyetler, aynı zamanda söz edilen maddi-fiziki yapının kaynaklandığı, bir anlamda onları biçimlendiren ve yansıtan bir değerler sistemidir. Bu değerler sistemini kültür olarak da okuyabiliriz. Bu değerler sistemi içine din, ahlak, sanat, felsefe, özel olarak da siyasi ve hukuki yapı ve kurumlar girerler. Bunlardan dinin medeniyet bağlamında konumunu ayrı tutmak gerekir. Çünkü medeniyetin oluşumunda daima belirleyici bir yere sahip olan "inanç" duygusu çeşitli biçimlerde tezahür etme yeteneği gösterir. Bazen din formu içinde tezahür edebileceği gibi, bazen de ahlak formuna bürünebilir. Mesela Eski Mısır (Firavunlar dönemi gibi) medeniyeti kendine özgü biçimlendirilmiş bir inançtan kaynaklanırken, Ortaçağ Hıristiyan Medeniyeti ve İslam medeniyeti din temelinde ortaya çıkmıştır. Ancak bir başka açıdan İslam Medeniyeti, bütünüyle kendine özgü bir din tanımını esas almakta ve bir yönüyle dinin muhtevasını ahlaki biçimde ortaya koymakta, dolayısıyla da ahlak temelli bir medeniyet biçiminde kendini somutlaştırmaktadır. Kuşkusuz her ahlaki sistem dinden kaynaklanmamaktadır, ama medeniyetin oluşumunda temel bir ilke olarak işlev görebilmektedir. Çin Uygarlığı, bir anlamda Yeniçağ Batı Uygarlığı yaklaşık XIX. yüzyıla kadar belli bir nitelik göstererek gelen ahlak temelli medeniyetler olarak sınıflandırılabilirler.

V.MEDENİYETİN TASNİFİ

Doğal olan 'süreç'tir. Ona beşeri olguların yüklenmesiyle 'zaman' üretilir. Demek ki doğal olan sürece karşılık zaman, beşer yapısı bir veridir. İnançların, hayallerin, tasavvurların, umutların, nihayet akıl ve mantığın, cansız ile canlı varolanlara ve yine insanın kendisine işlenmesi, bize 'zaman'ı verir. Öyleyse insanın, hem kendine hem de hareket, süreç halindeki mekana kendini kazıması, işlemesi; yaşadığı mekan ile özünü bütünleştirmesiyle zamanı oluşturur. Görüldüğü gibi, zaman, insanın maddi, manevi yapıp etmelerinin tümü demek olan "kültür"ün hülasası (quintessence), özetidir. Kişi, kültürü ancak başka insanlarla birarada oluşturabilir. Bu da bize 'toplum' verir. Şu halde zamansız kültür, kültürsüz de toplum; toplumsuz kültür, kültürsüz de zaman düşünülemez.

Gelişmişlik Düzeyi Bakımından:

Medeniyetleri de, ulaştıkları siyasi-iktisadi örgütlenmelerindeki karmaşıklık düzeyi, bilgelikteki açıklama gücü ve zanaatlardaki vukuf ve çeşitlilik bakımından iki öbekte tasnif etmek mümkündür: Yüksek gelişmişlik seviyesine erişmiş olan ile olmayan medeniyetler.

Yüksek gelişmişlik gösteren medeniyetleri tarihte Avrasya bölgesinde görüyoruz. Buradaki medeniyetleri de iki ana kümede öbeklendirebiliriz: Sulu pirinç tarımına geçen Doğuyla Güney doğu Asya medeniyet beşiğinden neşet etmiş "**Doğu medeniyetleri camiası**" ile Mezopotamyanın güneyinde Zağros dağlarının güney batı etekleriyle Basra körfezi arasında kalan dar şeridin ve onun bitişiğinde dümdüz uzanan Şattülarab'ın münbit topraklarında buğday ile arpa eken Güney batı Asya medeniyet beşiğinden çıkıp Mezopotamya'nın tamamına, Mısır'a, Anadolu'ya, Arabistan'a, Akdeniz ile Adalardenizi(Ege) havzalarına ve bütün Avrupa'ya yayılmış "**Batı medeniyetleri camiası**".

Söz konusu medeniyetlerin oluşturdukları camialarda özgün biçim ile yön verici olanlara "yıldız", bunları izleyerek biçimlenenlereyse "uydu medeniyetler" ya da "uydu kültürler" denilmektedir (Duralı (2010), s. 32-33*).*

Medeniyetleri daha başka ölçütlere göre sınıflandırmak da mümkündür.

B.ETHİK

I.GENEL OLARAK ETHİK SORUNU

Birçok anlama gelen ethik sözcüğünün muğlak ya da bulanık, belirsiz denecek derecede anlam kaymalarına kaynaklık ettiği söylenebilir. Günlük dilde ortalama şekilde kullanılan birçok sözcük gibi ethik sözcüğü de çok farklı anlamlar içerir. En sık kullanımlarının birisinde, insanların davranışlarını kendilerine göre düzenlediği bir ilkeler sistemi veya dizisini anlatır. Mesela "tıbbi ettik"ten söz edilir ve bununla doktorların birbirleriyle ve hastalarıyla ilişkilerini düzenleyen, onlara yol gösteren bir sistem kastedilir. Keza "İslam Etiği" denildiğinde, Kur'an ve Sünnet'te yer alan

davranış kuralları ve müslümanların davranışlarını belirleyen ilkelere ve kurallara göndermede bulunulur.

Buna karşılık felsefeciler etikten söz ettikleri zaman sözcüğü bu anlamda kullanmazlar. Onlar bununla, aynı zamanda, bir fizikçinin "fizik" ile kuramsal bir alanı kastetmesi gibi, kuramsal bir alanı kastederler. Fizikçi, hareket eden cisimleri ve onların yasaları gibi bir takım olguları incelerken, etikte incelenen konular kuramlardır. Kimi zaman "etik kuramlar" şeklinde nitelendirilen bu kuramlar, "insan nasıl davranmalı?", "insan için iyi hayat nedir?" gibi soruları irdelerler (Popkin-Stroll (1990), s. 1.).

Bir başka ifadeyle, etiğin tam olarak ne olduğu, neyi ihtiva ettiği hususunda kesinlikten çok, belirsizlik vardır. Bununla birlikte, etiği insanların günlük hayatlarında hiçbir içten bağıntısı olmayan salt "akademik" bir çalışma olarak görmek de yanıltıcıdır. Günlük hayatta aklını kullanan ve bazen sıkıntılı durumlarla karşılaşan herkes bir anlamda etik öznesi, etik düşüneni ve duyanıdır. Sözgelimi bir kimse hemcinsinin hayatına son vermemesi gerektiğine inanıyor ve varsayalım aynı kimse aynı zamanda ülkesini düşmanlara karşı savunma yükümlülüğü olduğuna inanıyor. Bu kimse ülkesi savaştayken ne yapmalı? Ülkesi için çarpışmayı reddederse, o takdirde, böyle yapması gerektiği doğrultusundaki inancına ters düşmüş olur. Yok, ülkesi için savaşırsa, bu görevi yerine getirirken insan hayatına kıyabilir. Bu gibi durumlarda ne yapmalıdır? Nasıl karar vermelidir? Sıradan insanları uğraştıran bu tür düşünceler, etik kuramları meydana getiren ham malzemeyi oluşturur. Sıradan insan düşünceleriyle bir felsefecinin düşünceleri arasındaki fark, ikincisinin her zaman olmasa da genel olarak daha sistemli ve daima daha genelleyici olmasıdır. Sıradan biri sadece belli bir sorunu çözmeye uğraşıp bunu belli bir eylem tarzına karar vererek benzer durumlarda yapmaya çalışabilir. Felsefeciyse, genelleştirme yapmaya çalışır ve son çözümlemede, bütün insanlar için iyi hayat nedir? Bütün insanların ulaşmaları gereken amaç nedir? Mümkün olduğu ölçüde haz duymak mı, mutluluk mu? Kuşkusuz felsefeci de etik düşünceye sıradan bir insan gibi, ortak haller için akıl yürüterek başlar, fakat daha öteye, daha genel türden tartışmalara geçer. "**Etik kuram**" oluşturan bu çeşit soyut bir düşüncedir (Popkin-Stroll (1990), s. 2.).

II.ETHİK-AHLAK İLİŞKİSİ

İşte, etik sözcüğünün birçok anlam içerdiği söylenirken, aynı zamanda onun muğlak, belirsiz anlamları da içerdiğiyle kastedilen bunlardır. Bu bağlamda etik ahlak yerine kullanıldığı ve öyle anlaşıldığı gibi, çoğunlukla da ahlak ile karıştırılmaktadır. Karışıklığa meydan vermemek için, öncelikle etiğin felsefenin bir alt dalı olduğu tesbitinin yapılmasında gereklilik vardır.

Bu açıdan etik, felsefenin ahlakilik ya da ahlaklılık ile, ahlaki değerlerle ilgili alt dalı ya da disiplinidir. Ahlakiliğin kendisinin değere dayandığı ve eylemliliği içerdiği öncelikle tesbit edilebilir. Aynı şekilde, ahlakiliği konu edinen etik de insan varlığının pratik yönüyle beliren bir disiplin niteliğini içerir. Nitekim birçok düşünür, filozof, araştırmacı, insanın varlık yapısı ya

da doğası ve temel nitelikleri bağlamında onu böyle ele almışlardır (Cevizci (2014), s. 11; Kıllıoğlu (2014), s. 25).

Etik ve ahlak kaynak itibariyle aynı olguya işaret etmiş olsalar bile (yani töre, gelenek, görenek, alışkanlık, huy, mizaç, seciye), etikle kastedilen, felsefe bakımından ahlaktır, genel ilkeler kuramı, yani ahlakiliğin felsefesidir. Bu bakımdan ahlak, etiğin, eş deyişle, felsefenin ana dallarından birinin temelini oluşturmakla birlikte, aynı zamanda felsefeden bağımsız bir alandır. Felsefeden bağımsız, sosyolojik ve kültürel bir alan olarak ahlak, öncelikle toplum içinde her nasılsa oluşturulmuş olan normlar ve kurallar sistemine tekabül eder. Bu bağlamda, ahlak insanların davranışlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemek amacıyla oluşturulmuş eylem kuralları, normlar silsilesi ve değerler sistemi olarak tanımlanabilir. O halde ahlak, asıl olarak bir düzen kavramıdır (Cevizci (2014), s. 13; Pieper (2012), s. 47; Kıllıoğlu (2014), s. 26), dolayısıyla medeniyet ile içten ilişkisi ve kurucu işlevi burada belirir. Bir başka ifadeyle, ahlak, bir toplumda kısmen doğal bir süreçte oluşmuş, kısmen uzlaşmayla belirlenmiş, neredeyse bütünüyle gelenek yoluyla aktarılmış normlar ve kurallardan oluşan bir yapı olarak ilgili toplumda düzeni kurar. Diğer yandan da söz konusu toplumun hayat pratiğini, dünya ve hayata bakış tarzını ve değer dünyasını meydana getirir, kısaca oluşturur. Bu demektir ki, ahlakın alışkanlıkla, birey ve toplumun dünyayı alımlama ve değerlendirme tarzıyla, yani töreyle, gelenekle ilgili olduğu, bu zemin üzerinde yükseldiğidir.

Bu açıdan bakıldığında ahlakın tarihini bir hayli geriye, yeryüzünde insanın topluluk halinde yaşamaya başladığı bir başlangıç dönemine kadar götürmek gerekir. İnsan toplumunun meydana geldiği her yerde, insanların davranışlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyen normlar ve kuralların var oldukları öngörülebilir. Romalı hukukçu Ulpianusu'un "*ubi sociatis, ubi ius:nerede toplum varsa, orada hukuk var*" sözünü ahlak bakımından, belki de hukuktan önce veya hukuku da içkin olarak var olduğu düşünülebilir.

Nitekim tarihçilerin yanında ahlak sosyologları ve antropologlar çok eski dönemlerden beri veya toplumun oluştuğu zamanlardan beri ahlakın mevcut olduğunu belirtmektedirler. Burada ahlak hangi düzeyde ele alınırsa alınsın, birtakım yasaklayıcı ve emredici kurallarla onanıp idealize edilmiş davranış biçimleri ve değerler üzerinde işlev görmüştür. Ahlaki kurallar ile normlardan yoksun bulunan, bir ahlak sistemine sahip olmayan bir toplumla karşılaşılmadığı bildirilmiştir. Yani en ilkel sayılan toplumda bile bir ahlak anlayışı, kendi şartları içinde bir ahlak sistemi söz konusu olmuştur. Bu durumu sade bir mantıkla ve öngörüyle tahmin ya da tasavvur etmek mümkündür. Çünkü insanın olduğu gibi, toplumun manevi dünyasını biçimlendiren, bunu kurmada etkili olan, değer dediğimiz dünyayı belirleyen, davranış ve eylemlerini yönlendiren, yaşamalarını anlamlandıran kurallar, normlar ve elbette değerler sistemidir (Cevizci (2014), s. 14; Kıllıoğlu (1988), s. 65, 69 vd.; Randall-Buchler (1982), s. 184-185).

Etik ve Ahlak sözcük ya da kavramlarının kullanımları, bazen de tanımları ve ilişkileri bakımından işaret ettikleri anlamları çerçevesinde ele alınmaları gereği vardır. Ancak etik ve ahlak sözcüklerinin ilişkisini ve kaynak kullanımı bakımından ne ifade ettiklerini belirleyebilmek için etik sözcüğü üzerinde kısaca durulması açıklayıcı olacaktır.

Aristoteles; *Mantık, Fizik, Metafizik* alanlarını kapayan *Kuramsal Felsefe'*den, *Pratik Felsefe'*yi ayıran ilk filozof olarak nitelendirilebilir. Ona göre, *Pratik Felsefe Etik, Politika* ve *Ekonomi* olarak üç alana ayrılabilir. *Kuramsal Felsefe*nin konusu değişmeyen, sabit, varolmakta olan ile sınırlıyken, *Pratik Felsefe* insan eylemleriyle bunların ürünlerini ele alır.

Kuşkusuz, hocası Platon'un diyaloglarında da etik düşünceler yaygın ve derinlemesine tartışılmıştır. Özellikle Sokrates ile Sofistler arasında temel tartışma konusu olan *eğitim*in amacına yönelik konuları hatırlamak yeterlidir. Sofistler, özellikle Protagoras ve Gorgias, eğitimi sorgulamaksızın ve tartışmaksızın doğrulukları kabul edilen, atalardan tevarüs eden töreler ile ilkelerin uygulanmasına alışkanlık kazandırmak olarak anlamaktaydılar. Buna karşılık Sokrates,, aynı amanda Platon, eğitimi sorgulayıcı ve insanı olgunlaştırıcı mahiyette bir araştırma ya da öğrenme süreci olarak görmekteydiler. Dolayısıyla eğitim etik temelde bir öğrenme sürecidir. Oysa Sofistler, siyasal iktidarı ele geçirip hakimiyet kurmanın aracı olarak *Hitabeti* (Rethorika) esas almışlar, eğitimi de bu bağlamda hitabet araştırması şeklinde anlamışlardı (Pieper(2012), s. 30; Popkin-Stroll (1990), s. 4; İrwin (1989), s. 87 vd.; Zeller (2001), s. 104, 151, 183 vd.).

İşte Aristoteles, Sofistlerin ve Platon'un *iyi* üzerine iddialarından hareketle *Pratik Felsefe'*yi *Kuramsal Felsefe'*den ayırmak suretiyle etiği özerk bir alan olarak temellendirir. Bir başka ifadeyle, Aristoteles'in yaklaşımı çerçevesinde, öncelikle bilmeyle ve anlamayla ilgili etkinliklerin yanında, insanın kullanım değerine sahip teknik ürünler ile güzellik değerini içkin şeyler yaratma etkinliğine karşılık gelen "*poietik*" etkinlikleri de ayrıca önemlidir. Çünkü insana gerçek anlamını kazandıran nitelikler, değerle doğrudan ilişkili olması, yani değer yaratması, değerin taşıyıcısı ve aktarıcısı, onun somutlaştırıcısı olmasıdır. Öyleyse evrene, dünyaya ve hayata salt bilme açısından değil, etik açıdan da bakma zorunluluğu vardır (Popkin-Stroll (1990), s. 3 vd., 8 vd.; Cevizci (2014), s. 12; Kıllıoğlu (2014, s. 27). Böylece medeniyet olgusu burada söz konusu olmaktadır. *Helen Uygarlığı'*nı, daha sonra *Batı Uygarlığı'*nı bu çerçevede irdelemek mümkün gözükmektedir.

Öte yandan, Aristoteles, etik üzerine dersler vermenin yanında, alan ile ilgili üç eser de yazmıştır. Özellikle, oğlunun adından esinlenerek kaleme aldığı *Nikhomakhos'a Etik* (1988) bu alanın en önemli eseridir. Diğer biri *Eudemos'a Ettik* (1999) olup bir bakıma *Nikhomakhos'a Etik*'in özet notları biçimindedir.Üçüncüsü *Büyük Etik* (Ethika Megara)'tir, ama Aristoteles'e ait olup olmadığı kuşkuludur (Zeller (2001), s. 205-206, 210).

III.ETHİK'İN KÖKENİ

Aristoteles'ten itibaren bir felsefi disiplinin adı olan etik sözcüğünün kökeninin "*ethos*" olduğu ileri sürülmüştür. Çünkü "*etos*" ilkesi olmadan ahlaklılığın tasavvur edilemeyeceği belirtilmiştir. Gerçi "*etos*" sözcüğü "*iyi*" ve "*ahlaklılık*" anlamlarını vermekteyse de, Klasik Yunan düşüncesinde daha çok "*adetler*" (les moeurs) şeklinde anlaşılmış olmalıdır. Nitekim Roma Hukukunun ilk dönemlerinde hukuk anlayışı da "*ataların adetleri*" olarak görülmekteydi.

Gerçekten sözcüğün iki farklı kullanımı vardır:

1."Ethos" şeklinde yazılan ilk kullanımı alışkanlık, töre, görenek anlamlarına gelmektedir. Sözgelimi hareketlerini kent-devletinde (polis) geçerli olan töreye uygun tarzda eğitim yoluyla düzenlemeye alışkın kişi, genel olarak kabul edilmiş "*ahlak yasası*" kurallarına riayet ettiği takdirde "etiğe" göre davranmış sayılır.

2.İkinci olarak, asıl ve dar anlamıyla "**etos**" şeklinde yazılan etiğe göre, eylemde bulunan kimse, aktarılan geleneksel eylem kurallarını ve değer ölçülerini sorgulamadan uygulamayarak, aksine üzerinde düşünerek ve kavrayarak, istenilen "*iyi*"yi gerçekleştirmek için onları alışkanlık haline getiren kimsedir. Böylece alışkanlık, töre ve gelenek, mizaç ya da karakter anlamını almakta, erdemli olmanın esas tavrı olarak belirlenmektedir (Pieper (2012), s. 31; Fındıkoğlu (1937), s. 1, 4; Kıllıoğlu (2014), s. 27).

"O halde içimizdeki töresel iyi özellikle ne doğanın bir zorunluluğu ne de doğaya karşı oluşmuştur; aksine onları kendimize katma yeteneği bizim doğamızda vardır ve ahlaki özelliklerimizi alışkanlık haline getirerek mükemmel duruma yaklaşırız(...) Kısaca: Herkesin aynı eylemi tek tek yapmasından sonuçta pekişmiş bir tavır ortaya çıkar. Anlayacağınız erdemin ne olduğunu öğrenmek için değil; erdemli insanlar olmak için felsefe yapıyoruz." (Aristoteles (1988), 11, 12; 1103a 23 b 28. Nakleden: Pieper(2012), s. 31).

3."Mos": Bu iki Yunanca "ethos" sözcüğünün Latince karşılığı "*mos*" (çoğulu: mores) sözcüğüdür. İlk olarak Cicero tarafından "*ta ethika*" karşılığında kullanılmıştır. Her iki kavram adet, mizaç, genel olarak beşeri tutum veya tavır, özel olarak da davranış ve durumların aklanması, düzeltilmesiyle ilgili hususları işaret eder, kısaca hem mizaç hem töre anlamlarını içerir. Batı dillerindeki "*morale*" sözcüğü de buradan türetilmiştir. Tartışmalı olmakla birlikte, Latince kökenli "*moralis*", somut ahlaki olay ya da olguların tahlili için; Yunanca "*ta ethika*" (ethique) ise, her ahlak yasasının konusunu oluşturan iyi-kötü, yükümlülük (vecibe), ödev vb. gibi temel kavramların incelenmesi için kullanılmaktadır.

Böylece ahlak veya töre, bir insan topluluğunda karşılıklı ilişkilerde gelişen ve birbirini benimseme süreçlerinde oluşan ve kendilerine norm olarak geçerlilik tanınan genel bağlayıcı eylem modellerini ya da kalıplarını ifade eder. Demek oluyor ki ahlak ve töre deyimleri, olgunlaşmış hayat biçimlerini temsil eden düzen kurumlaşmalarını, bir topluluğun anlam ve

değer anlayışlarını aksettiren yaşam tarzlarını gösterir (Pieper (2012), s. 31-32; Bersani (1980), s. 311; Heimsoeth (1957), s.5; Kıllıoğlu (2014), s. 28).

Ahlak kavramı kısmen doğal olarak oluşan, kısmen uzlaşımla belirlenmiş, kısmen de gelenek ile aktarılmış karşılıklı kabullenme süreçlerinin sonucunda ortaya çıkan bütün düzen ve anlam yapılarını (kural sistemlerini) kapsar. Bunlar maddi norm ve değer anlayışlarından ve tasarımlarından oluşan bir demet şeklinde, bir yandan topluluğun ihtiyaçlarını nasıl karşılayacağını söyleyen kuralları düzenlerken, diğer yandan da bu kuralların bağlayıcı (ödev) olduğunu kabul eden topluluğun özgürlüğe yaklaşımı hakkında bilgi verir. Bu ahlakın kural sistemi olması niteliği demektir.

Ahlak kavramı bir düzen kavramıdır, ilke kavramı değildir. Düzen kavramları, mesela devlet, bilgi, sanat, çeşitli deneysel verilerle belli bir açıdan bir anlam bütünü oluşturur. Böylece, "devlet" kavramı, bir toplumun ilişkiler ağını düzenleyen hukuki, siyasi, iktisadi ilişkilerin modeli olarak görülebilir. "Bilgi", bilimsel araştırma ve entelektüel faaliyetler aracılığıyla hedeflenen sonuçların modeli olabilir. "Sanat", hayal gücü ve yaratıcılık aracılığıyla oluşturulan ürünlerin modeli olarak tanımlanabilir.

Bu türden kavramların kastettiği düzen, ön şart olarak, pek açık seçik olmayan bir anlamın tartışılmaz varlığına dayanır; oysa bu anlam önce açıklanmaya muhtaçtır. Böyle bir anlamın temellendirilmesi, ilke kavramları aracılığıyla gerçekleşir. Bu ilkeler, söz konusu düzen kavramı aracılığıyla özetlenen durumu (yapıyı) anlamlı bir bütün olarak kavramayı mümkün kılacak ilkelerdir. Verilen devlet, bilgi, sanat örneklerinde: adalet, gerçeklik ve güzellik kavramları, düzen kavramlarının anlamını ortaya çıkaran ilke kavramları niteliğini kazanırlar.

C. AHLAK KAVRAMI

I.GENEL OLARAK

"Ahlak" sözcüğü, Arapça "halk" sözcüğünün çoğuludur, ama Türkçede tekil anlamında kullanılmaktadır. "Halk" sözcüğü seciye, tabiat veya doğa, hatta "din" anlamına da gelmektedir ve kısaca "huy" olarak nitelendirilir. Bir anlamda insanın iç ve dış dünyasının kaynağı olarak insan doğasında yerleşik bulunan bir yetinin (melekenin) ifadesidir.

II.HULK'UN ANLAMI

Ahlakçılar "halk"a iki anlam yüklerler.

1.Birinci anlamda "halk", ruhsal, insanın içsel davranışıdır. Yani içsel görüyle, seziyle algılanan kuvvet, yetenek, huy ve doğa, kısaca manevi olana özgü anlamına gelir.

2.İkinci anlamda ve kullanımda "halk", insanın bedensel yönünü işaret eder. Bir başka ifadeyle, görülen bedenin bütünü, dış görünüm ve biçimini anlatır. Bir Hadis'te hem halk, hem de "halk" sözcüğünün kullanıldığını

görüyoruz: "Ey Allahım! Yaratılışımı güzel (düzgün) yaptığın gibi, ahlakımı (huyumu) da iyileştir."(Ahmet bin Hanbel, **Müsnet**, VI/68, 155)

Fakat İslam kaynaklarında "hulk" ile "ahlak"ın eş anlamda kullanıldıkları görülmektedir.Çoğu ahlakçılar "hulk"u, insandaki tüm hal ve davranışların kaynağı, bilincin doğru bir kuvveti ve yeteneği saymaktadırlar. Dolayısıyla da "huy", ruhta meydana gelen doğal bir olaydır. Bu bağlamda herkes var olan hissi ve iradi gücünü kendine özgü bir biçimde kullanır. Ayrıca "hulk" tabiat/doğa, fıtrat anlamlarını da karşılar. Bu itibarla tabiat, ahlakın doğuştan gelen temel unsurları olarak kabul edilip sorumluluğun da ön şartı sayılır. "Huy " ise, tabiata, fıtrata sonradan eklenen, tabiatın gelişmiş, ilerlemiş, olgunlaşmış biçimidir (Erdem (Tarihsiz), s. 11; Akseki (1966), s. 15-16; Pazarlı (1980), s. 11; Kıllıoğlu (2014), s. 5-6).

III.HULKUN KISIMLARI

Ahlakçılar "hulk"u da ikiye ayırırlar:

1.Doğal Huy *(Hulk-i Tabii)*:

Bununla insanın tabiatında, doğasında, fıtratında, yaratılışında gizli ve saklı olan ahlak anlatılmak istenir. Bunlar, bireyin iradesinin doğrudan devreye girmeksizin ona ait doğal durumudur. Bu durumda insan sorumlu tutulamaz. Mesela insanın mizacının sert ve hırçın olması, cömert veya cimri olması, onun kendi iradesinin ve seçiminin sonucu olan bir şey değildir. Fakat böyle bir mizaca sahip olan bir insan da kendini eğitmek suretiyle iyi ve doğru olan davranışları seçmelidir. Aksi halde yaptıklarından dolayı sorumlu olur (Erdem (Tarihsiz), s. 12). Bu tür huya sahip olunmanın eğitim yoluyla da olsa değişmesinin mümkün olamayacağı görüşünü ileri sürenler vardır. Buna göre, düşünmeyle ortaya çıkan eylem ve duygular bir insanın ahlaki doğasını belirleyemez. Dolayısıyla düşünme gücü kişinin ahlakı kapsamında sayılmaz, ahlakın tanımında da düşünme yetisinin etkisi yoktur. Sözgelimi erdemli ahlak, saf ahlak, güzel ahlak deyimleri kullanılırken, aydın ahlakı, bilgin ahlakı, bilge ahlakı nitelendirilmesinde bulunulamaz. Keza ahlak ile zeka, deha, bilim sahibi olanlar hakkında yargıda bulunurken, onların bu nitelikleri göz önüne alınmaz (Akseki (1966), s. 16-17).

Bu ve benzer konular etik bağlamında çok farklı düzlemde ele alınmayı gerekli kılmaktadır.

2.Kazanılmış Huy (*Hulk-i Kesbi):*

Eylem ve davranışlar biçiminde oluşup istikrar kazanarak, sırf görüşüp kaynaşmaya, adete dayalı huydur. Ancak kazanılmış huy ya da ahlak ile adetin bir olduğu da sanılmamalıdır. Çünkü ahlak, içsel özelliklerden olan bir yetenektir. Adet ise, nesneler ile ilgili bir özelliktir ve nesnelerin davranışlarının tekrarlanmasından meydana gelir. Dolayısıyla "hulk" ile "adet" eşanlamlı değildir. Ahlak kuralları tüm insanlığa şamil olup, ırk, milliyet vb. değişmez, ama adet böyle değildir. Bunun için ırk ve milletlerin birbirine uymayan, bir millet için iyi sayılan, diğerinde kötü olarak görülebilen durum adet kabilindendir.

Böyle bir ahlakın kazanılmasında dış dünya ve insan çevresinin çok büyük etkileri vardır. Bu tip bir ahlakın ortaya çıkışında irade ve seçme özgürlüğünün öne çıktığı görülür.

Bu bağlamda "hulk" insanın uyumlu bir şekilde yaratılışına ait doğal özellikleri; ahlak ise, sanki yaratılıştanmış gibi olup da sonradan kazanılmış özellikleri gösterir. Bu anlamda ahlakın bir içsel (deruni, öznel, subjective), bir de eylem, davranış, fiil ve hareket (nesnel, afaki, objective) yönü vardır. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın, ahlak kavramının insan ve insan davranışlarıyla, eylemleriyle, hal ve hareketleriyle ilgili olduğu anlaşılır.

IV.AHLAKIN TANIMI SORUNU

Ahlakçılar, genel olarak şöyle bir tanımda ortak görüştedirler, denebilir: "Ahlak, nefiste (ruhta) köklü bir şekilde yerleşip kendisinden fiil ve davranışların, tekrar tekrar düşünmeye, zorlamaya ihtiyaç duymadan, kolaylıkla meydana gelmesi ve 'istikrar kazanmasına' denir." (İbni Miskeveyh (1983), s. 11, 36; Erdem (Tarihsiz), s. 12; Akseki (1966), s. 18; Kıllıoğlu (2014), s.8).

Tanımda belirtilen ve nefiste köklü bir şekilde yerleşen bu halden, akla ve dine uygun, iyi ve mükemmel fiiller (hikmet veya bilgelik, adalet, iffet, cesaret, cömertlik, fedakarlık vb.) çıkarsa, buna "iyi ahlak", güzel huy; eğer düzensiz, kötü fiil (cehalet, zulüm, iffetsizlik, korkaklık, cimrilik, kendini düşünme, haset vb.) çıkarsa, buna da "kötü ahlak", fena huy denir.

Ancak, nefisten çıkan her şeyin ahlakı ilgilendirmeyeceği, ahlakı ilgilendirebilmesi için, o davranışın irade ve seçime (ihtiyar) dayanması gerektiği ileri sürülmüştür. Dolayısıyla ahlak, iradenin seçme yetisi ve gücü yönünden doğar. Seçme gücüne sahip iradeyse, nefsi iyi ve kötüye götürecek yetenektedir. Böylece ahlak için iki temel niteliğin olması gerektiği üzerinde durulmuştur. Bunlar:

1.Huyun ruhta yerleşmiş olması, herhangi bir şekilde tekrar tekrar aynı şeyi düşünme ve zorlama olmaksızın kolaylıkla meydana gelen bir davranış olarak ifade edilmesi.

2.Ahlaki bir davranışta seçme özgürlüğü ve iradenin yer alması.

Öte yandan daha başka tanımlar da yapılmıştır. Belli bir fikir vermesi için şu tanımlar zikredilebilir: "Ahlak, insanın toplum içindeki her türlü davranışlarını ve onlarla olan ilişkilerini düzenlemek maksadıyla ortaya konulan ilkelerin, kuralların tamamıdır."

"İnsanın, iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan manevi nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışlar bütünüdür." (Çağrıcı (1989), s. 5).

"Belli bir dönemde, belli bir toplumca benimsenmiş olan ve fertlerin birbiriyle ilişkilerini düzenleyen töre tarafından belirlenmiş kurallar, yasalar topluluğudur." (Erdem (Tarihsiz), s.13; Kıllıoğlu (2014), s. 9)

V.AHLAK BİLİMİ

Ahlakın tanımlanması sorunu, doğal olarak onun bilim niteliğinin irdelenmesini de gerekli kılar. Ayrıntıya ve çok yönlü tartışmaya girmeden, kısaca şu tesbitleri yapmak yerinde olur. Öncelikle, ahlaki olarak tanımlanan olayları inceleyen bir ahlak biliminden söz edilebilir. Ancak burada şu hususun dikkate alınması önem taşır. Bir kişinin ya da bir toplumun ahlakıyla, genel olarak ahlaki olayları inceleyen ahlak bilimi arasında büyük fark vardır. Bu farka dikkat eden eski İslam ahlakçıları, ahlak bilimi için "Hikmet-i Ameliye", "İlmü'l-Edep", "İlm-i Tehzibi'n-Nefs" gibi deyimleri kullanmışlardır. Ahlaki fiil ve harekerleri anlatmak için de huy, edep ve terbiye, seciye gibi kavramlara başvurmuşlardır. Son dönemlerde "Ahlak", "İlm-i Ahlak" deyimlerinin tercih edildiği görülmektedir (Pazarlı (1980), s. 11; Erdem (Tarihsiz), s. 14; Kıllıoğlu (2014), s. 10).

Genel olarak bakıldığında, tanımların çeşitlilik göstermesine rağmen, ahlakın bilim olduğunda uzlaşma vardır denebilir. Ancak, sanat olduğunu savunanların bulunduğu da belirtilmelidir. Bilim olduğunu ileri sürerken, her şeyden bahseden, yani nesneye ilişkin bir bilimin bulunduğunu, dolayısıyla, insanın doğasıyla ve mizacıyla ilgisi temelinde bir ahlak biliminden söz etmenin gerekliliği üzerinde durulmaktadır (Akseki(1966), s. 20). Çünkü her bilimin belirli ve açık konuları vardır. İnceleme edindiği konulara göre bilimi tanımlamak ve sınıflandırmak mümkün olabilmektedir. Sözgelimi fizik hareketle, fizyoloji veya biyoloji canlılarla ilgilenir. Bazen de bilim daha özel olarak insanın kendisini konu edinir (Ayni (2013), s. 19-20). Burada farklı bilimlerin ortaya çıktığı görülür. Biyoloji, fizyoloji, tıp vb. insanın maddi varlığını ele alırlar. Fakat insanın bir de manevi denilen varlığı söz konusudur ve psikoloji bununla ilgilidir. Bununla birlikte, insan hakkında elde edilecek bilgiler, onun ne yapacağını ya da ne yapması gerektiğini göstermez. İnsan sadece kendi varlığını duyumsatan bir güzellik yetisine sahip değil, ayrıca kendi davranışları üzerinde düşünmekte ve ruhsal faaliyetinin çeşitli tezahürleri üzerinde değerlendirmelerde bulunmakta, yargılar vermektedir. Son çözümlemede, bir yandan mantık, diğer yandan estetik disiplininin ilgi alanına girilmektedir. Dolayısıyla doğru ve güzelin yanına, "iyi"nin de konulması gerekmektedir. Gerçekte, insan için sadece istemek ve hareket etmek yetmiyor, çünkü içten duyarak iradesinin de bir kurala, ilkeye uyması, onu gözetmesi gerekmektedir. Sonuç olarak, kötülükten, haksızlıktan, hak ve iyiye hizmet etmekle yükümlü olduğunu vicdanında duyar. İşte, bu vicdan yükümlülüğünden ya da görev duygusundan bir bilim daha doğar ki, bu hem psikolojiye, hem mantığa ve hem de estetike sıkıca bağlı olan ahlak bilimidir (Ayni (2013), s.22-23).

VI.AHLAK OLGUSU

Ahlak olgusunun, filozofların üzerinde düşünmeden önce, en ilkel sayılan toplumlarda bile varolduğu bir gerçektir. Günlük hayatın akışı içinde sürekli karşılaşılan ahlakın ölçüsü nedir? (Akarsu (1982), s. 9; Mustafa Namık (1928) , s. 3) Hatta gerçek anlamda bir ahlak var mıdır? Ahlak kuramı en

küçük bir yarar sağlamakta mıdır? Ahlak ne anlama geliyor? Hangi eylemimiz ahlaki ya da ahlaka aykırı sayılmaktadır? Bu ve benzer sorular, ahlak olgusunu inceleme konusu olarak ele alan ahlak biliminin kapsamı içinde yer alır. Fakat kişilere göre farklı anlaşılan ahlak, çağlara veya dönemlere, özellikle de uygarlıklara göre de değişkenlik göstermektedir. Sözgelimi antik çağda ahlakçı, bir öğütçü niteliğiyle ortaya çıkıyordu. Modern çağda, özellikle Kant'tan beri, ahlak artık sadece önceden kabul edilen ahlak kuramlarını rasyonel bir şekilde sistemleştirmeye yönelmiştir (Gregoire (1971), s. 163; Heimsoeth (1957), s. 9; Ülken (1946), s. 7; Kıllıoğlu (1988), s. 148).

İşte ahlak olgusuna ve dolayısıyla ahlak yasaları, ilkeleri ve kuralları arasında farklı anlayışların ortaya çıkması, aslında uygarlığın temellerinden biri olan ahlak dolayısıyla uygarlıkların farklı mahiyet ve niteliklere sahip olabileceği sonucuna götürür bizi.

"Animal rationale", yani akıl varlığı şeklinde de tanımlanan insan konu edildiğinde, onun diğer varlıkları, özetle kendi türünü bile şaşırtan bilme, kavrama yetisini düşünmeden edemeyiz. Gerçekten insan diğer canlılardan farklı olarak yeryüzünde öylece yaşayıp gitmemektedir. Çevresinde bulunan hemen tüm nesneleri, hatta doğrudan ilgi alanına girmeyenlerini bile, gözlemlemeyi, birbirleriyle karşılaştırmaya ve ilişkiye getirmeye, bu nesneleri kendilerine özgü bağlamlar ve diziler içinde bizzat anlamaya çalışır. Ayrıca insanın düşünme, kavrama ve duyma yetilerinden önce faaliyette bulunan, hareket eden bir varlık olduğu da bilinmektedir. Bu özelliği onun "kuramsal akıl" denilen düşünme olgusundan önce geldiğine göre, bu da insanın kendi hayatıyla çevresindeki dünyayı bizzat tasarlayıp değerlendirdiği amaçlara bakarak biçimlendirme yetisi olarak adlandırılabilir. Başka bir ifadeyle, bu, insanın planlar yapmak veya tasarımlamak, titizce ve özenlice davranmak, düşünme safhasından sonra gerekli araçları seçmek yetilerinin bulunduğunu açık bir şekilde işaret eder. Yani, "animal rationale"den önce pratik akıl olarak nitelenen insan yetisinden söz etmek yerinde sayılmalıdır. Gerçekte öteki canlılarda rastlanmayan bu duruma veya olaya "ahlak olayı" ya da "ahlak olgusu" demekte bir sakınca olmamalıdır. İnsanların hayatlarını iş bölümü, yeni araç-gereçler vb. gibi şeyler ile biçimlendirmeleri, insanın, "incelmiş akıl" sayesinde öteki varlıkların üstüne çıkmalarını gerçekleştirmektedir (Heimsoeth (1957), s. 3; Kıllıoğlu (1988), s. 152-153).

Ahlak olgusu, bir yönüyle, her zaman ve her toplumsal kümede bireylere kendisini kabul ettirmekte veya ettirilmektedir. Nitekim iyi-kötü karşıtlığı çocukluktan itibaren, yapılması ve yapılmaması gerekeni belirleyen "törelerin" baskısıyla insanı dıştan etkisine almaktadır. Ayrıca bireyde ödev, sorumluluk, pişmanlık gibi duygular halinde onun içdünyasında bir oluşumu da gerçekleştirmektedir (Gregoire (1971), s. 10; Ülken (1946), s. 16; Tanyol (1960), s. 33; Kıllıoğlu (1988), s. 153).

Buna rağmen ahlak olgusu, bireyin iradesinden bağımsız olarak bir takım ilkelere bağlıdırlar. Bir toplumun ahlakı, o toplumun hukuk gibi, ekonomi veya aile gibi kurumlarıyla da doğrudan veya dolaylı ilişki içindedir, ama yine de belirli bir değişim sürecine tabidir. Kuşkusuz her toplumun kendine özgü bir ahlakı vardır ve bu ahlak o toplumun yaşama şartlarından birini oluşturur. Bir açıdan bakıldığında bütün insanların aynı olan ahlak kuralları bulunmamaktadır. Yani, ahlak mutlak değil, izafi veya değişkendir. Fakat ahlakın değişken görünmesi, ahlak ve ahlak kurallarının değerini, bunlara uyma mecburiyetini ortadan kaldırmaz. Başka bir ifadeyle, "şimdiye kadar mutlak oldukları için ahlak kurallarına boyun eğmiyorduk, boyun eğdiğimiz için onların mutlak olduğunu sanıyorduk. Mutlak sıfatını kaybetmekle, ahlak otoritesini de kaybedecek değildir." (Eralp (1943), s.102,103; Tanyol (1960), s.39). Çünkü ahlakın idesi içimizdedir ki, onu vicdan olarak adlandırmaktayız.

Özetle ahlak olgusu kendisini herkese içten ve dıştan kabul ettiren evrensel bir gerçektir. Bu gerçek genellikle çağlar ve toplumlar içinde, iyice çatışık bir nitelik ve aşırı ölçüde özel biçim ayrımlarıyla belirlenmektedir. Bu da bizi ahlak ve dünya görüşü, eş deyişle ahlak ve uygarlık sorununa götürmektedir (Kıllıoğlu (1988), s. 163 vd).

D. HUKUK

I.TOPLUMSAL HAYAT

Toplumsal hayatı insan için bir zorunluluk olarak belirten bir çok düşünür gibi, İbni Haldun da, bunun felsefi bakımdan insanın doğasından kaynaklandığını işaret eder. Platon, ünlü "Devlet" (Politea) adlı diyalogunun İkinci Kitabında, insanın ihtiyaçlarını karşılayabilmesi ve hayatını sürdürebilmesi için işbölümü yapma gereğini belirtirken, onun ancak toplu halde yaşayabileceğini vurgulamaktadır (Platon, (1985), 369 bce, 371 abcde, s. 59 vd). Aristoteles ise, insanın toplu halde yaşamasını onun doğasına ve varlık olarak amacına dayandırır (Aristoteles (1975), K I,1, 2 vd).

Gerek Platon'a, gerek Aristoteles'e ve gerekse İbni Haldun'a göre olsun, insanın toplumsal hayat yaşaması, onun doğal ihtiyacının bir sonucudur. İnsanın doğal ihtiyaçlarının başında beslenme, neslini devam etirme ve barınma vb. gelir ve bu ihtiyaçların giderilmesini tek başına yapamayacağı için hemcinslerinin yardımına muhtaçtır (İbni Haldun (1988), I. Kitap, 1. Bölüm, s.100-101; Zeydan (1976), s. 33).

Aslında ihtiyaçların en hayati ve zaruri olanları basittir, denebilir. Bunlar beslenme, barınma ve cinsel ihtiyaçlar şeklinde ifade edilebilir. Diğer canlılardan insana doğru çıkıldıkça ve bireyin manevi hayatı zenginleştikçe, söz konusu temel ihtiyaçların etrafında yeni yeni maddi ve manevi ya da ruhi birçok ihtiyaç ortaya çıkar ve uygar insanda sayılamayacak oranda çoğalır (Başgil (1960), s. 12). Sözgelimi yeni doğmuş bir bebeğin ihtiyacı biraz sütten ibaretken, büyüyüp çocukluk ve gençlik çağına ulaştığında fazla gıdaya, oyuncaklara, çeşitli giysilere ve benzerlerine ihtiyaç duyulur. Ayrıca

salt bedensel ihtiyaçlar değil, ruhi ve manevi ihtiyaçlar da gereklilik olarak ortaya çıkar. Bu basit örneği insanın ve insanlığın gelişim sürecine yansıttığımızda mesele daha karmaşık bir hal alacaktır.

Toplumsal hayatın bir zorunluluk olduğu ileri sürülürken, bunun aynı zamanda düzen düşüncesini içerdiği de ifade edilmelidir. Bunun, insanın içinde yaşadığı doğayı gözlemlemiş olmasıyla ilişkisi kurulabilir. Doğada madde belirli bir düzen içinde devinir ve insan bunu doğa yasaları olarak tanımlar. Doğadaki düzenliliğin toplum bakımından da söz konusu olabileceğini insan, daha doğrusu bilim adamları araştırırlar. Dolayısıyla toplum da bir düzen içindedir, ama toplumsal ilişkilerin düzenliliği doğa ilişkilerinde maddenin gösterdiği zorunlu, istikrarlı ve kararlı bir nitelik göstermez. Bu anlamda toplumsal ilişkilerin yasalarından değil, kurallardan ve kural-bağımlılıktan söz edilir. Doğadaki ilişkiler değer-bağımsız, irade dışı iken, insan davranışı değer-bağımlı ve iradidir. Yasalar değil, kurallar söz konusudur ve insan davranışı kural-bağımlı ve iradidir. Kuralın ihlal edilmesiyle toplumsal düzen de ihlal edilmiş ve bozulmuş sayılır (Akın (2004), s. 1).

Kuralın oluşumunun dil ve sembole bağlı olarak açıklanabileceği savunulmuştur. Bu anlayışa göre, dil bir iletişim aracı olma yanında, aynı zamanda bir "anlamlandırma" sistemidir. İnsan sembollere yüklediği anlam ve kavramlar aracılığıyla doğayı, toplumu ve insanın ruhsal dünyasını bilim, felsefe, sanat, büyü, din vb. yoluyla anlamlandırır, yorumlar ve açıklar. Bilimsel araştırmaların ortaya koyduğu verilere bakıldığında, doğada canlılık zincirinin son halkasının insan olduğu görülmektedir. İnsan kendi varlığını idrak etmeye başladığı andan itibaren, yaşayış tarzına, izlediği gelişme sürecine göre, toplumsal yönden çeşitli aşamalardan geçmiş olmalıdır (Okandan (1976), s. 5).

Her yaşayan varlık gibi, insanın varlığını korumak, hayatını sürdürmek ve geliştirmek, öncelikli hedefi oluştur. Varlığını devam ettirmek, doğanın etkilerine ve baskılarına tahammül etmek ve direnmek, dıştan gelebilecek tehlike ve zararlardan korunmak için birtakım şeylere ihtiyaç duyduğundan dolayı da bunları sağlamak için çalışmak, mücadele etmek durumundadır.

Bütün ihtiyaçları karşılayabilmek için insanın öncelikle başvuracağı çare, çalışmak ve emek vermektir. Gerçekten herhangi bir çaba göstermeden, emek vermeden en basit, en küçük bir ihtiyacın giderilmesi bile mümkün değildir. Denebilir ki, ihtiyaç ne kadar hayati ve zaruri olursa, onu gidermek için gerekli olan emek de o oranda "zahmetli" olur. İnsanın bilgisi ve görgüsü arttıkça, hayata bakışı genişledikçe, artan maddi ve manevi ihtiyaçlarıyla birlikte çalışma ve emek zahmeti de artmaktadır. Bir taraftan sayısız ihtiyaç ve isteklerin karşılanması, diğer taraftan artan emek zahmetinin azaltılması zorunluluğu, insan aklından ve öncekilerin tecrübelerinden yararlanmaya yöneltmiştir. Bilim ve tekniğin gelişimi bu durumla doğrudan ilişkilidir ve bunu kısaca uygarlık birikimi olarak adlandırabiliriz.

Kısaca, akli ve manevi bir varlık olan insanları toplu bir halde, toplumsal bir yapı içinde, barış ve güvenliği egemen kılan bir düzen dahilinde yaşamaya yönelten, arlarında sıkı bir ilgi bulunan bu belirli nedenleri çeşitli esaslara indirgemek mümkündür. Bu nedenlerin en başında insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu gelir. Bununla birlikte insan, yaratılışında taşıdığı bir takım özelliklerinden ötürü, evrende kendi türüne özgü ayrı bir yer işgal eder. Bu özelliklerinden dolayı, doğa yasalarından başka birtakım yasalara, kurallara bağlı olarak yaşamak zorunda kalır. Ancak bu yasalar, doğa yasalarından farklıdırlar. Doğa yasaları olaylar arasında nedensellik bağı kurarken, bunlar insan iradesine bir amaç belirler, insan davranışına belirli bir yön gösterirler. Biri nedensellik yasaları (*lois causales*), diğeri amaç yasaları (*lois finale*) şeklinde adlandırılırlar. Amaç yasalarına, toplumsal kurallar (*régles sociales*) denir. Bu yasa veya kurallardan vücuda gelen düzeni de Toplumsal Düzen (*Ordre Social*) olarak tanımlayabiliriz.

Fakat burada önemli görülmesi yerinde olacak bir keyfiyete dikkat edilmesini isteyen yazarlar da vardır. Onlara göre, "insan"dan hareket edilmesi halinde birey-toplum ikili ilişkisinden söz etmek daha anlamlı olur. Çünkü "insanın varlık bütünü"nün belirli bir "beşeri sfer"ini toplumsal dünya ("*sosyal kainat*") olarak nitelendirebiliriz. Toplum ya da toplumsal dünya "insan"ı kuşatan ya da aşkın bir şey olarak görülmemeli, aksine insanın (namütenahi insanın) toplumsal dünyayı kapsadığı ve burada birey-toplum ikili ilişkisi biçiminde tezahür ettiği düşünülmelidir. Birey ve toplum bu ikicil ilişkinin, aynı değerde ve düzeyde unsurlarıdır. Bunların üzerinde yer alan değer, "insan"dır. Elbette toplum denildiğinde, diğer insanlar, eş deyişle, bireyler anlaşılır. "Toplumsal dünya"da ise, aileden başlayarak en kapsamlı ve en kudretli kurum olan devlete kadar bir çok topluluklar ve bunların düzenleri yer alır. Ancak bütün bunlar yine de insanların birbirleriyle ilişkilerinden doğan amaçların hizmetindedir. Tüm bu ilişkiler ile amaçların her birinde "insan" tezahür eder. Gerek birey, gerekse toplum olarak öncelikle insan ile karşılaşılır. Bu bağlamda toplum, bireyi aşan, onun üstünde, "metafizik bir realite" olarak görülemez. Birey-toplum ikicil ve zorunlu karşıtlıkları, toplumsal dünyada "insan"ı temsil eden iki temel "polarite", yani yansıtıcıdırlar. Bu ikisini kapsayan ve aşan "insan"dır (Çağıl (1966), s. XIII).

Toplumsal, aynı zamanda siyasal bir varlık, Aristoteles'in deyimiyle "zoon politikon" olan insan, varlığını korumak ve devam ettirebilmek doğal güdüsü altında hareket eder. Varlığını korumak keyfiyeti, mantıki olarak, insanlar arasında çekişmenin, mücadele halinin ortadan kaldırılmasını, onun yerine barış ve güvenliğin kurulup yerleşmesini gerektirir. En azından bu yönde çaba göstermesini zorunlu kılar. Aynı şekilde varlığını devam ettirmek güdüsü, insanı kendi hemcinslerine olan ihtiyacını, onların yardım ve desteğini alması gerektiğini düşündürtür (Okandan (1976), s. 6; Demir-Deryal (2012), s. 3).

Öte yandan insan, kendisiyle de değişmez ve sarsılmaz bir özdeşlik içinde, kendini bütün alanlarda birlikli bir bütün olarak idrak eden bir

varlıktır (Çağıl (1966), s. 11). Çünkü insan toplumsaldır; akıl ve irade sahibidir, özetle insan "manevi bir mahluktur." Diğer tüm varlıklara nazaran insan bireyi, özünde taşıdığı nitelikler dolayısıyla, evrenin bütün parçalarından ayrılarak yaratılışına özgü bir çevre, bir toplumsal iklim içinde ve bir kurallar hakimiyeti altında yaşamak zorundadır (Başgil (1960), s. 16; Del Vecchio (1952), s. 373 vd). İnsanın toplumsal bir varlık olması ve hayatını toplum içinde sürdürmesi, hareket halinde olması demektir. Bir başka ifadeyle, toplum içinde bir çok ilişkide bulunması kaçınılmazdır.

Toplumsal ilişkiler konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Sözgelimi Hugo Grotius (1583-1648), toplumsal hayatı ve toplumsal ilişkileri insanın doğasında varolan hemcinslerini arama eğilimine, dolayısıyla manevi bir etkene bağlar. Alman hukukçusu Rudolf von Jhering (1818-1892) ise, toplumsal hayat ve toplumsal ilişkileri bireysel ve toplumsal menfaatlerin gerçekleştirilmesi ihtiyacına bağlayarak maddi bir etkene dayandırır. Buna karşılık ünlü Fransız sosyologu Emile Durkheim (1858-1917) toplumsal dayanışma kavramını temel alır. Ona göre toplumsal dayanışma, insanların yaşama güdüsüne bağlı olarak varlıklarını korumak için kendi aralarındaki benzer ve farklı ihtiyaçlarından doğar. Bu da ya işbirliğine veya iş bölümüne dayanır. Her iki dayanışmanın sonucu olan hukuklar da birbirinden farklıdır. Kısaca mekanik dayanışma cezalandırıcı bir hukuk sistemine dayanırken, organik dayanışmanın hukuku düzeltici nitelik gösterir.

Kısaca, insanın toplumsallık niteliği olarak da tanımlanacak bu özellikler, insanların ortak ihtiyaçlarını veya farklı ihtiyaç ve yeteneklerini, karşılıklı yardım ve çalışma birliğini, barış ve güvenliğin gerçekleştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Onları birlikte bir arada ve toplumsal bir düzen içinde yaşamaya zorlamaktadır. Topluluk halinde olunmadığı takdirde ortaya çıkacak mücadelenin getireceği olumsuzluklarını ve sakıncalarını öngörmelerini mümkün kılmaktadır. Bütün bunları sonucu olarak, birlikte yaşamaları, imkan ve güçlerini birleştirmeleri, karşılıklı fedakarlıklarda bulunarak aralarında karşılıklı sevgi, saygı ve korumaya dayalı ortak bir hayat tarzının meydana gelmesi, kendilerini bir toplumsal düzene tabi kılmaları gibi bir sonuç doğmaktadır. Bu çeşitli nedenler ve etmenlerin (iklim, coğrafya, iktisat, kültür, ahlak, din, örf ve adetler vb) etkisiyle insan için bir zorunluluk olan bir arada yaşama, bir toplumsal düzene tabi olma keyfiyeti, izlediği gelişme ve ilerleme sürecinde, farklı toplumsal ve siyasal kuruluşların, kurumların ortaya çıkmasına imkan vermektedir. Nitekim Braudel "toplumlar olmaksızın, uygarlıklar olmaz" diyecektir (Braudel (2006), s. 46 vd).

Bununla birlikte, bu çeşit nedenler ve etmenler altında hareket eden insan, toplumun diğer üyeleriyle ilişkide bulunmak, herhangi bir şekilde karşılaşmak, bazen de mücadele etmek durumunda kalabilmektedir. İnsanın doğasında olan bu güdü ve güç, belirli kurallara (din, ahlak, hukuk, örf ve adet) dayandırılıp bir düzene sokulmazsa, öncelikle insanın kendisi için sakıncalı, zararlı ve yıkıcı hale gelebilir. Onun için insanın, hemcinsleriyle

birlikte ve bir arada yaşaması, aile, kabile, millet, devlet vb içinde aradığı barış, sükun ve güvenliği bulabilmesi, insanın güdü, güç, hak ve özgürlüğünün sınırlandırılmasını öngörür.

Gerçekten insanlar, sürekli bir çekişme ve mücadele halinde sürüp gidecek olan hayatını savaş durumunda değil, barış içinde sürdürmek için, istek ve tutkularının akışı yönünde davranmak yerine, aklın ve sağduyunun gereklerine uygun şekilde bağımsızlıklarının ya da özgürlüklerinin sınırlanmasına rıza göstermek zorunluluğu duyarlar. Çünkü böyle bir sınırlama ona kendisine kalan alanda tam faaliyette bulunma serbestliği, özgürlüğü sağlar. İnsanların birbirleriyle olan ilişkilerinde uyma zorunluluğu duydukları bir takım kurallar, normlar ve bunların ihlal edilmesi halinde geçerli olacak bir takım yaptırımlar söz konusu olacaktır. Sözgelimi bir arada yaşamanın ilk kurumu olarak ailede, önce aileyi meydana getiren diğer bireylerle sürekli nitelikte bir ilişki hali söz konusudur ve bu ilişkiler, doğal olarak bir takım kuralları doğurur ve zorunlu kılar. Bir başka ifadeyle, insan yaşadığı süre içinde sürekli çeşitli faaliyetlerde bulunur. İşte bu faaliyetlerin, eylem ve davranışların belirli şekillere bağlanması gerekir. Yani belirli hedeflere ulaşmak için belirli tarzda davranmak, dolayısıyla bunları uygun kalıplara dökmek şarttır. İnsanın düşünce ve eylemlerinin gerçekleşmesine etkide bulunan bu şekil ya da kalıplar, kural ya da norm olarak nitelenen toplumsal hayattaki kuralları oluştururlar. İnsanın faaliyetlerinin hedeflerine ulaşmalarına etkili olan genel bir düzenin uyum dahilinde gerçekleşmesini sağlayan bu kurallardır.

Toplumsal düzenin kurulmasında, gelişmesinde, korunmasında, sürdürülmesinde ve elbette bunların karşıtı durumlarda toplumsal düzen kurallarının belirleyici bir yerinin olduğu söylenmeli ve vurgulanmalıdır. Hukukun ve hukuk kurallarının bu noktada farklı bir nitelikte tezahür ettiği düşünülebilir. Gerçekten toplum halinde yaşamak insan için ne kadar hayati bir önemi haiz ve derecede zorunluysa, toplumsal düzenin varlığı bakımından da hukuk kuralı o nispette gereklidir. Öyle ki, çoğunlukla diğer din, ahlak, örf ve adet olgularının ve bunların öngördüğü kuralların varlığını ortaya koyup etkide bulunmaları, amaç ve sonuç doğurmaları hukuka ve onun kurallarına sıkı bir şekilde bağlı gözükmektedir.

Bu çerçevede hukukun işlevlerine kısaca bakmak yerinde olacaktır. Ayrıntıya girmeden hukukun üç temel işlevinden söz edilebilir. Nitekim bazı yazarlar hukukun bu üç işlevi bağlamında hukukun tanımlanabileceğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre hukuk "adalete yönelmiş bulunan bir toplumsal yaşam düzeni" (Aral (1975), s. 13; Çağıl (1966), s. 23) dir.

1I.DÜZEN

Toplum içinde yaşamak zaruretinde olan insan, varlığını ve hayatını sürdürmek, geliştirmek ve olgunlaştırmak için gerekli araçları ve imkanları sağlamak durumundadır. İktisadi faaliyetlerde bulunmak, tekniği kullanmak, geliştirmek, bilgi, bilim, düşünce ve sanat etkinliklerini gerçekleştirmek gibi insani eylemleri burada hatırlayabiliriz. Bütün bu

durumlar kaçınılmaz olarak insanların ilişki içinde olmalarına, karşı karşıya gelmelerine, gerektiğinde çatışmaya ve mücadeleye girmelerine yol açabilir. Böyle bir ilişki, karşı karşıya gelme, çatışma ve mücadelede, toplum içindeki bireylerin imkan ve güçleri birbirine eşit olmadığı gibi, güçlü olanın gücünü nasıl kullanacağının sınırı da yoktur. Çatışma, mücadele veya dayanışma, birbirinden farklı güçlerin kullanılmasına bırakılmış olsaydı, toplumda düzensizliğin, kargaşanın ya da anarşinin egemen olması engellenemez, dolayısıyla toplumsal hayatın varlığını sürdürmesi ve koruması da mümkün olamazdı. Söylemeye bile gerek yoktur ki, uygarlığın gerçekleşmesi asgari bir düzene ihtiyaç duyar. İşte, gerek bireylerin ve gerekse toplumun varlığının, haklarının ve düzeninin, birlikte ortak ve barış içinde yaşamalarının sağlanmasında hukuk etkili ve o derecede önemli bir olgu, ayrıca kurumdur.

Bu bağlamda hukuk ve onun gerçekleştirdiği düzenin sağladıkları şu şekilde sıralanabilir:

1.Birlikte Yaşama ve Barış:

Hukuk düzeni, bir takım kurallar çerçevesinde, toplumdaki çatışma ve mücadeleyi, bireylerin istek, güç, çıkar ve imkanlarının keyfi olarak kullanılmasına izin vermeyerek denetim altına alır. Bireylerin ve toplumun varlığını sürdürmesi, geliştirmesi ve koruması için bir barış ortamı hazırlar ve korur. Ancak hukukun barışı kurmak ve korumak maksadıyla kurduğu düzen, herhangi bir çatışmanın ve mücadelenin kesinlikle ortadan kaldırıldığı bir düzen anlamına gelmez. Çünkü bireylerin ve toplumun bizatihi varlığı, hayat için zaruri bir mücadele alanıdır, bireylerin ya da toplulukların farklı güç ve çıkar ilişkilerinin bir toplamıdır. Bu çatışma ve mücadelede hukukun işlevi, bireylerin ve toplulukların, aynı zamanda toplumun sahip olduğu yetenek, güç ve imkanları sınırlandırmak ve dengelemek yanında, bunların birbirlerini engelleyecek, hatta yok edecek şekilde, ayrıca ahlaka, örf ve adete, kısaca değerlere aykırı tarzda kullanılmalarını önlemektir. Böylece, gerek insanların toplum içindeki ilişkilerinde, gerekse diğer topluluklar veya uluslar arası ilişkilerde güç kullanımının ölçüsü ve sınırı olarak rol oynamak hukukun başlıca işlevidir. Bir başka ifadeyle, hayatın doğal kanunu olan mücadeleyi ortadan kaldırmak değil, bu mücadeleyi barış düzeni içinde sürdürmektir. Bu barış düzeni, hem bireylerin, hem de toplumun maddi ve manevi gelişmesini sağlayan güven, eşitlik ve özgürlük içinde, çatışma ve mücadelenin bir tür rekabete, yarışmaya ve yardımlaşmaya dönüşmesini hazırlar.

2.Güvenlik:

Bireylerin birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen ve toplum içinde güç kullanılmasını sınırlandıran hukuk, güçlünün zayıfı ezmesini önlediği gibi, insanları birbirlerine karşı da korur. Daha önemlisi, bireylerin davranışlarını önceden tahmin ederek güvenilir kimseler olabilmelerinin

ortamını hazırlar ve bireyler böylece ortaklaşa yaşama, çalışma imkanı elde ederler.

Hukuk, güvenliği sağlamada sadece saldırıları yasaklamakla yetinmez, haklı olanın hakkının kabul edilmesini ve buna riayet edilmesini temin edici tedbirleri de içeriri. Meşru müdafaa, zorlayıcı durum, hakkın korunması için güç kullanma gibi istisnai durumlar dışında, hakkı olanın hakkını elde etmesine, suçlunun cezalandırılmasına karar verip bu kararın yerine getirilmesini hukuk devleti aracılığıyla gerçekleştirir. Aksi takdirde, yani hukukun olmadığı varsayılırsa, herkes kendi hakkını kendi gücüne dayanarak elde etmeye ya da korumaya yönelir ki, böyle bir durumda toplumda güvenlikten söz etme imkanı yoktur.

Kuşkusuz, hukuk düzeninin güvenilir olması, hukuk güvenliğiyle yakın ilişki içindedir. Bu da hukukun birey ve toplum tarafından benimsenmesi ve içselleştirmesi sorununu işaret etmektedir.

3.Eşitlik:

Hukuk bireysel özellik ve ayrıcalıklara göre değil, düzenlenen bütün konu ya da durumları eşit bir şekilde düzenlemelidir. Nitekim hukuk düzeninin eşitlik ilkesini temel alması anayasal düzenlemelerde vazgeçilmez bir unsur olarak kabul görmüştür.

4.Özgürlük:

İlk bakışta özgürlük, herhangi bir sınırlamanın ya da engelin bulunmamasını çağrıştırır ve hukuk ise, sınırlandırma ve daraltma anlamına gelirse de, gerçekte özgürlüğün var olmasının ön şartı hukuktur, denebilir. Çünkü özgürlük hukuk temelinde ve hukukun sınırları içinde gerçekliğini somutlaştırır. Hukukun olmaması halinde, insanın sahip olduğu özgürlüğün gerçekleşmesi, insanın imkan ve gücünü aşan bir çok engelle karşılaşır. Çıkarların çatışması, güçlü olanın güçsüz olanı hakimiyeti altına alma isteği gibi nedenler özgürlüğün yok edilmesine kadar varabilir. Hukukun yokluğu halinde, herkes için özgürlükten söz etmeye ve özgürlüğün korunmasını sağlamaya imkan yoktur. Kargaşanın, çatışmanın, mücadelenin egemen olduğu bir toplumda özgürlüğün varlığı ve gerçekleşmesi söz konusu edilemeyeceği için, hukuktan, dolayısıyla bireylerin ve toplumun maddi ve manevi yönden gelişmesinden de söz edilemeyeceği açıktır. Buna karşılık hukuk, insanın mutlak ve sınırsız özgürlük isteğini tam olarak karşılayamasa da, ona sınırlı, güvenli ve sürekli bir özgürlük imkanı ve ortamı hazırlar.

III.TOPLUMSAL İHTİYAÇLARIN KARŞILANMASI

Bir toplum düzeni olarak var olabilmek ve varlığını sürdürebilmek için hukukun bireylerin ve toplumun ihtiyaçlarını karşılayabilmek, bu ihtiyaçların değişen şartlarına uymak zorunluluğu vardır. Yani toplumsal ihtiyaçları gözetmeyen, menfaatleri dikkate alıp bütün bunları belli kurallara bağlayamayan hukuk, insani ve toplumsal gerçeklikten kopar, istenen ve beklenen işlevleri yerine getiremez hale gelir. Bundan dolayı hukuk pratik amaçları gerçekleştirmek ile varlığını ve işlevini somutlaştırır.

Bu bakımdan hukuk "amaca bağlıdır" ve ihtiyaçları bu yönde karşılama yükümü altındadır, denebilir.Hukuk toplumsal ihtiyaç kapsamında biyolojik, sosyal, iktisadi, siyasi ve kültürel ihtiyaçlar diye tanımlanabilecek ihtiyaçların karşılanmasında belirleyici bir işlev üstlenir.

1.Biyolojik İhtiyaçların Karşılanması:

Toplumu oluşturan insanların biyolojik yapı ve ihtiyaçlarını dikkatli bir şekilde göz önünde bulundurma zorunluluğu vardır. Gerçekten toplumsal hayatın biçim ve farklılık arzetmesi insan bedeniyle doğrudan ilişkilidir. Diğer canlılardan farklı bir beden yapısına sahip olan insanın biyolojik ihtiyaçları, kesinlikle hukukun başlıca maddesini oluşturur. Onun için hukuk doğum, ölüm, beslenme, barınma, çevre şartları, cinsiyet ve yaş farkları hukukun gözetmesi gereken olgulardır. Ayrıca insanın biyolojik varlığı bir çok bilimi doğrudan ilgilendirmekte ve bu bilimlerin verileri de hukukun oluşum ve gelişimi bakımından önem taşımaktadır. Kaldı ki uygarlıkların oluşumu, gelişimi ve duraklama ve çöküşü, insanın biyolojik ihtiyaçlarının karşılanmasıyla yakından ilişkilidir. İklim şartları, su kaynakları, toprağın verimliliği gibi unsurlar ihtiyaçların karşılanması bakımından elverişli bir ortam oluştururlar, ama bu unsurların nasıl kullanılacağı, bunlardan ne ölçülerde yararlanılacağı hususlarının belirlenmesi de gerekebilir. İşte hukuk bu noktada belirleyici bir işlev üstlenir.

2.İktisadi İhtiyaçların Karşılanması:

İnsan ve toplumun varlığını sürdürmenin önemli yönlerinden bir olan iktisadi ihtiyaçların karşılanması ve bu çerçevede iktisadi faaliyetlerin belli bir düzene kavuşturulması gerekir. Nitekim bu bağlamda daha başlangıçtan itibaren ticaret hukuku ortaya çıkmış ve zaman içinde bu hukuk dalı kendi içinde kara, deniz ticareti ve sigorta hukuku adlarıyla kısımlara ayrılma gereği duymuştur. Özellikle sanayi devrimi olarak adlandırılan hareketin ortaya çıkması ve toplumları derinden etkilemesi sonucu İş hukuku, sosyal güvenlik hukuku, sendikalar ve toplu sözleşme hukuku gibi hukuklar iktisadi faaliyetlerin düzenlenmesinde ve ihtiyaçların karşılanmasında öncü bir rol oynamışlardır. Bu toplumların kalkınmalarında ve refahlarının sağlanmasında, toplumsal adaletin gerçekleştirilmesinde itici bir etkide bulunmuştur.

3.Siyasal İhtiyaçların Karşılanması:

Siyasal ilişkilerin içeriğiyle doğrudan bağlantılı olan güç ya da iktidar olgusu insanın hayatını ve toplumun yapısını biçimlendirmesi bakımından önemli bir sorun oluşturur. İşte hukuk güç ya da iktidar ilişkilerini dikkate almak suretiyle toplumsal hayatın barış, huzur ve güvenliğine bir düzen vermek zorundadır. Güç ya da iktidarın kullanılmasının hukuktaki etki ve önemini tam olarak anlayabilmek için, salt toplumsal grupların birbirleriyle ilişkilerine bakmak yeterli değildir, onun bütün toplum içindeki belirleyici işlevlerini de dikkate almak şarttır. İktidarın elde edilmesi, kullanılması, el değiştirmesi, ona ait yetki ve sorumlulukların belirlenmesi, siyasal rejimin

yapı ve niteliği, devletin tanım ve konumu, düşünsel alt yapısı, görev ve yetkileri vb. elbette hukukun düzenleme konuları içindedir.

4.Kültürel İhtiyaçların Karşılanması:

Toplum bir anlamda kültürel bir varlıktır veya kültürel bir birliktir. Kültürün üretim, gelişim ve korunmasında tek kaynak toplumdur, denebilir. Gerek toplumun, gerekse bireyin kültürel ihtiyaçlarını karşılamak hukukun en önemli işlevleri arasındadır. Kaldı ki, hukukun çoğunlukla mahiyetinin oluşmasında, değişmesinde ve gelişmesinde kültürün itici bir güce sahip olduğu ayrıca vurgulanmalıdır. Öte yandan kültür ile uygarlık arasında sıkı bir bağın olduğu tartışılmayacak denli açıktır. İşte hukuk kültürel ihtiyaçları karşılamada önemli olduğu kadar, kendi varlığını geliştirmede de onunla ilişki içindedir.

IV. ADALET

Hukukun toplumsal ihtiyaçları karşılaması başlı başına önemli olmakla birlikte, yeterli değildir. İhtiyaçların karşılanması adalet duygu ve düşüncesine uygun düşmesi, bu duygu ve düşüncenin tatmin edilmesi de gerekmektedir. Bir anlamda adalet hukukun manevi, tinsel ya da düşünsel yanını meydana getirir. Bir başka bakımdan adalet hukukun hem bir ilkesi, amacı ve ayrıca işlevidir. Dolayısıyla hukukun işleyişi, eş deyişle somutlaşması sürecinde adalet birincil işlev olarak belirir. Dolayısıyla bütün hukuki düzenlemeler ve uygulamalarda adalet birincil işlev olduğu için hukukun ilkesi olarak tanımlanır. Hukukun ilkelerinin başında yer aldığından dolayı bütün hukuki düzenlemeler ve kanunlar adalete uygun olmak zorundadır.

Adalet ayrıca hukukun işlevidir ve hukukun varlığı adalet için zorunludur. Çünkü adaletin gerçekleşmesi, yani somutlaşması ancak hukuk düzeninin işlemesiyle mümkündür. Nasıl ki, değerlerin gerçekleşmesi, tezahür etmesi kültürü oluşturuyorsa, aynı şekilde adaletin gerçekleşmesi de hukuka kültür görünümü kazandırmaktadır.

Adaletin belli bir toplumda belirli bir hukuk düzenince gerçekleştirilmesi söz konusu olduğuna göre, muhteva olarak zaman ve mekandan bağımsız bir şekilde tesbiti ve soyut olarak algılanması mümkün değildir. Her şeyden önce adalet hukuk alanında gerçekleşeceğine ve hukuk da toplumsal ilişkileri düzenleyen kurallardan oluşan bir sistem olduğuna göre, adaletin değer ölçüsüne vurulması gereken konular, doğrudan insanlar ile onların davranışları ve hareketlerine bağlıdır.

Kuşkusuz her dönem, her çağ, her uygarlık ve her hukuk sistemi için geçerli, genel ve soyut bir hak ve adalet düşüncesi, özellikle felsefi düşüncenin ilgi odağında yer alagelmiştir (Aster (1943), s. 107 vd.; Castberg (1970), s. 130 vd.; Murphy (1987), s. 1-14; Coleman (1987), s. 102-144; Çeçen (1981), s.91-92; Honig (1935), s. 160; Aral (1984), s.126-135; Çobanoğlu(1964), s.33-54,55-57; Daha geniş bilgi için bkz. Del Vecchio (1938); Perelman (1976); Rawls (1971); Khadduri (1984); Fleischacker ((2013).

Geniş ve dini anlamıyla adalet, ahlaki yetkinlik ve ruhi saflığı ifade eder. Yetkinlik ve saflık, insanın manevi dünyası itibariyle kendinden haysiyet ve onurunu kavramış olarak temiz bir zihniyet taşımasını ve buna uygun bir hayat yaşamasını gerektirir. Bu anlamda adalet insan varlığının asıl yapısıdır denebilir. Çünkü tüm dini ve ahlaki tasavvurların, insan hasleti için zorunlu saydıkları esas unsur, bu düşüncede içkin bulunmaktadır.

Asıl alanına, yani insan hareketine ilişkin olan gerçek anlamıyla adalet, "herkese, kendi payına düşeni tahsis çabasında" tecelli eder. Buna göre insan, herkese ait olanı ona bırakacak tarzda davranmalıdır. Herkese düşeni tahsis için öncelikle insanın bencil, çıkarcı eğilimlerden vazgeçerek başkalarının çıkarlarını, haklarını hesaba katması gerekir. Bu anlayış temelinde adalet, "çevredeki insanların çıkarlarını dikkate almak suretiyle kendi çıkarlarını izleme hususunda kendi kendini sınırlandırma ve bağlama" olarak da tanımlanmıştır. Hukuki bakımdan bu sınırlandırmanın, başkalarının haklarını ihlalden sakınma sonucunu doğuracağı doğaldır ve bu adaletin olumsuz yönüdür.

Adaletin olumlu yönüyse, başkalarına karşı sadece olumsuz bir sınırlamayla kalmayıp faal bir tarzda davranmayı ve herkese payını vermeyi buyurur. Bunun için insanın sadece bencil eğilimlerini yenmesi yetmez. Başkalarının yararlanmasından hoşnut olacak şekilde fedakarlık, özellikle özgeci duygularının gelişmesine gereksinme vardır.

E. UYGARLIĞIN BUNALIMI: AHLAKİ VE HUKUKİ SORUN

Son birkaç yüzyıl (19. ve 20. Yüzyıl özellikle) hem görülmemiş iyilik, hem de görülmemiş kötülüğü kapsayan çifte olasılık, insanlığın gelişiminde benzeri olmayan bir dönem haline getirmiştir. Geçmiş kuşakların hiç birinin önüne çıkmamış olan bu olasılıkların hepsi bizim karşımıza aynı anda çıkmıştır. Bu seçim sadece bir fırsat değil, aynı zamanda bir zorunluluktur. Seçeneklerin var oluşu gerçeğinde, zamanımızın paradoksu yatmaktadır.

Açıkça anlaşılacağı üzere, bu ahlaki bir seçimdir. Yani siyasi, iktisadi ya da teknolojik olabilen etkenlerin yanısıra, asıl dikkate alınması gereken ahlaki sorulardır. Kaldı ki bu seçenekler insan faaliyetlerinin ürünleridir; bunlar el emeğinin ve beyin gücünün meyveleridir. İnsan ilişkileri söz konusu olduğunda, aynı anda var olamayacak, tamamıyla karşıt değerler söz konusudur. Onun için, bu seçimin nasıl yapıldığı konusunda tarih önünde hesap vermek zorunda kalınmayacak mıdır? İnsanın oluşturduğu bu şartlar altında, hangi yol doğru veya yanlış, hangi yol bilgece veya budalaca olur? İyi veya kötü olan yol hangisidir? Hepsinden önemlisi seçimin iyiden yana yapılması ve bunun diğer şıklarından kaçınılması olasılığı ne kadardır? Burada, tek bir şık yerine "şıklar" denilmesi, bireysel veya sosyal yaşantı, karşımıza sadece iki olasılıkla sınırlanmış, basit, iki çatallı yollar çıkmaz. Daima bir üçüncü olasılık vardır, çünkü ikisinin ortasıdır ve bir takım küçük değişikliklere izin verir. Eğer geçmiş deneyimler gelecek için değerli bir yol gösterici ise, gelecek on yılların ne hayallerdeki ideale (utopia), ne de

korkulardaki felaket yerine (holocaust) dönüşmesi mümkün görünmüyor mu? (Lipson (2000), s. 28).

Günümüz dünyası barbarlık ve gelişmenin çarpışması; savaş ve barışı kapsayan çelişkili durum; büyük emeller ve endişeli bekleyişlerin şaşkın bir karışımı olduğuna göre, gelecek en azından kısa vadede, bugünkü dünyamızı oluşturan bu acayip karşıtlıklar karışımının bir devamı olamaz mı?

Kuşkusuz geçmişte de benzer durumlar söz konusudur. Ancak, dikkatlice bakıldığında onların birer dönüm noktası olduğu farkedilmektedir. Gerçekten olan değişikliklere bakıldığında, öncekilerden önemli özellikleriyle farklılığı anlaşılmaktadır. İşte çağımız da bir dönüm noktalarından biridir denilmektedir. Buna rağmen, henüz bilinmeyen şey, insanlığın hangi yöne gideceğidir. Burada tam güven duyulamayacak nokta ise, değişim ihtiyacı ne kadar güçlü olursa olsun, daha iyi olan seçeneğin yakalanıp yakalanamayacağıdır. İngiliz tarihçi G.M. Trevelyan, otokratik rejimlere başkaldırıların sökün ettiği ve Avrupa'yı baştan başa etkisi altına alan 1848 olaylarından şöyle bahseder: " 1848 yılı, modern tarihin dönemeci olmayı başaramadığı bir dönüm noktasıydı. İç güçlerin iyi bir zamanlama ve doğal bir eylem sonucu, Orta Avrupa'nın askeri despotizmini tamamen değiştirmeye çok yaklaştığı bir buluşma saatiydi; fakat despotizm, güç bela da olsa ayakta kalmayı başarabildi." (Lipson (2000), s. 29; Trevelyan (1922), s. 292)

Bu ciddi ve düşündürücü bir hatırlatmadır, özellikle de 1990 başlarında orta ve doğu Avrupa'nın yaşlı despotizmini değiştirmek için yapılmış yeni girişim göz önüne alındığında. Trevelyan'ın işaret ettiği noktada bundan daha derin bir anıştırma vardır ki, bu bizi kendi kendimizi de sorgulamaya yöneltmektedir: Acaba bu buluşmaya yetişiyor muyuz? Yoksa bu buluşmayı biz de mi kaçıracağız?

Lipson bu durumu irdelemek üzere "Uygarlıkların Ahlaki Bunalımı" adlı çalışmasının temelinin oluştuğunu belirtir. Ona göre, bugünlerde en çok ihtiyaç duyulan şey, ahlak sisteminde-uygulama ve alışkanlıklarda-bir devrim yapmaktır. Doğru ilkeler, iki bin beş yüz yıldan beri bilinmektedir. Sorun ise, uygulamayı ilkelerle uyum içinde yürütmeyi sağlamaktır. Ancak bu nasıl yapılabilir? Öncelikle bir başlangıç noktası olarak, psikolojik bir dürtü doğurarak, bireysel ve toplumsal eyleme zorlayacak bir şey alınmalıdır. Bu da, neyin tehlikede olduğunun tüm açıklığıyla görülüp kavranılmasından başka bir şey değildir.

İhtiyaç duyulan anlayışa ulaşmak için, aydınlatacak zengin bir kaynağa, yani tarihe başvurmaktır. Ne zaman ahlak sistemiyle ilgili bir iddia öne sürülse geçerliliğinin kanıtlanması için geçmişte yaşanmış benzeri olaylardan örnekler verilerek güçlendirilir. Ancak, tarihten ders alma önerisi yapılırken, bazı konulara açıklık getirmek gerekir. Voltaire ve diğer tarihçilerin gözlemlerine göre, tarih kendini tekrar etmez. Tarihin kendisini aynen tekrarlaması, bazı zorlayıcı nedenlerden dolayı imkansızdır. Hiçbir olay tam olarak aynı şartlar ve çevre içerisinde yeniden oluşmaz. Aynı

biçimde, sonraki olay belli ölçülerde öncekinden etkilenir. Öyleyse çağımızla geçmiş arasında bir benzerlik bulunduğu zaman, çağımızı farklı kılan diğer etkenleri de gözden kaçırmamak gerekir.

İlk olarak görülmesi gereken, şimdiki sorunların küresel olduğu gerçeğidir. Dolayısıyla bunların çözümlerinin de aynı şekilde küresel olması gereğidir. Nitekim 20. yüzyılda, bir dünya savaşı ardından büyük bir bunalım (1929 iktisadi bunalımı) ve ikinci dünya savaşı yer aldı. Önceki denemelerde, yaşanan bir felaketin etkileri herhangi bir uygarlık veya bölgeyle sınırlı olabiliyordu. İnsanlığın geri kalanı nadiren etkileniyordu. Oysa, birbirine bağımlı olmak (bağımsızlık, tecrit veya özerklik değil) bu gezegende hayatın gerçeği haline geldiği zaman, artık durum değişti. Terörizm, uyuşturucular, AİDS, nükleer serpintiler, asit yağmuru, küresel ısınma, ülkelerin sınırlarını aşmakta ve devlet yönetimlerinin yetkilerini küçümsemektedir. Bunların her biri dünyanın herhangi bir yerinde yaşayan herhangi bir kişiyi etkileyebilir. Hiç kimse tam anlamıyla güvende ya da bağışık sayılamaz. Benzer şekilde açlığa çözüm, ekonomik ya da teknik yardım ve insan hakları da evrensel konular olmuşlardır. Bunlar sadece milletler için değil, tüm insanlık için geçerlidir.

Öyle ki, bunun da ötesinde, artık birbirine bağımlı yaşamak insan neslinin ayakta kalabilmesi bakımından önkoşul haline gelmiştir. Aynı zamanda bunun bizi geçmişten farklı kılan nedeni, bugünün dünyasının ikinci özelliğidir, ki bu da seçeneklerin önümüzde olmasıdır. Bunların yapısı gelecek nesillerin, şimdiye kadar yapıldığı gibi, amaçsızca oradan oraya sürüklenme olasılığını da azaltmaktadır. Niçin mi? Çünkü günümüzdeki seçenekler, kolaylıkla yakamızı sıyıramayacağımız yükümlülükler içermektedir ve verilecek karar da geleneklerin ışığında olmakla beraber, tamamıyla yenilikçi bir tutum gerektirmektedir. Yüzyılımızda insan hayatının kalitesini yükseltebilecek bilgi ve donanıma ulaşıldığının bilinmesi, yerinde bir deyimle "artan beklentiler devrimini" hızlandırmıştır. Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki mahrumiyet bölgelerinde (Franz Title tarafından aynı adlı kitabında "**Yeryüzünün Düşkünleri**" (1961) olarak tanımlandı yaşayan dünya nüfusunun büyük çoğunluğu, temeli çok eskilere dayanan bu eşitsizliğe özellikle diğerlerinin nelere sahip olduğunun görsel kanıtlarını günümüz medyasında izlerken, sonsuza dek boyun eğmeyeceklerdir. "İçeriden bölünen ev ayakta kalmaz." Çifte standartları olan bir dünya da öyle. Daha hakça bir paylaşım isteği artmaya devam edecek ve zamanla karşı konulmaz olacaktır.

Öte yandan bunun karşıtı olan seçenek-uygarlığın sonu ve cinsimizin büyük bölümünün yok olması-aklı başında insanların düşünemeyeceği bir şeydir. Ancak yine de, bu şıkkı da hesaba katmak durumundayız. Şu anda Amerika Birleşik Devletleri, eski Sovyetler Birliği, belki biraz daha az oranda İngiltere, Çin ve Fransa gibi ülkelerde silah yığınağı yapılmasını sağlayan anlayışı, akıllıca bulmak mümkün müdür? (Lipson (2000), s. 30-31). Kırk yıldan uzun bir süredir, devlet başkanları, güvenliği sağlamanın yolunun silahlanmaktan geçtiğine inanacak kadar çılgın olabilmişlerse, bir gün bir

yerde bunları kullanacak kadar çılgın birisi de çıkacaktır. Ya da bir teknik hata ve insan hatası, insanlığın kıyımı için tetiği çekebilir. Bu soruna bir çözüm bulunmalıdır. Doğanın önü arkası düşünülmeden ve günden güne artan bir oranda yağmalanması da hafife alınamayacak başka bir intihar yöntemidir. Zengin ve eğitimli olanlar dargörüşlülük ve açgözlülükten, yoksullar ise zorunlu ihtiyaçlardan ve umutsuzluktan aynı şeyi yapmaktadırlar. Hangi güdüyle yapılırsa yapılsın sonuç değişmemektedir. Her birlikte-devletler, özel kuruluşlar, bireyler-bize hayat veren yer küreyi yavaş yavaş yok ediyoruz. Böyle olunca da-paradoks gibi gelse bile-aksi durumda ütopik veya düşsel görünecek bir şey, acilen karşılanması gereken bir ihtiyaç durumuna geliyor. "Her zamanki baş ağrısı" artık gerçekçi bir formül değildir. Yarın dünyanın var olmasını istiyorsak, bugünün idealizmi, yarının gerçeği olmalıdır.

Tarihte insanlığın, bugün olduğu gibi, ahlak sisteminde anlamlı bir atılım yapma ihtiyacı hissettiği zamanları ve başarılı olup olmadıklarını araştırmak gerekir.

Kısaca anahtar kavramlara başvurmak gerekir. Bu tür konular tartışılırken bir anlam ifade edebilmesi için, analizlerin birkaç temel, anahtar kavrama dayandırılması yerinde olur. Bu bağlamda uygarlık, değerler, ahlak ve hukuk sistemi. Bunlar kendi aralarında ilişkilidir ve birbirini destekler niteliktedir (Lipson (2000), s. 31-32).

XVIII. yüzyılda Rousseau, Dijon Akademisi tarafından açıklanan bir tema üzerine bir deneme yazmıştı. Konu, sanat ve bilimin yeniden yapılanmasının ahlaki gelişmeye bir katkısı olup olmadığıydı. İşaret edilen soru bununla ilgili olmakla beraber, anıştırmalar açısından daha geniştir. İnsanlığın ahlaki gelişimini, uygarlığın izlediği yol içerisinde keşfetmekte, ne zaman ve nerede ilerleme veya gerileme gösterdiği araştırılmalıdır (Lipson (2000), s.33).

Uygarlıkların en önemli özelliği kayıtlara geçmiş tarihsel bir bütün olmalarıdır. Uygarlığın tarihini yazabilirsiniz; oysa, kültür veya toplumun tarihini yazamazsınız. Karşılaştırma söz konusu olduğunda, uygarlıklar, ne devletler kadar çok sayıda, ne de onlar kadar kısa ömürlüdür. Toplam olarak iki üç düzine arasında uygarlık olduğu ve bugün on tanesinden daha azının varlığını sürdürdüğü saptanmıştır. Uygarlık sadece nadir bulunan toplumsal olgular olmakla kalmayıp aynı zamanda en karmaşık toplumsal sanat eserleridir. Bunlar insanlığın ortak yaratımının sonuçlarıdır. İnsanda saklı duran güç, sadece uygarlık içerisinde ve onun sağladığı imkanlarla tam anlamıyla gözler önüne serilebilir. İşte bu nedenle, yer ve zaman açısından bakıldığında, belli başlı uygarlıklar geniş alanlara, hatta kıtalara yayılmış ve iki bin yıldan daha uzun bir süre dayanmıştır. Keza aynı nedenle, ne tür olursa olsun, meydana getirilmesi başarılabilen uygarlık, aynı zamanda bu gezegen üzerinde insanın geleceği olacaktır.

Öyleyse uygarlıktan ne kastedilmektedir? Onun hangi özelliklerine daha fazla önem verilmektedir? Bu tür soruların sorulması gereklidir. Çünkü daha önceki düşünürler neyin vurgulanması gerektiği hususunda anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Mesela bazıları uygarlığı uygarlık yapanın teknoloji olduğunu düşünmüş ve bunu ölçüt olarak almışlardır. Çağdaş Çinli düşünür Hu Shih (ki John Dewey'in öğrencisidir), Doğu ve Batı uygarlıklarını kullanmakta oldukları aletlere bakarak karşılaştırmıştır: Asya'da insan gücü, Batı'da makineler (Shih, Hu (1928), s. 26-27; Lipson (2000), s.33), "Batı ya da çağdaş uygarlık, gerçekte bir teknoloji uygarlığıdır" (Beard (1928), s. 14) diyen Amerikalı tarihçi Charles A.Beard de aynı görüşü paylaşmıştır.

Diğerleri, toplumsal ölçütü maddi olana tercih ederler. "**Civilization**" kelimesinin kökeninde bazı ipuçları bulmak mümkündür. Bazı kuşku götürür yanları olmasına rağmen Kenneth Clark bu noktaya işaret ederek "**cities** (şehirler), **citizen** (yurttaş), **civic life** (cemiyet hayatı). Bütün bunların bizim uygarlık dediğimiz şeyle doğrudan ilişkisi olduğunu sanıyorum" (Lipson(2000), s.34; Clarck (1969), s. 79) demiştir. Benzer şekilde "Şehirlerin Kültürü" adlı eserinde toplum felsefecisi Lewis Mumford, "şehir bir toplumun kültürünün ve gücünün en fazla yoğunlaştığı noktadır...Burada uygarlığın iyi yanları katlanarak arttırılır ve çeşitlendirilir...Burası uygarlığın önemli konularına odaklaşılan yerdir." (Mumford (1938), s.3. Nakleden: Lipson(2000), s. 34) diyerek ısrarla aynı nokta üzerinde durur.

Söz konusu nedenleri vurgulayan bu iddialarda gerçek payı vardır, ama gerçek bunun ötesindedir. Hiç kuşkusuz, söz konusu yorumlar işin özünü gözden kaçırmaktadırlar. Uygarlık denildiğinde akla gelen sadece bu mudur? Hatta bu en önemli şey midr? Uygarlık, kendi teknolojisi veya şehir yapısıyla anlamdaş mıdır? Eski Atina Kent Devleti (Polis) örnek olarak irdelenebilir. Atina'nın en önemli özelliği Larium'da gümüş madenleri çıkaran, orduya kadırgalar inşa eden ya da seramik sanayii için fırınlar yakan teknolojisi midir? Ya da akropolis veya agora ile polisi koruyan ve Peiraeus limanıyla birleştiren duvarları mıdır? Yoksa agora'da Atinalı'ları soru yağmuruna tutan ve gerçeği arayan Sokrates midir? Partenon'da kendi güzellik kavramlarını mermerle biçimlendiren Peidias ve İktinus mudur? Atina'nın yaşaması için canını feda etmiş yurttaşlarının cenaze töreninde democratia için konuşan Perikles midir? Yoksa Dionisos tiyatrosunda sunulan Oedipus'daki gibi, insan yazgısının utanç verici yanlarını keşfetmeye çalışan Sofokles midir? Tüm bunların olması için, teknoloji araç gereci, kent ise sahneyi sağlar. Peki, ama oyuna anlamını veren kimdir? Ve bu anlam tam olarak nedir?

Bu sorulardan da çıkarsanabileceği gibi, uygarlığın gerçek anlamı bambaşka bir düzeyde yatar. Yol göstermesi bakımından Ruskin'in derin bir kavrayışla varmış olduğu şu yargı üzerinde düşünülebilir. "Büyük milletler" diyor Ruskin, "otobiyografilerini üç ayrı metinde yazarlar, atalarının kitabı, sözlerinin kitabı ve sanatlarının kitabı. Bu kitaplardan hiç biri diğer ikisi okunmadıkça anlaşılamaz, fakat bu üçünden en güvenilir olanı

sonuncusudur (sanatlarının kitabı)." Ruskin'in doğru bir iz üzerinde olduğunu söyleyen Lipson, bu listeye bir başka kitap daha ekler, o da : Uygarlıklara özgü değerler kitabı. Ona göre, bir uygarlığın asıl ayırt edici özelliği, onun kabullenmiş olduğu değerlerdir. Bunlar, uygarlığa anlam kazandırır; bunlar belli bir uygarlığın kucakladığı insanoğlunun hayatını ve davranışlarını biçimlendirir. Öyleyse onları kendi değerlerinin yardımıyla tanımak gerekir. İgnacio Silone'nin şu ifadesi burada hatırlanabilir: "İnsan bir grup kuramda bir ekol olduğunu görebilir; oysa bir grup değerde bir kültür, bir uygarlık, insanlar arasında yeni bir yaşam biçimi bulabilir." (Muller (1952), s. 322'den alıntı: Lipson (2000), s. 34).

Bir anlamda, bir uygarlık tek bir kişiye benzetilebilir ve bunun neden böyle olduğunun cevabıysa insan doğasındadır. Bireyler olarak gündelik yaşantının akışı içerisinde sürekli olarak değişik seçeneklerle yüz yüze gelinir. Böyle seçenekler karşısında yapılması gereken bir şey vardır ve birkaç farklı yolla bu görevin üstesinden gelinir. N e zaman harekete geçilse, o şartlar altında en iyi görüneni, farklı olasılıklar arasından seçerek bir davranış türü diğerlerine tercih edilir. Bu seçenekler, bireyin önceliklerini gösterir; değerlerini ifade eder ve bunlar onun karakterini biçimlendirir (Drwes– Lipson (1971). "Uygarlığı ahlaki kavramı" der Albert Schweitzer, "...kendini kanıtlayabilecek tek şeydir." Devamla: " Ahlaki temeller eksikse, yaratıcı ve kültürel güçler son derece sağlam olarak iş başında olsalar bile, uygarlık çöker." (Schweitzer (1964), s. xii, 38. Bu cilt Schweitzer'in ilgili iki eserini içine alır**:** The Decay and the Restoration of Civilization ve Civilization and Ethics)

Aynısı uygarlık denilen geniş insan toplulukları için de geçerlidir. Karakterin bireyle ilişkisi neyse, uygarlığın insanlıkla ilişkisi de odur. Çünkü uygarlık aslında bir değerler seçimidir. Kolaylıkla farkedilebilir kişiliği olan bir insan topluluğunu içerir. Bir uygarlık, her ne olursa olsun, seçtiği değerler yoluyla kendisini tanımlar ve bu suretle diğerlerine benzer veya diğerlerinden farklılık gösterir.

Değerler çok çeşitlidir, çünkü hayatın farklı yönleri ve insan olmaya temel oluşturan birkaç alan ile ilgilidirler. Bunlar kafadaki evren düşüncesi ve bunun içerisindeki insanın yer, algılanan güzellik ve çirkinliği estetik olarak değerlendirme, gerçeği arayışı da içine alan entelektüel standartlar ve-hepsinin üzerinde- bireyi değerleriyle birleştiren toplumsal bağları kapsar. Tümünün içinde, ahlaki (dolayısıyla hukuki) değerler en üst sıradadır. Bunun belirgin nedeniyse insanın her şeyden önce toplumsal yaratıklar oluşudur. Ahlak belli kuralları içine alır. Toplumdaki insanlar birbirleriyle olan tüm ilişkilerinde bunlara göre davranır veya bunlara göre davrandıkları farzedilir. Söz konusu kurallar, özel veya genel davranışların, alış verişlerin bütününü içerir. Hem standartları hem de davranışları kapsar.

Kuşkusuz, kesin yargılara varmak imkansız olsa bile, standartları incelemek ve alışkanlıkları, uygulamaları değerlendirmek yine de gereklidir. Çünkü eğer insan uygarlığı devam edecekse, ilerleme bir yana, asıl kendi

kendini tanımalıdır. Şimdi nerede olduğumuzu anlamadıkça, uzun vadede hedeflerimizi kesin ve açık olarak nasıl belirleyebiliriz? Böyle bir anlayışa varmak için nereden geldiğimizi ve buraya nasıl ulaştığımızı kavramamız gerekmez mi? Hatırlanacağı üzere yetmiş yaşında yargılandığı sırada Sokrates, "incelenmemiş/araştırılmamış bir hayat" (Platon, Savunma, böl. 38a) sürmenin kendini tatmin etmediğini söylemiştir. Bu ifadenin incelikli ve derin anlamı, yaşanılan dünyaya gayet iyi uyarlanabilir. Bizler de incelenmemiş bir dünyada, işlevimizi, görevimizi yerine getiremeyebilir ya da hayatta kalmayabiliriz (Lipson (2000), s.35).

Medeniyetin gerçek niteliğinin ne olduğu sorusu üzerinde düşünüldüğünde şu çıkarımda bulunulması mantığın bir gereğidir: Medeniyetin temel, asli niteliği ahlaktır, dolayısıyla medeniyet sorunu esas itibariyle bir ahlak sorunudur. Medeniyetin şartları veya unsurları olarak belirtilen coğrafi, iktisadi, bilim ve teknoloji vb. gibi göstergeler de, son çözümlemede ahlaki değer ve ölçüler bağlamında anlam ve önem kazanırlar. Bunların gelişmiş, genişlemiş olması ve etkin bir şekilde kullanılmaları bile bireylerin ve toplumların zihni/ruhi, kısaca ahlaki ilerlemelerine bağlıdır. Bu yüzden medeniyetin gerçek özüyle ilgisi yoktur, sadece onun şartlarını/unsurlarını oluştururlar. Gerçekten medeniyetin süregiden varoluşu ve gelişimi, bütünüyle ahlaki olan zihni/ruhi bir esasa veya ilkeye dayandırılarak temelleri oluşturulduğu ve güvence altına alındığı takdirde, yaratıcı atılımlar, sanat etkinlikleri, entelektüel ve maddi kazanımlar, bu süreçte tam ve gerçek etkilerini gösterirler, verimlerini ortaya koyabilirler. İnsanın bir kişilik olarak gerçek bir değere sahip olabilmesi ancak ahlaklı olma mücadelesi vermesiyle mümkün olabilir. Keza insan toplumundaki çeşitli ilişkilerin, bireylerin ve insanların ideal bir şekilde gelişebilmesi de ancak ahlaki ilkelere uyulmasıyla imkan dahiline girebilir. Hayatın başka alanlarında yaratıcı ve entelektüel yetenekler, ne kadar güçlü olarak işleseler, ne kadar işlev görüyor olsalar bile, eğer bir medeniyet ahlaki temelden yoksunsa, onun çökmesi kaçınılmazdır. Çağdaş uygarlığın, diğer alanlarda göz kamaştırıcı gelişim göstermesine rağmen, ahlak temelli medeniyet tasavvurunun olmayışı ya da bunun belirgin nitelikte kendini gösterememesi, bir medeniyet bunalımı algısının doğmasında etkin neden olarak değerlendirilmelidir. Nitekim XVIII. yüzyılın Aydınlanmacı anlayışların oluşturduğu ahlak görüşünün yeniden takdim edilmek istenmesi, özellikle Batı uygarlığı bakımından yapay, sığ, yüzeysel ve katı bir uygarlık kavramına adeta tutsak etmiş tir. Bu anlayıştan kurtulunmadığı takdirde, medeniyetin kalıcı, derinlerde kök salıcı bir temel üzerinde yeniden kurulması pek olası görünmemektedir.

Burada medeniyetin ahlaki temelinin belirlenmesi için ikinci bir ilkenin de göz önünde tutulma zorunluluğu vardır. Oda medeniyet ile evren tasavvuru arasındaki sıkı ilişkinin niteliğidir. Ne var ki, içinde yaşanılan zaman diliminde, bu ilişkiye, hiçbir şekilde dikkat çekilmediği gözlenmektedir. Oysa içinde yaşanılan zaman dilimi, esaslı bir evren tasavvuruna sahip olmanın ne kadar hayati önemi haiz bir sorun olduğu

uyarısında bulunmaktadır. Fakat, herhangi bir şekilde esaslı bir evren tasavvuru olmadan da yeterli derecede tatmin edici bir ilerlemenin mümkün olabileceği algısı yaygın olarak benimsenmiş gözükmektedir. Gerçek bunun tam aksi yönündedir. Çünkü tüm insanlığın gerçek anlamda ilerleyebilmesi ancak esaslı bir evren tasavvuruna sahip olunduğunda mümkün olabilir. Bütünlüklü bir evren tasavvurundan yoksun bulunan insanlığın kaçınılmaz olarak çözülme ve çöküşünün önlenmesi oldukça zordur. Bu bağlamda, en geniş anlamıyla ahlaki medeniyet tasavvuru kavrayışının yitirilmesinin temel nedeni bir evren tasavvuruna sahip olunmamasıdır.

Ancak bütünlüklü, güçlü ve özgün bir evren tasavvuruna sahip olma başarılabilirse ve böylesi bir medeniyet tasavvuru kavrayışına sarsılmaz bir biçimde inanılırsa, o zaman yeni bir medeniyet oluşumu imkan dahiline girebilir. Bir başka ifadeyle, medeniyet insan bireyleri olarak kendimizi, insan türünün olgunlaşması ve ilerlemesi uğruna vakfetmemiz gerektiği gibi, insanlığın varoluş şartlarıyla dış dünyanın durumunda her tür ilerlemeyi somutlaştırma girişimidir bu. Bu zihni veya ruhi tutum, iki temel varsayımı gerektirir: Birincisi, dünyaya ve hayata olumlayıcı, iyimser, barışçı bir gözle bakmaya hazırlıklı olmayı; ikincisi ise, ahlaklı kişiler olmayı gerektirir (Schweitzer (2011), s.38-40, 42 vd). Burada "hayata saygı" kavram ve düşüncesini vurgulamak yerinde olur.

İşte hayata saygı düşüncesi, tek başına, yeni ve kapsayıcı bir hukuk bilincinin geliştirilmesi için anahtar bir işlev görebilir. Bugün toplumsal ve siyasal hayatta adeta egemen olan haksızlık, eşitsizlik, adaletsizlik, kısaca sefalet, büyük ölçüde, hukukçuların da, geniş toplum kesimlerinin de, zihinlerinde, güvenilir, etkin, toplumsal düzeni sağlayıcı, insan onuru ve haysiyetini koruyucu ve geliştirici canlı ve doğrudan bir hukuk tasavvuru olmayışından kaynaklanmaktadır. Akılcı düşünce çağı boyunca bu tür bir kavram arayışı ve insan doğasında verili olarak varolduğu düşünülen temel ilke ve yasaları oluşturma çabası vardı, üstelik bu ilke ve yasalara ulaşmanın genel olarak mümkün olduğuna inanılıyordu.

Ne var ki, daha sonraları, bu çabalar, arayışlar terkedildi ve çeşitli dönemlerde kabul edilen yasalar doğal hukukun yerini aldı. Bu hukuk alanında akılcı düşünce dönemini izleyerek yaşanan bir ara dönemdi. Denebilir ki, bugün, "kuvvet"ten, ruhtan ve ahlaki sorumluluk duygusundan yosun bir yasa ya da hukuk anlayışının egemen olduğu bir dönem yaşanmaktadır. Bir anlamda bir hukuksuzluk dönemidir yaşanan. Parlamentolar, uluslar arası hukuk kurumları hukuk düşüncesiyle çelişen yasalar çıkarabiliyor, uygulamalar yapabiliyorlar. Devletler, kendi yetkileriyle, hukuk ve adalet duygusunu koruma kaygısı gözetmeksizin gelişigüzel ilişkiler kuruyorlar. Yabancı bir devlet ya da ulusun gücüne boyun eğmeyenler yasadışı olarak tanımlanabiliyorlar. Onların anavatanlarına, özgürlüklerine, doğdukları memleketlere, malvarlıklarına, mülkiyet haklarına, işyerlerine, yiyecek ve içeceklerine, sahip oldukları doğal haklara hiçbir saygı gösterilmiyor. Hukuka duyulan saygı güven ve

inanç çiğneniyor ve riayet edilmiyor. Tüm bu ve bezeri olaylar, akılcı düşüncede temellenen doğal hukuk kavramı arayışının terkedilmesinin kaçınılmaz sonuçlarıdır.

Bu durumda yapılması gereken tek şey, hukuk alanında da, ahlak alanında olduğu gibi, medeniyet ve evren tasavvuru doğrultusunda yeni bir hukuk ve adalet kavrayışı oluşturmaktır. Bir başka ifadeyle, doğrudan ve bağımsız olarak bir evren tasavvurundan kaynaklanan esaslı bir düşünce üzerine inşa edilecek bir hukuk tasavvuru arayışı içine girmektir. Hiçbir zaman ihlal edilmemesi gereken bir insan hak ve özgürlükleri kavrayışı geliştirilmelidir; kendi ülkesinde her kişinin bireysel hak ve özgürlüğünü mümkün olan en geniş kapsamlı biçimde güvence altına alacak bir insan hak ve özgürlükleri kavrayışı....maruz kalabileceği herhangi bir yabancı gücün şiddetine karşı maddi ve manevi varlığını, insan onuru ve haysiyetini koruyucu bir insan hak ve özgürlükleri anlayışı oluşturulmalı ve geliştirilmelidir.

Kuşkusuz, başta hukukçuların kendileri, hem hukukun, hem de hukuk ve adalet duygusunun aşınmasına, zedelenmesine ve çiğnenmesine duyarsız kaldılar, göz yumdular. Kapsamlı bir evren tasavvurunun büsbütün eksik olduğu bir ortamda, hukuk tam mahiyetiyle ortaya çıkamaz. Çünkü kapsamlı bir hukuk düşüncesi ancak kapsamlı bir dünya görüşünün ürünü olabilir ve ancak onun üzerine kurulabilir.

Hukuk da, ahlak da, birlikte, aynı kaynaktan fışkırırlar. Hukuk, tıpkı doğa yasasında somutlaşan, hayata saygı ilkesine dayanır. Ayrıca hukukun temeli, insanlıktır. Hukuk ile evren tasavvuru arasındaki bağlantıları eylem alanının dışına atmak yıkıcı bir davranış olarak görülmelidir. Kaldı ki, bir evren tasavvuru, bireylerin ve toplumların davranış ve hareketlerini belirleyen, düzenleyen tüm düşüncelerin ve eğilimlerin dölyatağıdır (Schweitzer (2011), s. 59-61).

Kısaca, ister politik veya ekonomik, ister bilimsel veya teknolojik terimlerle ifade edilsin, aynı dünyayı paylaşan insanlar olarak birbirimize olan davranışlarımızla ilgili olması bakımından zamanımızın en önemli sorunları aslında ahlakidir, dolayısıyla hukukidir. Her şeyin temelinde yatan budur-iyi ahlak yanında kötü ahlak da söz konusudur (Lipson (2000), s. 36).

"İyilik gibi kötülüğün de bir evrimi vardır." (L,T. Hobhouse) "Ahlakımız yüksek amaçlarımızla ve sık sık tem tersine uygulamalarımızla çifte sarmal oluşturur; ne yapılabileceği ve ne yapılması gerektiğinin ölçütü ise yapılmış hataların ölçüsüyle ortaya çıkaktadır." (Lipson (2000), s.37).

KAYNAKÇA

AHMET BİN HANBEL, Müsnet, VI/68.

AKARSU, BEDİA (1982), Ahlak Öğretileri, Üçüncü Basım, Remzi Kitabevi: İstanbul.

AKÇURA, YUSUF (1987), Üç Tarz-ı Siyaset, 2. Baskı, TTK Yayınları: Ankara.

AKIN, ERKAN (2004), Hukukun Temel Kavramları, İstanbul: Kazancı Yayınları.

AKSEKİ, AHMET HAMDİ (1966), Ahlak Dersleri, Üç Dal Neşriyat: İstanbul.

ARAL, VECDİ (1975), Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine, Gözden Geçirilmiş İkinci Baskı, İstanbul.

ARAL, VECDİ (1984), Hukuk Felsefesinin Sorunları, Filiz Kitabevi: İstanbul.

ARİSTOTELES (1988), Nikhomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür, Hacettepe Üniversitesi Yayınları: Ankara.

ARİSTOTELES (1999), Eudemos'a Etik, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi: Ankara.

ARİSTOTELES (1975), Politika, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi: İstanbul.

ASTER, ERNST von (1943), Hukuk Felsefesi Dersleri, çev. Orhan Münir Çağıl, İÜHF Talebe Cemiyeti Yayını: İstanbul.

AYNİ, MEHMET ALİ (2013), Ahlak Dersleri, Haz. İsmail Dervişoğlu-Emir Hüseyin Yiğit, Büyüyen Ay Yayınları: İstanbul.

AYVERDİ, İLHAN (2011), Misalli Büyük Türkçe Sözlük, İkinci Baskı, Kubbealtı: İstanbul.

BAŞGİL, ALİ FUAT (1960), Esas Teşkilat Hukuku, C.I, F.1, Baha Matbaası: İstanbul.

BEARD, CHARLES (1928), (ed.), Whither Mankind: A Panaroma of Modern Civilization, Logman's Green: New York.

BERSANİ, JACQUES (1980), Encyclopaedia, C.II: Paris.

BRAUDEL, FERNAND (2006), Uygarlıkların Grameri, çev. M.Ali Kılıçbay, 3. Baskı, İmge Kitabevi: Ankara.

CASTBERG, FREDE (1970), La Philosophie du Droit, Pedone: Paris.

CEVİZCİ, AHMET (2014), Etik/Ahlak Felsefesi, Say Yayınları: İstanbul.

CLARCK, KENNETH (1969), Civilization, Harper&Row: New York.

COLEMAN, J.-SİLVER, C. (1987), Justice in Settlements, (ed. By J.Coleman-E.F.Paul, Philosophy and Law, Basil Blackwell: Oxford),in.

ÇAĞIL, O. MÜNİR (1966), Hukuk ve Hukuk İlmine Giriş, Üçüncü Tabı, İÜHF Yayınları: İstanbul.

ÇAĞRICI, MUSTAFA (1989), İslam Düşüncesinde Ahlak, Ensar Neşriyat: İstanbul.

ÇANKI, M. NAMIK (1954), Büyük Felsefe Lügati: İstanbul.

ÇEÇEN, ANIL (1981), Adalet Kavramı, May Yayınları: İstanbul.

ÇOBANOĞLU, RAHMİ (1964), Hukukta Gaye Problemi, İÜHF Yayınları: İstanbul.

DEL VECCHİO, GİORGİO (1952), Hukuk Felsefesi Dersleri, çev. Sahir Erman, İÜHF Yayınları: İstanbul.

DEL VECCHİO, GİORGİO (1938), Justice-Droit-Etat, Sirey: Paris.

DEMİR, A.-DERYAL, Y. (2012), Hukuk Başlangıcı ve Hukuk Metodolojisi, Adalet Yayınları: Ankara.

DEVELLİOĞLU, FERİT (1984), Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, 6. Ofset Baskı, Aydın Kitabevi: İstanbul.

DİCTİONNAİRE LAROUSSE/Ansiklopedik Sözlük (1993-1994), C.4, Milliyet Gazetesi Yayınları: İstanbul.

DOMENACH, J.M. (1956), Explication de Texte, Esprit, revrier.

DREWS, E.-LİPSON, L. (1971), Values and Humanity, St. Martin's: New York.

DUBREUİL, HYACİNTHE (1953), La Travail et Civilisation, Plon: Paris.

DURALI, Ş. TEOMAN (2010), Çağdaş Küresel Medeniyet, 4. Baskı, Dergah Yayınları: İstanbul.

DURANT, WİLL (1978), Medeniyetin Temelleri, çev. N.Muallimoğlu, Boğaziçi Yayınları: İstanbul.

ERALP, H. VEHBİ (1943), "Ahlak ve Adetler İlmi", Sosyoloji Dergisi (2), s. 94-104, İstanbul.

ERDEM, HÜSAMEDDİN (Tarihsiz), Ahlak Felsefesi: Konya.

FEBVRE, LUCİEN (1930), Premiere Semain de Synthese, fas 2, La Renaissance du Livre: Paris.

FINDIKOĞLU, Z.F. (1937), Etos ve Kozmoz yahut Tabiat ve Ahlak Felsefelerinin İlişiği: İstanbul.

FLEİSCHACKER, SAMUEL (2013), Dağıtıcı Adaletin Kısa Tarihi, çev. G. Murteza-E.Y. Murteza, Pinhan Yayınları: İstanbul.

GARDET, LOUİS (1957), "Mediterranée: dialogue de cılture", in Etudes Mediterranéennes, no.1: Paris.

GÖKALP, ZİYA (1976), Türkçülüğün Esasları, Haz. Mehmet Kaplan, Kültür Bakanlığı, Devlet Kitapları: İstanbul.

GÖKALP, ZİYA (1970), Türkçülüğün Esasları, Haz. Mehmet Kaplan, 1000 Temel Eser, MEB, Devlet Kitapları: İstanbul.

GREGOİRE, F. (1971), Büyük Ahlak Doktrinleri, çev. Cemal Süreya, Varlık Yayınları: İstanbul.

HEİMSOETH, HEİNZ (1957), Ahlak Denen Bilmece, çev. Mermi Uygur, İstanbul.

HONİG, RİCHARD (1935), Hukuk Felsefesi, çev. M.Yavuz, İkinci Basım: İstanbul.

İBNİ HALDUN (1988), Mukaddime, çev.Zakir Kadiri Ugan, MEGSB Yayınları: İstanbul.

İBNİ MİSKEVEYH (1983), Ahlaki Olgunlaşma, çev. A.Şener-C.Tunç-İ.Kayaoğlu, Ankara.

İRWİN, TERENCE (1989), Classical Thought, Oxford University Press: Oxford.

KARLIĞA, BEKİR (2016), Farabi/Bir Medeniyet Düşünürü, Eskişehir Türk Dünyası Vakfı ve İstanbul Uluslararası Medeniyet Araştırmaları Derneği/MEDAR: İstanbul.

KARLIĞA, BEKİR (ŞM 2016), "Şehir ve Medeniyet İlişkisi", Şehir ve Kültür Dergisi (29): İstanbul.

KHADDURİ, MAJİD (1984), The İslamic Conception of Justice, John Hopkins University Press:Baltimore-London.

KILLIOĞLU, İSMAİL (2014), Ahlak Felsefesi, Elektronik Baskı:İstanbul.

KILLIOĞLU, İSMAİL (1988), Ahlak-Hukuk İlişkisi, MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı/İFAV Yayınları: İstanbul.

LAHBABİ (1980), Milli Kültürler ve Medeniyet, çev. Bahaeddin Yediyıldız, Tur Yayınları: İstanbul.

LİSON, LESLİE (2000), Uygarlığın Ahlaki Bunalımı/Manevi Bir Erime mi? Yoksa İlerleme mi?, çev. Jale Çam Yeşiltaş, T. İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.

MEYERSON, M.İ. (1956), Journal de Psychologie normale et pathologique (2), Avril-Juin.

MULLER, HERBERT (1952), The Uses of the Past, Oxford University Press: New York.

MUMFORD, LEWİS (1938), The Culture of Cities, Secker and Warburg: London.

MURPHY, J.G. (1987), "Mercy and Legal Justice" (ed. J. Coleman-E.F. Paul, Philosophy and Law, Basil Blackwell:Oxford), in.

MUSTAFA NAMIK (1928), Ahlak: İstanbul.

OKANDAN, R. GALİP (1976), Umumi Amme Hukuku Dersleri, İÜHF Yayınları: İstanbul.

PAZARLI, OSMAN (1980), İslam'da Ahlak, Remzi Kitabevi: İstanbul.

PERELMAN, CHAİM (1976), Droit, Morale et Philosophie, Bibliotheque du Philosophie du Droit: Paris.

PİEPER, ANNEMARİA (2012), Etiğe Giriş, çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer, İkinci Basım, Ayrıntı Yayınları: İstanbul.

PLATON (1982), Sokratesin Savunması, çev. T. Aktürel, Remzi Kitabevi: İstanbul.

PLATON (1985), Devlet, çev. S.Eyüboğlu-A.Erhat, Beşinci Basım, Remzi Kitabevi: İstanbul.

POPKİN, H.R.-STROLL, A. (1990), Philosophy, Second Edition, Made Simple Books: Oxford.

RANDALL, J.H.-BUCHLER, J.(1982), Felsefeye Giriş, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları: İzmir.

RAWLS, JOHN (1971), A Theory of Justice, Harvard University Press: Cambridge-Massachusetts.

SCHWEİTZER, ALBERT (1964), The Philosophy of Civilization, translated. C.T.Campion, Mcmillan: New York.

SCHWEİTZER, ALBERT (2011), Medeniyet Felsefesi, C.I, çev. Y.Kaplan, Külliyat Yayınları: İstanbul.

SHİH, HU (1928), Whither Mankind: A Panaroma of Modern Civilization, Longman's Green: New York.

ŞEMSEDDİN SAMİ (1989), Kamus-ı Türki, Enderun Kitabevi : İstanbul.

TANYOL, CAHİT (1960), Sosyal Ahlak (Laik Ahlaka Giriş): İstanbul.

TREVELYAN, G.M. (1922), British History in the Nineteenth Century, Logman's Green: New York.

ÜLKEN, HİLMİ ZİYA (1946), Ahlak: İstanbul.

YEĞİN, ABDULLAH (1975), Yeni Lügat, Üçüncü Baskı, Yeni Asya Yayınları: İstanbul.

ZELLER, EDUARD (2001), Grek Felsefesi, çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık: İstanbul.

ZEYDAN, ABDÜLKERİM (1976), İslam Hukukuna Giriş, çev. Ali Şafak, Sırdaş Yayınları: İstanbul.

BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜNÜN MİMARI ENDÜLÜSLÜ BİR DİLCİ: EBÛ HAYYÂN

Doç. Dr. Muhammet Vehbi DERELİ

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Arap Dili ve Belağatı ABD

mvdereli@gmail.com

AN ANDALUSIAN LINGUIST AS AN ARCHITECT OF THE CULTURE OF LIVING TOGETHER: ABU HAYYAN

Many different schools have emerged related to Arabic grammar in historical process. Andalusia has an importance among these schools. One of the scholars who aim to make easier learning syntax (an-nahw) for the beginners is Abu Hayyan al-Andalusi (d. 745/1344).

Abu Hayyan as a scholar of language, recitation and interpretation (tafsir) was born in Andalusia. He was eager to learn from his childhood and traveled to eastern cities like Cairo, Damascus and Hejaz. He wrote a lot of precious books connected with not only syntax but also interpretation, hadith, recitation, and history.

One of his important studies is the tafsir book titled al-Bahrul-Muhit. He is mainly famous with this dirayah tafsir. But first of all, Abu Hayyan is a linguist. If we have a look at his books, we can easily observe that these books are from the fields of syntax, grammar (sarf), language (lughah) and literature.

Abu Hayyan has many studies concerning the languages of Turkish, Persian, Himyaritic, and Abyssinian as well as Arabic grammar written in Arabic. We can give examples the books titled Kitab al-Idrak li-lisan al-Atrak, al-Af'al fi lisan al-Turk and Zehv al-mulk fi nahv al-Turk related to Turkish grammar.

As a Andalusian Muslim linguist Abu Hayyan, who has written many important books related to other languages and their grammatical characteristics as well as Arabic language and grammar, has made remarkable contribution to the living peacefully together in a diverse world which consists of people from different races, nations and cultures.

Key words: *Language, Syntax, Literature, Abu Hayyan.*

Giriş

Kur'an'ın nazil olmasıyla birlikte Arap Dilinde büyük gelişmeler ortaya çıktı. İslâm öncesi dönemde Araplar sözlü kültür, şiir, hitabet ve edebiyat alanlarında ileri olsalar da, dillerini belli kurallarla kayıt altına alma ihtiyacı hissetmiyorlardı. Arap olmayanların da Müslüman olmaları ile birlikte Kur'an'ın doğru okunup anlaşılması ihtiyacı başta kıraat, nahiv, sarf ve tefsir gibi pek çok ilmin oluşmasına zemin hazırladı.

Tarihi süreçte Arap grameri ile ilgili birçok farklı ekol oluşmuştur. Bunlar arasında Endülüs'ün de ayrı bir yeri vardır.

Endülüs, genellikle kabul edildiği üzere Tarık b. Ziyad (ö. 102/720) tarafından hicrî 92, miladî 711 yılında fethedilmiştir (Özdemir, 1995: XI, 211). Abbasilerin yönetime hâkim olmaları ve Emevî hanedanına baskıları, Endülüs'e kaçışları hızlandırmış ve neticede Abdurrahman b. Muaviye (138-172/756-788) Endülüs'e kaçarak burada halifeliğini ilan etmiştir. Bu andan itibaren ilmî faaliyetler de desteklenmiş, Bağdat gibi önemli kültür merkezlerinde tahsilini tamamlayan ilim adamları, Endülüs'e gelerek tedris ve telif çalışmalarına başlamışlardır. Hicri III. asırdan itibaren burada da dil çalışmaları ivme kazanmış olup, birçok öğrenci yetişerek kendi memleketlerine dönmüşler ve ilmî faaliyetlerine devam etmişlerdir (Temizer, 2006: 19).

Endülüs'te dil alanında ilk önemli çalışma Cûdi b. Osman el-Mevrûrî (198/814) tarafından yapılmıştır. Cûdi b. Osman, Kûfe'de meşhur dilcilerden el-Kisâî (189/804) ve el-Ferrâ (207/822) gibi Kûfe nahiv ekolüne mensup bilginlerden nahiv dersleri almış, sonra Endülüs'ün Kurtuba şehrinde, vefatına kadar dersler vermiş, öğrenciler yetiştirmiş ve dil çalışmalarını sürdürmüştür. Bir diğer dilci de onun muasırı olan ve yine onun gibi ilim tahsili için Doğu'ya giden Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah'tır. Hicri III. asırda Endülüs'te de Abdulmelik b. Habîb es-Sulemî gibi (238/852) birçok kıraat ve dil bilgini temayüz etmiştir (Dayf, ts: 288-289).

Özellikle Cûdi b. Osman'ın etkisiyle Endülüs'te ilk zamanlar Kûfe nahiv ekolünün görüşleri yayılmıştır. Bu durum hicrî III. asrın sonlarına kadar devam etmiştir. Bu asrın sonlarına gelindiğinde Muhammed b. Mûsâ b. Hişâm el-Efuşnîk (307/920), ilim tahsili için Doğu'ya gitmiş, Mısır'da Ebû Ca'fer ed-Dîneverî'den (289/902) Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ını okumuştur. Daha sonra Endülüs'e dönerek *el-Kitâb*'ı öğrencilere okutmuştur (Dayf, a.y.). Lugat ve nahiv tahsili için doğuya seyahat eden Endülüslüler, birinci tabakadan lugat ve nahiv bilginlerinden dersler almışlar, Endülüs'e döndüklerinde ilim talebelerine Basra ve Kûfe ekollerinin nahiv ve lugat usullerini öğretmişlerdir. Bununla birlikte Basra ekolünün nahiv ve lugat öğretileri Kûfe ekolünün öğretilerine nazaran daha büyük ilgi görmüş, özellikle nahiv tedrisatında Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ı ilk sırayı almıştır. Endülüs nahivcilerinden Ebûbekr Muhammed b. el-Hasen ez-Zubeydî (379/989), el-A'lem eş-Şentemerî (476/1084), Ebu'l-Huseyn İbnu't-Tarâve (528/1134) ve

İbn Harûf (609/1212) gibi nahivciler Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ına ta'lîk ve şerhler yazmışlardır (Ergüven, 2007: 145).

Sonraki dönemlere damgasını vuran birçok Endülüslü dil bilgini arasında Ebû Hayyân el-Endelusî'nin (745/1344) de ayrı bir yeri vardır. Arapçanın yanı sıra başka dillere dair eserler de kaleme alan Ebû Hayyân, farklı ırk, millet ve kültürlerin bir arada barış içerisinde yaşamasına büyük katkı sağlamıştır.

1.Ebû Hayyân'ın Hayatı ve İlmi Kişiliği

Ebû Hayyân olarak meşhur olan Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîru'd-dîn Ebû Hayyân el-Endelusî el-Gırnâtî, 654/1256 yılında Gırnata'ya bağlı bir şehir olan Matahşâraş'ta doğmuştur (es-Safedî, 1998: V, 325, 328).

Çocukluk yıllarını Gırnata'da geçiren Ebû Hayyân'ın çocukluk yılları hakkında kaynaklarda yeterli bilgi geçmese de; Endülüs, Kurtuba ve Gırnata hakkında o döneme ait bilgiler, Ebû Hayyân'ın o yıllarını nasıl bir çevrede geçirdiği noktasında bize bazı ipuçları vermektedir. O dönemde Endülüs ve onun büyük şehirlerinden birkaçı olan Kurtuba ve Gırnata'da çok dinli bir yapı mevcuttu. Bu bölge birden fazla ırkın birlikte yaşadığı ve herkesin farklı bir yazı ve konuşma diline sahip olduğu bir bölgeydi. Ancak Müslüman kültürün, o bölgede yaşayan diğer halkları dil, kültür, inanç, eğitim ve sosyal yapı itibariyle büyük ölçüde etkilediği görülmektedir (Özdemir, 1997: 77, 78).

Bu dönemde Gırnata, ilim ve kültür alanında çok ilerlemiş ve "İkinci Kurtuba" olarak anılır hale gelmiştir. Ayrıca Gırnata'da açılan üniversite, dünyanın dört bir tarafından gelen araştırmacılarla dolup taşmaktaydı. İşte Ebû Hayyân, sosyal, siyasal, eğitim ve kültür faaliyetleri bakımından çok parlak bir dönem geçiren Gırnata'da çocukluk yıllarını geçirmiştir. Gırnata'da Kur'ân-ı Kerîm ögrenimine ilâveten kıraat, nahiv, lugat ve hadis dersleri almıştır. Aynı şekilde, Malaga, Meriyye ve el-Cezîratu'l-Hadrâ gibi diğer Endülüs şehirlerinde de hadis derslerine iştirak etmiştir (Doymaz, 2006: 10 vd.).

Aile fertleri hakkında da yeterli bilgi bulunmayan Ebû Hayyân'ın, kaynaklarda Nudâr adında bir kızı, Hayyân adında bir oğlu, oğlundan Muhammed adında bir torunu ile künyesi Ümmü Hayyân olan bir hanımından bahsedilir (Kafes, 1994: X, 152). Onun "Ebû Hayyân" künyesi ile anılması da bu oğlu sebebiyledir.

Ebû Hayyân, ilmî hayatı boyunca gerek memleketinde gerekse diğer İslam ülkelerinde pek çok kişiden ders almıştır. Hatîb Ebû Muhammed Abdulhak b. Ali'den, yirmi kadar hatim yaparak ifrad ve cem' yoluyla Kur'an eğitimi aldı (es-Safedî, *A'yân,* V, 330). Nahiv alanında Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Ubbezî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrahim b. ez-Zubeyr, Ebû Ca'fer Ahmed b. Yûsuf el-Fihrî, Ebu Abdillah Muhammed b. İbrahim el-Halebî gibi hocalardan dersler alarak kendisini yetiştirdi. Ayrıca Kadı Ebû Ali Hasen b. Abdilaziz el-Kuraşî,

Ebû Ca'fer Ahmed b. Sa'd el-Ensarî, Ebûbekr b. Abbas el-Bağdadî, Safiyyuddîn el-Huseyn b. Ebi'l-Mansûr el-Hazrecî gibi birçok isimden, Kur'ân-ı Kerîm öğrenimine ilâveten kıraat, nahiv, lugat ve hadis dersleri almıştır (es-Safedî, *el-Vâfî,* 2000: V, 183-184).

Yaşadığı dönemde Endülüs'te Zâhiriyye mezhebi oldukça yaygın ve revaçta olduğundan; Ebû Hayyân başlangıçta Zâhiriyye mezhebine bağlıydı. Hatta bu süreçte İbn Hazm'ın (456/1055) *el-Muhallâ* adlı eserini ihtisar etmiştir. Endülüs'ten ayrıldıktan sonra İskenderiye, Kahire, Kuzey Afrika ülkeleri, Hicaz bölgesi, Şam ve Irak gibi pek çok ülke, şehir ve bölgeye giderek buralardaki meşhur bilginlerin özellikle kıraat, nahiv ve hadis derslerine iştirak etmiştir. Mısır'a geldikten sonra orada Zâhiriyye mezhebine itibar edilmediğini görünce, Şâfiî mezhebine intisâp etmiştir (es-Safedî, *A'yân,* V, 330, 332). Ancak Zâhiriyye'nin görüşlerine daima yakınlık duymuş, zaman zaman da bunu açığa vurmuştur. Hz. Ali'ye karşı aşırı sevgisi olan Ebû Hayyân, Mu'tezile ve Mücessime'ye ait görüşlerden ve felsefi tartışmalardan uzak bir hayat sürmüş, Mısır'da devlet adamlarıyla samimi ilişkiler kurmuştur. Çok yer gezip çeşitli insanlarla karşılaştığı için herkese ihtiyatla ve şüpheci bir tavırla yaklaştığı, bununla birlikte kimsenin aleyhinde de konuşmadığı nakledilir (Kafes, a.y.).

Onun bizzat derslerini takip ettiği hocalarının sayısının dört yüz elli civarında olduğu söylenmektedir (es-Safedî, *A'yân,* V, 345). Yine Ebû Hayyân'ın çesitli bilim dallarına dair bin beş yüzden fazla icâzeti olduğu nakledilir. Kaynaklarda hocası olarak zikredilen fakat ne zaman ve nerede kendisinden ders aldığı belli olmayan isimler de mevcuttur. Arap dilindeki bilgisini genişleten Ebû Hayyân, hicrî 670 senesinde başladığı öğrenim hayatında, çok geçmeden 674 yılında daha hocaları hayatta iken ders vermeye başlamıştır. Ebû Hayyân'dan ders almıs meşhur talebeleri arasında Takiyyuddîn es-Subkî (756/1355), Cemâluddîn el-İsnevî (772/1370), İbn 'Akîl (769/1367), Ebû İshâk Burhânuddîn İbrahîm es-Sefâkusî (742/1342), Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn b. Aybeg es-Safedî (764/1362) sayılabilir (Doymaz, 31 vd.).

Ebû Hayyân, 745/1344 yılında Kâhire'deki evinde vefat etmiş, bir gün sonra Sûfiyye Kabristanı'na defnedilmiştir (es-Safedî, *A'yân.* V, 327).

2. Ebû Hayyân'ın Endülüs Dil Ekolündeki Yeri

Endülüslü bilginler, nahiv ve lugat alanlarında çok sayıda eser vücuda getirmişlerdir. Bu eserlerin büyük çoğunluğu Amr b. Osmân Sîbeveyh'in (180/796) *el-Kitâb*'ı ile Ebu'l-Kasım ez-Zeccâcî'nin (337/949) *el-Cumel fi'n-Nahv*'i gibi doğuda yazılan eserlerin şerh ve ta'lîkleri şeklindedir. Endülüslü nahiv ve lugat âlimleri te'lif eserlerinde de hem metot hem de muhteva bakımından doğuda yazılan eserleri örnek almışlardır. Bu eserlerden özellikle Sîbeveyh'in (180/796) *el-Kitâb*, Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin (175/791) *Kitâbu'l-'Ayn*, Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın (224/838) *el-Ğarîbu'l-Musannef* ve İbn Kuteybe'nin (276/889) *Me'âni'l-Kur'ân* adlı

eserleri aynı konulu diğer eserlere nazaran daha büyük ilgi görmüştür (Ergüven, 144).

Endülüs'te nahiv, doğuda olduğu gibi önceleri çeşitli metinlerde geçen garip ve nadir kelimelerin manalarının açıklanması ve öğrencilerin karşılaştıkları nahiv sorunlarının vuzûha kavuşturulması gibi cüz'î meselelerle başlamıştır. Doğu'ya seyahat eden Endülüslülerin beraberlerinde Endülüs'e getirdikleri nahiv kitaplarının yanı sıra Endülüs'e yerleşen Doğulu âlimlerin Kûfe ve Basra nahiv ekollerine ait eserleri Endülüs'te okutmalarından sonra, Endülüs nahvinde cüz'î meseleler aşılarak daha sistematik küllî meselelere geçilmiştir. Kûfe nahiv ekolü Endülüs'e Basra nahiv ekolünden önce girmiştir. Endülüs'te Basra ve Bağdat nahiv ekolleri yaygınlık kazandıktan sonra da Kûfe nahiv ekolünün etkisi devam etmiştir. Hatta hicrî VI. ve VII. asırlarda Endülüs nahiv ekolünün ortaya çıkmasından sonra da Kûfe nahiv ekolünün etkisi ortadan kalkmamıştır (Ergüven, a.y.).

Hicrî VII. asır Endülüs nahivcileri mübtedîlere nahvi kolaylaştırmak amacıyla manzûm ve mensûr çeşitli nahiv kitapları yazmışlardır. Örneğin Ebû Mûsâ İsâ b. Abdilazîz b. Yelelbaht el-Cezûlî (607/1210), öğrencilere nahvi kolaylaştırmak amacıyla *el-Kânûn fi'n-Nahv* adlı eserini kaleme almıştır. Bu eser *el-Mukaddimetu'l-Cezûliyye* adıyla da anılmaktadır. Endülüs'te büyük ilgi gören bu esere Ebû Ali Ömer b. Muhammed eş-Şelevbîn (645/1247, İbn 'Usfûr el-İşbîlî (669/1270) ve İbn Mâlik et-Tâî (672/1274) gibi Endülüslü nahivciler şerhler yazmışlardır. Ebû Hayyân da mübtedîlere nahvi kolaylaştırma amacını güden Endülüslü bilginlerden biri kabul edilir. Onun bu amaçla kaleme aldığı eserlerden biri *Ğâyetu'l-İhsân fî İlmi'l-Lisân'*dır. Ebû Hayyân kendi eserine *en-Nuketu'l-Hisân fî Şerhi Ğâyeti'l-İhsân* adını verdiği bir şerh yazmıştır (Ergüven, 150-151).

3. Eserleri

Hicrî VIII. asrın en önemli nahiv âlimlerinden olan Ebû Hayyân, nahiv ilminin yanı sıra tefsir, hadis, kıraat ve tarih ilimlerinde de derin vukûfiyeti olan bir bilgindir. Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ı ile İbn Mâlik'in *et-Teshîl*'inin okutulmasına büyük önem vermiş, Mısır'da bulunduğu zaman zarfında İbn Akîl (769/1367) gibi çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir (es-Safedî, *A'yân,* V, 331-332; Dayf, 320-321).

Ebû Hayyân, sekizinci tabaka müfessirlerinden olup, tefsiri daha çok gramer, lugat, belagat ve fesahat ağırlıklı açıklamalarla doludur. Aynı zamanda şair olan Ebû Hayyân'ın bir de divanı vardır. Şiirlerinin bir kısmı âlimane ve hakîmane, bir kısmı da âşıkanedir. Şiirleri içinde muvaşşahları daha parlak ve etkileyicidir. Kâ'b b. Zuheyr'in (24/645) ünlü kasidesine yazdığı nazîre oldukça başarılıdır (Kafes, X, 152).

Ebû Hayyân'ın terceme-i halini veren eserlerin birçoğunda onun "mukrî" oluşundan da bahsedilir. Ardında bıraktığı eserlerine bakarak; onun tefsir, nahiv ve dil sahalarında olduğu gibi kıraatte de otorite olduğunu anlamak ve bu sahadaki hakkını teslim etmek hiç de zor değildir (Dağdeviren, 2006: 29).

Doksan yıl yaşayan Ebû Hayyân'ın kıraat ilminde on beş, tefsirde üç, hadiste iki, fıkıhta beş, edebiyat alanında on bir, çeşitli dillerle (Arapça, Farsça, Türkçe, Habeşçe vb.) ilgili olarak yirmi altı, tarih sahasında dokuz olmak üzere yetmişten fazla eser yazdığı ve bunlardan günümüze ulaştığı bilinenlerin yirmi civarında olduğu ifade edilir (Kafes, a.y.). Ancak öğrencisi es-Safedî, bunlardan kırk yedisinin ismini verir (*A'yân* V, 346-347). Ebû Hayyân'ın yazmış olduğu eserlerin hepsi günümüze ulaşmamış değildir.

Kur'ân ilimleri, hadis, tefsir, tarih, tabakât, şiir ve edebiyata dair kaleme aldığı pek çok eseri olan Ebû Hayyân'ın en önemli eserlerinden birisi *el-Bahru'l-Muhît* adlı tefsiridir. O, daha ziyade bu dirayet tefsiriyle meşhurdur. Bu tefsir üzerine de birçok çalışma yapılmıştır. Ancak Ebû Hayyân, aslında bir tefsirci değil, dilcidir. Onun telif ettiği eserler göz önüne alındığında, bu eserlerin çoğunun nahiv, sarf, dil ve edebiyat alanında olduğu görülecektir.

Ebû Hayyân'ın Arap gramerine dair Arapça kaleme aldığı eserler arasında *et-Tecrîd li Kitabi Sîbeveyh, Tezkiretu'n-Nuhât, el-Lemhatu'l-Bedriyye fî İlmi'l-Arabiyye, el-Mubdi' fi't- Tasrîf, İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-Arab ve el-Mevfûr* sayılabilir. O, Arap şiiri ve edebiyatına dair *Nesru'z-Zehr ve Nazmu'z-Zuher, Dîvânu Şi'r, el-Ebyâtu'l-Vâfiye fî İlmi'l-Kâfiye, Kasîde fî Medhi'l-İmâmi'l-Buhârî, Kasîde fî Medhi'l-İmâmi'ş-Şâfi'î* gibi eserler ortaya koymuştur. Ayrıca Ebû Amr, İbn Kesîr gibi birçok kurranın kıraatlerine dair eserlerin yanı sıra, tarih ve tabakat alanında *Tabakâtu Nuhâti'l-Endelus*, Fıkıh alanında *el-Vehhâc fî'htisâri'l-Minhâc li'n-Nevevî*, Hadis *alanında Cuz fi'l-Hadîs,* Etnografya alanında *Katru'l-Habî fî Cevâbi Es'ileti'z- Zehebî,* biyografi ve hâtırâta dair de fihrist çalışmaları kaleme almıştır (es-Safedî, *el-Vâfî,* V, 184; ez-Ziriklî, 2002: VII, 152; Doymaz, 41-46).

Onun yarım kalmış bazı eserleri de vardır. Ebû Hayyân, *Nihâyetu'l-İğrâb fî İlmeyi't-Tasrîf ve'l-İ'râb* ve *Hulâsatu't-Tibyân fî İlmeyi'l-Me'ânî ve'l-Beyân* gibi bazı eserlerini tamamlayamamıştır (es-Safedî, *el-Vâfî,* V, 184; *A'yân,* V, 347).

4. Arapça Dışında Diğer Dillere Dair Eserleri

Ebû Hayyân, yaşadığı dönemin popüler dillerinden Türkçe, Farsça, Habeşçe ve Himyericeyi mükemmel öğrenmiş, söz konusu dillerle ilgili eserler telif etmiştir. O, özellikle Türk dilini iyi düzeyde kavramış, Türk dili üzerinde mutehassıs birisi olarak çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalarının nihayetinde Türk dili ve gramerinin en eski/muteber eserlerinden *Kitabu'l-İdrak*'i telif etmiştir (Doğan, 2016: 335).

Büyük Arap gramercilerinin klasik dönemde Arapça dışında bir dille ilgilenmeleri sıkça görülen bir durum olmadığından, Ebû Hayyân gibi tanınmış bir dil bilgininin Türkçeye dair sadece biri günümüze kadar gelebilmiş eserler kaleme almasının sebebi tartışılmıştır. Bunu Mısır'daki Türk hâkimiyetinin doğurduğu tabii bir Türkçe öğrenme ihtiyacı ile açıklayanlar olmuştur. *Kitabu'l-İdrâk*'i Memluk yöneticilerinin, Arap kökenli Mısır uleması arasında yaygın olan Türklerin vahşi ve kaba, dillerinin de dikkate alınmaya değmez bir dil olduğu -dolayısıyla Türk asıllı Memluk

yönetici sınıfının meşruiyetini yargılayan, tehdit eden- anlayışına karşı geliştirdikleri kültürel politikaların bir sonucu olarak yorumlayanlar da vardır. Buna göre Türklerin erdemlerini öne çıkaran eserler de ortaya konulmuş olup, *Kitabu'l-İdrâk*'in teorik dil bilgisinden oluşan ikinci kısmı, Türk karşıtı Mısırlı ulemaya Türkçenin de en azından Arapça kadar yetenekli bir dil olduğunu ispatlamaya yöneliktir. Bunun yanında Memluk Devleti'nin bu kültür politikasının sürekli olmadığı ve *Kitabu'l-İdrâk*'in takipçisinin bulunmadığı görüşü de doğru değildir. Zira müellifi bilinmeyen *Kitabu't-Tuhfeti'z-Zekiyye li Lugati't-Turkiyye* adlı eser de büyük ölçüde *Kitabu'l-İdrâk*'in takipçisi olarak kabul edilebilir. Eserin müellifi, Ebû Hayyân'ı kaynak olarak zikrettiği gibi kitabın muhtevası da bazı bölüm başlıklarına varıncaya kadar *Kitabu'l-İdrâk* ile hemen hemen aynıdır (Develi, 2002, 108).

4.1.Türk Dili

Ebû Hayyân özellikle Fahreddin Divriği'den Türkçe öğrenerek ve daha önce yazılan eserleri de tetkik ederek *Kitabu'l-İdrak li lisani'l-Etrak*'ı telif etmiştir. Bu kitap mukaddime, sözlük ve gramerden oluşmaktadır (Doğan, 336).

Ebû Hayyân'ın Türkçeye olan ilgisi Mısır'da başlamıştır. XII. asırdan itibaren Mısır ve Suriye'de Eyyûbîler (1169/1250) ile hâkimiyetin Türklerin eline geçmesiyle buralarda Türk örf ve adetleri yayılmaya başlamıştı. Memlukler Devri'nde ise Türk etkisi artık iyice kendini hissettirir bir hale gelmiş idi. Mısır'da Memluklerin hâkim döneminde yabancılara Türkçe öğretimi konusunda büyük ilerlemeler kaydedilmiştir. Bilindiği gibi onların dili Kıpçak lehçesiydi. Belirli bir sistematiğe dayanan, nitelikli Türkçe öğretim kitapları bu dönemde hazırlanmıştır. Memluk Devleti'nin yönetici ve ordu kesimi Türk olduğu için Türkçeye ve Türkçenin öğrenim ve öğretimine fazla önem verilmiştir. Bu dönemde Türkçeye olan ilginin artması, Arapların da Türkçeyi öğrenmelerine zemin teşkil etmiştir. Böylece onlar devlet dairelerinde görev alabilmeyi; ayrıca o bölgede artan Türk nüfusuyla iletişim kurabilmeyi hedeflemişlerdir. Arapça bilmeyen Türk Emirleri ve Memluk Sultanları adına birçok Türkçe eser yazıldığı gibi, diğer Türk memleketlerinde ve özellikle Anadolu'da meydana getirilmiş başlıca Türk eserleri de, onların kütüphaneleri için istinsah ettirilmiştir. Araplara Türkçe öğretmek üzere Arap bilginler tarafından gramer-sözlük niteliğinde çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Arapçanın dil bilgisi kurallarına uygun olarak hazırlanan bu eserler, içerdikleri gramer bilgileri ve Türkçe sözcükler bakımından Türk dil tarihi için büyük birer hazine niteliğindedir. Ebû Hayyân'ın *Kitabu'l-İdrak'*i bu eserlerin başında gelir. Mısır'da Türk Dilinin kazandığı bu önem, Ebû Hayyân gibi bir dilciyi de, Araplara Türkçe öğretmek amacı ile Türkçe ve bilhassa Mısır'da konuşulan Türk şiveleri üzerine bir kitap yazmaya sevk etmiştir (Yıldırım, 2007, 62-63, Doğan, 336).

Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk'*in başında bu eseri yazma gayesini lugat ve kelime (sarf) açısından Türk lisanında çokça kullanılan kelimeleri bir araya

getirmek şeklinde ifade etmiştir (Ebû Hayyân, 1309, 8). En eski ve muteber Arapça-Türkçe sözlük ve gramer kitaplarından biri kabul edilen eserde, Arapça kelimeler mümkün mertebe elenmiş, bunun yanı sıra en azından Farsça alıntılar belirtilmiştir (Salan, 2012: 54).

Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk, 713/1312 yılında Kahire'de tamamlanmıştır. Memluk sahasında Türk dilinin önem kazandığı bir devirde Mısır-Suriye sahasında konuşulan Türk dilini incelemek amacıyla yazılmış sözlük ve gramer kitabı olan eser, Türk dilinin en eski sözlük ve gramer kitaplarından biridir. Eserin Ebû Hayyân tarafından yazılmış orijinal hali elimizde değildir (Ölker, 2011, 7).

Eserin şu anda İstanbul'da bilinen iki yazması vardır. Birincisi, Veliyyuddin Efendi Kütüphanesi No: 2896'da kayıtlı olup, eserin yazımından 23 sene sonra 735/1335 yılında meçhul bir kişi tarafından istinsah edilmiştir. İkinci nüsha ise İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde Halis Efendi–6574 numarada kayıtlıdır. Bu nüsha, 805/1402 yılında Lazkiye'de Ahmed b. eş-Şâfiî tarafından istinsah edilmiştir. Eser ilk olarak 1893 yılında Mustafa Bey tarafından İstanbul'da yayımlanmıştır. Bu yayında, sadece birinci nüshadan istifade edilmiş olup eksiklikler vardır. Daha düzgün bir çalışma, Ahmed Caferoğlu tarafından yapılarak 1931 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır (Yıldırım, 63).

Kısaca *el-İdrâk* olarak da anılan *Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk*, bir mukaddime, 2200 kelimelik bir Türkçe sözlük ve sarf-nahivden oluşan gramer kısmı olmak üzere üç bölümden meydana gelir. Eser, müellifin yaşadığı 14–16. yüzyıllar arası konuşulan Orta Türkçe Dönemi-Memluk Kıpçak Türkçesi ile yazılmıştır. Ancak yazıldığı dönem itibariyle Kıpçaklar ile Türkmenlerin Mısır ve Suriye'de ortak yaşam sürdürmeleri sebebiyle *Kitâbu'l-İdrâk,* hem Kıpcak lehçesi hem de Türkmen ve Türk lehçeleri esas alınarak hazırlanmıştır (Ebû Hayyân, 9; Doğan, 337).

Ebû Hayyân, temelde sarfla ilgili kuralları *mufred* kelimeler, nahivle ilgili kuralları *murekkep* kelimelerde ele alır. Günümüzde morfoloji ilmi olarak adlandırılan Arapça sarf ilmi, kitapta sözlük bölümünden sonra "*et-Tasrîf*" başlığı altında yer almıştır. Ebû Hayyân, ilk iş olarak Türk alfabesinin 23 harften oluşması ile ilgili bilgileri paylaşmış ancak sözlük kısmında bu harflerin hepsine müstakil bir başlık açmamıştır. Bir kelime, yukarıda zikri geçen harflerin dışında bir harfle başlarsa onun Türkçeye başka dillerden geçmiş olacağını belirtmiştir (Ebû Hayyân, 125 vd.; Doğan, 340).

Ebû Hayyân, Arapçada olduğu gibi Türkçede de kelimeyi, isim, fiil, harf diye üçe ayırarak, isimlerin en az iki ve en fazla beş harften meydana geldiğini belirtmekte, ayrıca az rastlanmasına rağmen altı harfli isimlerin de bulunduğunu söylemektedir. Tabii ki bu isimlerde, Türkçede harf, Arapçada hareke olarak kabul edilen sesli harfler, hareke olarak göz önünde tutulmuş ve isimlerde harf sınırlaması bu esasa göre yapılmıştır (Yıldırım, 64).

Nahiv bölümü de Arapçanın dil bilgisi sistematiğine uygun olarak hazırlanmıştır. Müellif burada konuya nahiv ilmi adıyla değil de cümledeki

nispeti dikkate alarak başlığını "*Cümle terkibinin hükümleriyle ilgili söz*" şeklinde adlandırır. Burada hem fiil hem de isim cümlesinden örnekler vererek cümlenin ögelerini gösterir. Peşinden de *istifham, zaman zarfı, mekân zarfı, hal (zarfı), mef'ûlün leh (edat/ilgi tümleci) ve istisna* gibi Türkçedeki dilbilgisi konularını ele alır. Müstakil olarak Arapçada "hurûfu'l-ma'ânî" denilen bir başlık açılır. Burada *evet*, *yok* gibi cevap harflerinden; *kim* gibi şart kelimelerinden, ism-i mevsul ve istifham edatlarından ortak olan edatlardan/eklerden bahsedilir (Ebû Hayyân, 152 vd.; Doğan, 341-342).

Ebû Hayyân, diğer Türkçe eserlerinin yazımında olduğu gibi bu eserin hazırlanmasında da Beylik ve Fahreddin Mehmed gibi Türk bilginlerinin eserlerinden büyük ölçüde istifade etmiştir. Türk Dilinde gramer çalışmaları ve kural tespitleri, Arap Diline nazaran daha sonraları başladığı için Ebû Hayyân, gerek istifade ettiği diğer Türk Dili bilginleri gerekse tecrübesi sayesinde konu adlarını başarıyla tayin etmiştir. Bunların bir kısmı, her dilde mevcut olan ve Arapçada "tasgir, hal, istifham, nâib-i fail, tafdil" gibi konulardır. Bunların dışında kalan bazı konulara kendince uygun bir isim vermiştir ki burada Arapçanın etkisini hemen fark etmeyiz. Bunlar arasında Arapçadaki "inne" ve "kâne" grubundan esinlenerek kurduğu "leyte ve ehavâtuhâ" ve "ittihaz" konuları dikkat çekmektedir. İttihaz, sakin bir nun harfini, isme ilave ederek bu isimlerden fiil elde etme yolu olarak belirtilmiştir. Örneğin (dunne) "elbise" ve (yastık) "yastık" kelimelerinden, (dunendi) "elbise giydi" ve (yestendi) "bir şeyi yastık edindi" fiilleri türetilmiştir. Bunun dışında Arapçada olduğu gibi Türkçede de var olan ism-i alet, bedel, hazf, idğam ve te'kid gibi sarf ya da nahve ait özellikleri göstererek izah etmiştir (Yıldırım, a.y.).

Eser üzerinde çalışanlar sırasıyla Selanikli Mustafa Efendi, Ahmet Caferoğlu, Ziya Bunyadov, Robert Ermers ve A. Melek Özyetgin'dir. Bunlardan Caferoğlu'nun neşri eser üzerinde ilk ciddi tercüme çalışması olması ve çalışmada eserin metnini (V nüshası) de barındırması açısından önemlidir. Çalışma, eserin V ve D nüshaları karşılaştırılarak hazırlanmıştır. Eserin sözlük bölümü Türkçe alfabe sistemine göre düzenlenmiş, bu bölümdeki sözcükler, gerek tarihi gerekse modern lehçelerden örneklerle pekiştirilmiştir. Azeri Turkolog Bunyadov ise çevirdiği sözlük ve gramer metnini Arap harfi şekilleriyle vermeksizin Kiril harfli olarak neşretmiştir. Bu çalışmanın sözlük bölümünde, sözcüklerin sadece Azerice tercümesi verilmiştir. Avrupalı bilim adamı Ermers'ın çalışması daha ziyade Arap filologların Türkçe gramer kitaplarında izledikleri metotları tespit etmeyi amaçlamış, bununla birlikte *Kitâbu'l-İdrâk*'in gramer bölümünün İngilizce tercümesini de vermiştir. Eser üzerinde en ciddi ve kapsamlı çalışma ise Melek Özyetgin'e aittir. Bu çalışmada temel olarak *Kitâbu'l-İdrâk*'teki fiiller tarihi-karşılaştırmalı olarak incelenmişse de, giriş bölümünde eserdeki materyal morfolojik, fonolojik ve sentaktik olarak ele alınmış, bununla birlikte esere, eserin müellifine, döneme dair aydınlatıcı bilgiler sunulmuştur (Salan, 55-56).

İlgili çalışmalara bakıldığında *Kitâbul-İdrâk*'te 77 alıntı sözcük bulunduğu görülür. Bunların 13'ü Arapça, 47'si Farsça, 7'si ise Çince, Ermenice, Moğolca, Rumca gibi diğer dillerdendir. Modern sözlükçülük usulune uygun olarak kısaltmalarla sözcüklerin niteliklerini ve kökenlerini belirten müellif, Farsçadan geçen sözcükler için (ف) kısaltmasını kullandığını belirtmiştir (Salan, 64-65).

Ebû Hayyân'ın *Kitabul-İdrâk*'i yazarken faydalandığı eserler arasında Kaşgarlı Mahmud'un *Divan'ı* da bulunmaktadır (Doğan, 335). O, Türk dili ve gramerinin en eski/muteber eserlerinden *Kitabul-İdrâk li Lisani'l-Etrâk*'in yanı sıra Türk dili ile ilgili günümüze ulaşamayan şu eserleri de yazmıştır: *Zehvu'l-Mulk fî Nahvi't-Turk*, *el-Ef'al fî Lisani't-Turk*, *Nefhatu'l-Misk fî Sîrati't-Türk* (es-Safedî, *el-Vâfî,* V, 185; *A'yânu'l-Asr,* V, 347, ez-Ziriklî, VII, 152). Kaynaklarda geçen bir diğer eseri ise *ed-Durretu'l-Mudıyye fi Lugati't-Turkiyye* adını taşır (Kafes, a.y.).

4.2. Habeş Dili: *Nûru'l-Gabeş fî Lisâni'l-Habeş*: Bu eser hakkında kaynaklarda yeterince bilgi yer almaz. Sadece Ebû Hayyân'ın bu eserini tamamlayamadığı ifade edilir.

4.3. Himyer Dili: *el-Mahbûr fî Lisâni'l-Yahmûr.* Bu eser de müellifin yarım kalan eserleri arasında zikredilir.

4.4. Fars Dili: *Muntıku'l-Hurs fî Lisâni'l-Furs* (es-Safedî, *A'yân,* V, 347).

Sonuç

Tarihi süreçte Arap grameri ile ilgili birçok farklı ekol oluşmuştur. Bunlar arasında Endülüs'ün de ayrı bir yeri vardır. Mübtedîlere nahvi kolaylaştırma amacı güden Endülüslü nahiv bilginlerinden biri de Ebû Hayyân el-Endelusî'dir.

Dil, tefsir, kıraat ve edebiyat bilgini Ebû Hayyân'ın Arap gramerine dair Arapça kaleme aldığı eserleri yanında Türk, Fars, Himyer ve Habeş dilleri üzerine de çalışmaları vardır. Türk gramerine dair kaleme aldığı eserlerine *Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk, el-Ef'âl fî Lisâni't-Türk* ve *Zehvu'l-Mulk fî Nahvi't-Türk* adlı eserleri örnek verilebilir.

Özellikle *Kitâbu'l-İdrâk*, Türk Dilinde bir aşama olup kendisinden sonra bu yolda yapılan çalışmalara ışık tutmuştur. Eser, Türk dilinin gramer özelliklerinin yanı sıra, o devirde Mısır'da konuşulan Türk şiveleri hakkında da fikir vermektedir.

Ebû Hayyân el-Endelusî, ana dili Arapça ile birlikte Türkçe, Farsça, Habeşçe ve Himyer dillerine vakıf, dil vizyonuna sahip önemli bir filologdur. Gerek Endülüs'te gerekse ilim için seyahat ettiği yerlerde, birlikte yaşadığı milletlerin dilini ve kültürünü merak ederek incelemiş, onlara dair eserler kaleme almıştır. Bu da onun her millete saygılı, insanlarla iyi bir iletişim içinde olan, son derece barışçıl bir dil bilgini olduğunu gösterir.

Endülüslü bir Müslüman dilbilimci olarak Arap şiiri ve edebiyatına dair eserlerinin yanında, başka dillere ve onların gramer özelliklerine dair de eserleri bulunan Ebû Hayyân, farklı ırk, millet ve kültürlerin bir arada barış

içerisinde yaşamasına büyük katkı sağlamıştır. O, böylelikle barışın ve farklılıklara rağmen birlikte yaşamanın mimarı olmayı hak etmiş bir filologtur.

Kaynakça

Dağdeviren, A. (2006). "Ebû Hayyân el-Endelüsi ve Kıraat İlmindei Yeri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya: 14.

Dayf, Ş. (ts.). *el-Medârisu'n-Nahviyye,* Kahire: Dâru'l-Meârif.

Develi, H. (2002), "Kitabü'l-İdrak", *DİA,* XXVI, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Doğan, Y. (2016), "Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin *Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk* Adlı Eserinin Dilbilim Açısından İncelenmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi,* Sivas: (XX) 2.

Doymaz, C.T. (2006). *Ebû Hayyân el-Endelusî'nin Hayatı ve İrtişâfu'd-Darab Min Lisâni'l-Arab Adlı Eserinin Tahlili,* Yüksek Lisans Tezi, Konya.

Ebû Hayyân, (1309). *Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk*, İstanbul: Matbaa-i Âmire.

Ergüven, Ş. (2007/2), "Endülüs'te Dil ve Nahiv Çalışmaları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Çorum: (VI) 12.

Kafes, M. (1994). "Ebû Hayyân el-Endelusî", *DİA,* X, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Ölker, G. (2011). *Yazılı Türkçenin Kelime Sıklığı Sözlüğü,* Doktora Tezi, Konya.

Özdemir, M. (1995). "Endülüs", *DİA,* XI, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

_____. (1997). *Endülüs Müslümanları III (İlim ve Kültür Tarihi),* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

es-Safedî, H. (1998). *A'yânu'l-'Asr ve A'vânu'n-Nasr,* Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır.

_____. (2000). *el-Vâfî bi'l-Vefeyât,* Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.

Salan, M. (2012). "Kitabu'l-İdrak li Lisani'l-Etrak'te Alıntı Kelimeler", *Gazi Türkiyat,* Güz, 11.

Temizer, A. (2006). *Ebu'l-Feth Osman b. Cinni'nin el-Luma' Adlı Eserinin İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

Yıldırım, A. (2007), *Endülüs'te Arap Dili Çalışmaları,* Yüksek Lisans Tezi, Van.

ez-Ziriklî, H. (2002). *el-A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn.

ARABÎYİ CEVHER FÂRİSÎYİ ŞEKER TÜRKÎYİ HÜNER BİLMEK

Yrd. Doç. Dr. Murat AK

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Türk İslam Edebiyatı ABD

muratak57@hotmail.com

KNOWING ARABIC AS AN ORE PERSIAN AS SUGAR AND TURKISH AS SKILL

The Islamic literature is a literature consisting of Arabic, Persian and Turkish works. Although other literary languages such as Urdu are also copyrighted, it is possible to say that the works received in languages other than Arabic, Persian and Turkish did not hold a significant share of these three languages. These three languages have become the greatest masters of being the language-makers of Islamic civilization and culture in the historical process. In these languages, the copyrighted works have influenced each other, fed each other, and a significant part has been translated into each other.

In this study, the perspectives of Muslims living in Islamic geographies to Arabic, Persian and Turkish will be tried to be understood through a saying spoken in Persian. In the course of history, it will be tried to put forth what the titles of Arabic, Persian and Turkish are referred to by Muslims, and what these terms portray in terms of language. We also think that the proverb mentioned above may be an important point of departure to understand the prominent features of Arabic, Persian and Turkish, which are the languages of Islamic civilization. These three languages, which will be emphasized, are also referred to as the foundation of the Islamic civilization.

Giriş

İslâm düşüncesi literatürü Arapça, Farsça ve Türkçe kaleme alınmış eserlerden müteşekkil bir literatürdür. Her ne kadar Urduca gibi başka dillerde de bu literatüre katkıda bulunan eserler telif edilmişse de Arapça, Farsça ve Türkçe dışındaki dillerde kaleme alınan eserlerin bu üç dile nispetle önemli bir yekûn tutmadığını söylemek mümkündür. Tarihsel süreç içinde İslâm medeniyeti ve kültürünü oluşturan diller olmaları bu üç dilin en büyük müştereği olagelmiştir. Bu dillerde telif edilen eserler birbirini etkilemiş, birbirini beslemiş ve önemli bir kısmı birbirine tercüme edilmiştir.

Bu mutevazı çalışmada, İslâm medeniyeti ve kültür havzaları içinde yaşayan İslâm dini müntesiplerinin Arapça, Farsça ve Türkçe'ye bakışları Farsça söylenmiş bir atasözü üzerinden anlaşılmaya çalışılacaktır. Tarihsel süreç içinde Arapça, Farsça ve Türkçe'nin Müslümanlar tarafından hangi sıfatlarla tavsîf edildiği, bu tavsîflerin diller açısından neye delalet ettiği bu atasözünden yola çıkarak ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bahse konu edilen atasözünün İslâm medeniyeti dilleri olan Arapça, Farsça ve Türkçe'nin öne çıkan hususiyetlerini anlamak için önemli bir çıkış noktası olabileceğini de düşünmekteyiz. Zira üzerinde durulacak olan bu üç dil, İslâm medeniyetinde oluşan literatürün anasır-ı selasesi olarak da nitelendirilmektedir.

Üzerinde duracağımız kadim ve meşhur Farsça atasözü şu şekildedir:

لفظ لفظ عرب است فارسی شکراست ترکی هنراست

(Lafz, lafz-ı Arab est, Farsî şeker est, Turkî huner est.)

Atasözü günümüz Türkçesi'ne "Söz Arabındır, Farsça şekerdir, Türkçe ise hünerdir." şeklinde çevrilebilir. Fars dilinde söylenmiş bu atasözünün Türkçe'de "Arabî cevher, Farisî şeker, Türkî hünerdir" şeklinde yer aldığı da görülmektedir. Şimdi atasözünün ihtivâ ettiği anlamlar ve sözdeki yargıların delaletleri üzerinden İslâm düşüncesinin ve medeniyetinin etrafında teşekkül ettiği Arap, Fars ve Türk dillerini anlamaya çalışacak, atasözündeki yargılardan hareketle yer yer Osmanlı Türkçesi'nin kültürel kimliği hakkında fikir beyan edilmeye çaba gösterilecektir.

Söz Arabındır Ya da Arabîyî Cevher Bilmek

Sözün Araplara ait olduğunun söylenmesi, her şeyden evvel Arapça'nın dil ve belâgat açısından diğer dillere nispetle güçlü bir yapıya sahip oluşuna vurgudur. Arapça oldukça eski bir dildir. İlk Arapça kitabelerin milattan önce 6. yüzyıla, bilinen en eski Arapça vesikanın ise bundan çok daha öncesine gittiği bilinmektedir. Bir dil olarak Arapça İslâm medeniyet havzalarında ilim, din ve sanatın dili olagelmiştir. Arapça sadece anadili Arapça olanlarca yazılıp konuşulan bir dil olmamıştır. İslâm düşüncesinde anadili Arapça olmayan birçok isim Arapça eser telif etmişlerdir. Tarihsel süreç içinde Arapça, Arap coğrafyası dışında birçok yerde öğretim dili olarak da benimsenmiştir. Osmanlıların devletin yayıldığı yerlerde açtıkları medreselerde Türkçe yerine Arapça okuttukları bilinmektedir.

İslâm öncesinden başlayarak Arap diline, Arap belâgatına, Arap edebiyatına ilişkin birçok şey söylemek mümkündür. Bütün bunlarla birlikte Arapça'nın İslâm medeniyet havzaları, İslâm coğrafyaları için asıl önemi Kur'ân-ı Kerîm'in indirildiği dil, vahiy dili olmasından ileri gelmektedir. Kanaatimiz odur ki, Söz Arabındır ifadesinde Arapça'nın Kur'ân-ı Kerîm'in ve vahyin aktarıcısı olan Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin dili olması ayrıcalığına yapılmış bir atıf söz konusudur.

Allah'ın (cc) buyruğu olan Kur'ân-ı Kerîm'in ve Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin dilinin Arapça olması bu dili İslâm'ın bütün müntesipleri için kaynak dil haline getirmiştir. Bugün İslâm düşüncesi ve tarihine ilişkin aslî kaynaklarımız Kur'ân-ı Kerîm ve hadisler ve bu iki kaynak dışında telif edilen ilk dönem Arapça eserlerdir. Sonraki süreçte İslâm medeniyet havzalarında İslâm düşüncesi ve medeniyetine ilişkin telif edilen eserlere ilhamını veren de bu kaynaklardır. Arapça aslî kaynaklar ve devam eden süreçte telif edilen Arapça eserler zaman içinde Arapça konuşmayan Müslüman coğrafyaların dillerine çevrilmiş ya da doğrudan kaynaklık etmiştir. Bu suretle Söz Arabındır ifadesini ya da Türkçe'de Arapça'nın cevher olduğunu dile getiren ifadeyi Arapça'nın kaynak ve asıl olma özelliğini dile getiren yargılar olarak anlamak doğru olsa gerektir.

Atasözünün Arapça cevherdir şeklindeki Türkçe söylenişinde, Arap dili için kullanılan cevher ifadesini öz, asıl, kaynak şeklinde anlamak mümkün olduğu gibi doğrudan kıymetli taş, süs, mücevher olarak anlamak da mümkündür. Zira cevher sözlükte zât, öz, asıl, iç, maya, kıymetli taş, elmas, mücevherat, maden gibi anlamlara gelir. İfade kıymetli taş, elmas, mücevher şeklinde anlaşılacak olursa atasözündeki vurgunun bir dil olarak Arapça'nın güzelliğine yönelik bir vurgu olduğu ortaya çıkacaktır. Böyle bir yorumda, İslâm öncesi ve sonrası şiiriyle öne çıkan Arapça'da cümle içinde dizilen kelimelerin mücevher gibi parladığı dile getirilmek istenmiş olacaktır. İfade bu yorumu da mümkün kılar niteliktedir. Atasözüne ilişkin bütün yorumlar birleştirilirse belâgatiyle ve kelimeleriyle oldukça güçlü ve mücevher gibi parlak bir dil olan Arapça'nın vahiy dili olma hasebiyle kaynak bir kaynak dil olduğu söylenecektir. İslâm medeniyetinin müntesipleri Söz Arabındır ifadesiyle Arapça'ya vahiy dili olması ve belâgatiyle güzel bir dil olması sebebiyle bir öncelik ve üstünlük atfetmişlerdir.

Fârisîyi Şeker Bilmek

Tebliğde üzerinde fikir serdettiğimiz atasözünde yer alan ikinci yargı, Fars dilinin şeker olarak tavsîf edilmesidir. Farsça neden şeker bir dil olarak tavsîf edilmiştir? Dildeki tatlılıktan maksat nedir?

Her dilin kendine ait bir söz evreni olduğu ve bu söz evreni ile görünür hale gelen hususiyetlere sahip olduğu bilinmektedir. Her dil bir yönüyle ait olduğu medeniyetin, coğrafyanın ve kültürün kendini ifade etme aracıdır. Bizler her dilde o dili inşa eden ve işleyen medeniyetin izlerini görürüz. Aslında medeniyetlerin kodları tarihsel süreç içinde geliştirdikleri dilin içinde saklıdır. Kullanılan dil ve o dili sunuş biçimi, dili inşa eden ve geliştiren düşüncenin aynasıdır. Düşünce, dil ile mümkündür ve dil ile kendini açığa çıkarır. Alman filozofu Heidegger Dil düşüncemin evidir derken düşüncenin dil ile imkânlar âlemine çıktığını söylemiş olsa gerektir.

Kullanılan dilin ve o dili sunuş biçiminin, dili geliştiren ve işleyen medeniyetin aynası olduğunu şu şekilde somutlaştırmamız mümkündür: İngilizce öğrenmek isteyen bir kimse dili öğrenme sürecinde modern

dünyanın materyalleri ile karşılaşır. İngilizce öğrenme sürecinde olan bir kimse sosyal medya aygıtlarına ilişkin metinlerle, alışveriş kültürüne ilişkin metinlerle, dünyaya şekil veren teknolojik inovasyonlarla ilgili metinlerle muhatap olur. Bu, İngilizce'nin modern dünyada kendini sunuş biçimidir. Bu durum dili üreten medeniyetin sahip olduğu emperyal vizyonun dil üzerindeki ifadesidir ve gayet anlaşılabilir bir durumdur.

Farsça öğrenmek isteyen bir diğeri ise bir o kadar dünyaca meşhur olmuş Farsça edebî eserlere gider ve hatta gitmek zorundadır. İngilizce ne kadar modern dünya materyallerini ve modern dünya kavramlarını ihtiva ediyorsa Farsça da bir o kadar kendi tarihinden tevarüs ettiği edebî malzemeyi ihtiva eder. Bu durum Farsça'nın modern dünya kavramlarını ihtiva etmemesi olarak anlaşılmamalıdır. Her dil muhakkak bir yönüyle içinde bulunduğu zamanın ihtiyaçlarına karşılık verme ihtiyacıyla kendini yeniler. Burada söz konusu edilen, dilin kendini sunuş biçiminde insanları daha çok hangi metinlere yönlendirdiği, bu sunuş biçiminde hangi söz evreninin ve materyalin yer aldığı, dilin hangi metinlerle kendini kemale ulaştırdığıdır.

İyi düzeyde Arapça öğrenen ya da öğrenme çabasında olan birinin nasıl Kur'ân-ı Kerîm ayetleriyle karşılaşmaması düşünülemez ise Farsça öğrenme çabasında olan birinin de Celâleddin-i Rûmî'nin Mesnevîsi'nden, Hâfız'ın ve Sâdî-i Şirâzî'nin divanlarından haberdar olmaması ya da Ömer Hayyam'ın rubâîlerinden biriyle karşılaşmamış olması pek az bir ihtimaldir. Zira Arapça bir dil olarak kemalini nasıl Kur'ân-ı Kerim'le bulmuş ise, Farsça da zikredilen isimlerin eserleriyle kemalini bulmuş bir dildir. Fars dilini öğrenmek de ilgili dilin zirvesi sayılan bu edebî eserlerden beslenmekle mümkün olacak bir şeydir.

Tarihsel süreçte dil zenginliğini edebî eserlerle bulmuş bir dil olan Fars dili, bunun sonucu olarak kendini ve sahip olduğu zenginliği edebî eserler üzerinden gösteren bir dil olarak karşımıza çıkar. Selçuklular tarafından devlet dili olarak kabul edilen Farsça hassaten bir edebiyat dili olarak çokça rağbet görmüştür. Bu suretle de başta Anadolu coğrafyası olmak üzere Orta Avrupa'nın iç kısımlarına kadar ulaşmış ve tanınma imkânı bulmuş bir dildir. Üzerinde durduğumuz atasözünde Farsça'nın şeker bir dil olarak zikredilmesi, tarihsel süreçte bir edebiyat dili olarak rağbet görmesi, dilin fonetiğindeki estetik ve dilin zirve eserlerinin edebî eserler olmasıyla doğrudan alakalıdır. Osmanlı Türkçesi'nin anâsır-ı selâsesinden olan Farsça, klasik edebî eserlerinin gücü, ses ahengi, sanatları vb. dile ilişkin diğer birçok hususiyetle İslam düşüncesi literatürünü oluşturan diller içinde şeker bir dil olarak tavsif edilmiştir.

Türkîyi Hüner Bilmek

Arapça'nın cevher, Farsça'nın şeker olarak tavsîf edilmesinden sonra Türkçe için hüner denmesi neyi ifade etmektedir? Türkçe sahip olduğu hangi hususiyetlerle hünerdir? Burada atasözündeki ilgili yargıdan yola

çıkarak ilk elde söylenmesi gereken Türkçe'nin özel bir beceri gerektirdiğidir.

Karapapak Türklerinden şair İsmail Behramî bir şiirinde Türkçe'nin hem şeker hem hüner oluşunu dile getirerek, bahse konu olan atasözüne atıf yapmıştır. Şair Türkçe'nin bal ve şeker gibi tatlı olduğunu söyler. Türkçe bal gibi lezzetli, hem şeker hem de hüner olan bir dildir. Şaire Behrâmî'ye göre Türkçe'nin hem şeker hem hüner olması, bir yandan kökü eskilere giden kadim olması, bir yandan da taze bir dil olmasındandır. Türkçe'nin hüner olması ve taze bir dil olması, modern taleplere cevap verebilme kabiliyetine sahip olmasıyla ilişkili olsa gerektir. Şairin Türkçe'ye ilişkin ifadeleri şu şekildedir:

Türkü baldır, şekerdir,
Hem şeker, hem hünerdir,
Eski désen eskidir,
Ter de désen ki terdir.

Türkçe'ye hüner denmesini Türk dilinin Farsça ve Arapçayla olan tarihsel bağı ve etkileşimiyle alakalandırmak da mümkündür. Zira Farsça ve Arapça ile imtizâc ederek üst bir dil haline gelen Osmanlı dönemi Türkçesi'ni okumak ve yazmak başlı başına bir maharet gerektirmektedir. Osmanlı Türkçesi'ni okuyacak ve yazacak kişi Türkçe kelimelere, Türkçe kavramlara olduğu gibi Farsça ve Arapça kelimeler ve kavramlara da hâkim olmalıdır. Bu gerekliliklerin Türkçe'yi hüner haline getirdiğini, okuma ve anlamada, hassaten yazmada Türkçe'yi güzel kullanmanın bir maharet gerektirdiğini söylemek mümkündür.

Türkçe'nin Arapça ve Farsça'yla imtizâc etmesi, Türkçe'ye zenginlik kattığı kadar bu dili kullananların kelime ve kavram dünyasına da zenginlik katmış, bununla birlikte Türkçe'yi kullanmayı önemli bir hüner haline getiren bir hususiyet olmuştur. Türkçe'nin Arapça ve Farsça ile imtizâc ettiği dönem, Arapça ve Farsça'nın Türkçe potasında birlikte var olduğu, Osmanlı Türkçesi'ni kendine özgü birçok hususiyeti olan özel bir dil haline getirmiştir. Bu yönüyle bakıldığında Osmanlı Türkçesi'ni, İslâm medeniyeti dillerinin, bir dilde birlikte yaşama tecrübesi olarak ele almak da mümkündür. Bu tecrübe ise bir başka çalışmanın konusudur.

DEĞERLENDİRME

İslâm dini müntesipleri Söz Arabındır ya da Arabî cevherdir diyerek Arapça'nın vahiy dili olmasına atıf yapmışlar ve bu dilin İslâm medeniyetinin diğer müntesiplerine, İslâm düşüncesi literatürüne kaynaklık ettiğini dile getirmişlerdir. Arapça güçlü yapısal özellikleri ve belâgatıyla hem parlak bir dil olagelmiş hem de İslâm düşüncesine kaynaklık etmiştir. Sahip olduğu bu vasıflar, Arapça'nın diğer dillerden ayırt edici özellikleri olarak tebarüz etmiştir.

Fârs dilinin şeker olarak tavsîf edilmesi dili kemâline ulaştıran eserlerin edebî nitelikli eserler olmasından ötürüdür. Her dilin kendini sunuş biçimi vardır. Fars dili de, tarihsel süreçte kendini Farsça telif edilen edebî eserlerle ifade etmiş bir dildir. Dildeki estetik ve fonetik hususiyetleriyle Farsça İslâm müntesipleri tarafından şeker gibi tatlı bir dil olarak tavsîf edilmiştir.

Türk dilinin hüner olarak tavsîf edilmesi ise dilin hem kadim hem de yeni bir dil olmasından ötürüdür. Türkçe kadim bir dil olduğu kadar modern taleplere de karşılık verebilen bir dildir. Bununla birlikte tarihsel süreçte Arapça ve Farsça ile imtizâc eden Türkçe'yi okuyup yazmak İslâm müntesipleri tarafından önemli bir maharet sayılmış, bu suretle de Türkçe hüner olarak tavsîf edilmiştir.

İslâm düşüncesinin inşasında Arapça, Farsça ve Türkçe birbirinden etkilenmiş, birbirini beslemiş ve tercümeler vasıtasıyla bugün sahip olduğumuz İslâm düşüncesi literatürünü teşekkül ettiren diller olagelmişlerdir.

KAYNAKÇA

ANIS, Ahmed, "Mevdûdî", DİA, C. 29, Ankara 2004, s. 432-437.

AYVERDİ, İlhan, Misalli Büyük Türkçe Sözlük, C. 1, II. bs. Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2006.

ÇETİN, Nihad M., "Arap" (Yazı, Dil, Edebiyat), DİA, C. 3., İstanbul 1991, s. 276-309.

HEYET, Cevat, İki Dilin Karşılaştırılması (Mukâyesetü'l-Lügateyn), çev. Mürsel Öztürk, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2003.

HÜSEYİN KAZIM KADRİ, Türk Lügati, C. 2, Devlet Matbaası, İstanbul 1928.

KAFKASYALI, Ali, "İran Türklüğünün Yanan Şairi İsmail Behramî ve Şiir Dünyası", Kardeş Kalemler (Aylık Avrasya Edebiyat Dergisi), Yıl: 7, Sayı: 80, s. 69-78.

ŞEMSEDDİN SAMİ, Kâmûs-ı Türkî, İkdam Matbaası, Dersaâdet 1317.

TOKMAK, A. Naci, "İran" (Kültür ve Medeniyet / Dil ve Edebiyat / Edebiyat), DİA, C. 22, İstanbul 2000, s. 416-424.

YILMAZ, Ahmet; İlahiyat Fakülteleri İçin Açıklamalı Edebî Osmanlıca 1, s. 3. Baskı, Konya 2015.

KLASİK DÖNEM ARAP EDEBİYATI ESERLERİNDE DOSTLUK VE KARDEŞLİK TEMASI (ET-TEZKİRATU'L-HAMDÛNİYYE ÖRNEĞİ)

Yrd. Doç. Dr. Mücahit KÜÇÜKSARI

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Arap Dili ve Belagatı ABD

mucahitkucuksari@hotmail.com

FRIENDSHIP AND FRATERNITY IN CLASSICAL PERIOD ARABIC LITERATURE WORKS (AL-TEZKIRATU'L-HAMDUNIYYE SAMPLE)

There are many elements in a society that allow for the cultivation of living together. One of them is the ability of individuals to be friends and siblings despite all the differences. Individuals need to act on certain principles and norms in order to achieve this ability. On the other hand, these principles and norms are based on many different sources in the historical process. The traditions, living styles and conditions of communities, thought systems or religions are just a few of them.

If the construction of a lifestyle is thought of in the context of Islamic civilization, the effects of the Qur'an and the hadiths on the lifestyles and values of the people should be considered first. As a matter of fact, the Qur'anic and the Prophetic principles which regulate the human life in many subjects have paid utmost attention to the concepts of friendship and fraternity. This care, naturally, is also reflected in the Arabic literary products of the Islamic period.

In the Islamic period Arabic literature, friendship and fraternity which is emphasized in the Holy Qur'an and hadiths have found their place in the works taken in the field of prose and poetry. For example; In Arab poetry, friendship poems called "ihvâniyyât" have come to fruition. In addition, many literary genres such as revelations and rituals have focused on this subject. There are sections called friendship and fraternity in some monuments which are compilation of monasteries, even the independent works are taken in this title.

In this context the work of Muhammad b. Hasen b. Muhammad b. Ali b. Hamdûn (d. 562/1167) al-Tezkiratu'l-Hamduniyye is important. One of the notable titles in this work, which deals with many different topics in the field of literature and history, is friendship and fraternity. In this paper, we will try to determine the friendship and fraternity in al-Tezkiratu'l-Hamduniyye and the principles laid down at this point.

Key words: *Living together, friendship, Arabic literature, al-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*

GİRİŞ

Fertler ve toplumlar arasındaki dostluk, farklı dereceleri olan geniş çerçeveli bir kavramdır. Dostluk; sevgi, saygı, nasihat-istişare, yardımlaşma, ihsan ve iyilikte bulunma, kötülük ve düşmanlık yapmama gibi gerekleri olan ve farklı boyutlarıyla görecelik arz eden, kapsamı geniş bir kavramdır.[1]

Toplum hayatı, insanların sadece, aynı ortamda ve birlikte yaşamaları demek değildir. Onları bir araya getiren, bu birlikteliğe anlam kazandıran ortak öğelere ihtiyaç vardır. Çünkü toplumu meydana getiren fertler sadece maddeden ibaret olmadıkları gibi, birbirleriyle olan bağları da sadece maddî değildir. İnsanları bir arada tutan hususlar, sevgi, saygı, dostluk gibi duygusal bağlardır.[2]

İnsanlar arası ilişkilerin olumlu ve sağlıklı bir süreçte devam edebilmesi dengeli ve mutedil bir yaşam tarzı benimseme anlayışı ile paralellik arz eder. Ancak olumlu ya da olumsuz tavırlarıyla insanların, sosyal hayatta farklı kategorilerde yer almaları bazen bu dengeyi bozmaktadır. Dolayısıyla, bütün insanlara karşı sergilenen tavırlarda denge ve ölçüyü muhafaza edebilmek ya da herkese aynı hoşgörüyü göstererek birlikte yaşama kültürü oluşturabilmek bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bu noktada farklı disiplinler, ortaya çıkan sorunları gidermek adına hal çareleri önermektedir.[3] Bu bağlamda Arap edebiyatı tarihinde özellikle 4 eserin adını zikretmek gerekmektedir. Bu eserlerde dostluk teması özel, müstakil bir bâb başlığı olarak ele alınmış, şiir ve nesirden çok farklı örnekler zikredilmiştir.

a. Edebu'l-kuttâb:

Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî'ye (ö. 335/946) aittir. Ebû Bekr es-Sûlî'nin özellikle divandaki yazışmalar konusunda maharet ve bilgilerini gösteren önemli bir eserdir.[4] Dostların yazışmaları adlı bâb içerisinde, hicri III ve IV. asırlarda yaşayan edebiyatçı dostların birbirlerine göndermiş oldukları şiirlerden örnekler bulunmaktadır.[5]

---

[1] Elmalı, Abdurrahman, "Kur'ani Çoğulculuk Temelinde Gayri Müslimlerle Dostluk", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.5, Şanlıurfa, 1999, (43-82), s. 44.

[2] Duman, M. Zeki, "Âdâbı Muâşeret" *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, Ed. İbrahim Kâfi Dönmez, MÜİFVY. İstanbul 2006, I, 36.

[3] Aslan, Ömer, "Kur'ân Perspektifinde Hoşgörü-Dostluk Münasebeti ve Gayr-i Müslimlerle İlişkilerde Dostluk Meselesi", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası*, sy.8/17, Bakü, 2007, (33-43), s. 33.

[4] Özaydın, Abdülkerim, "Sûlî, Ebû Bekir", *DİA*, XXXVII, 493.

[5] Bkz. es-Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ, *Edebu'l-Kuttâb*, thk. Muhammed Behcet el-Eserî, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kahire, h.1341, s. 236 vd.

b. es-Sadâkatu ve's-sadîk:

Ebû Hayyân et-Tevhîdî'ye (ö. 414/1023) aittir. Ebu Hayyân et-Tevhîdî'nin on sekiz yılda tamamladığı bu eser, onun insanlara karşı karamsar tavrını yansıtması bakımından önemlidir. Kendi düşüncelerinin yanı sıra ünlü filozof, edip ve din büyüklerinin insan karakteri üzerine söyledikleri vecize, nükte, özdeyiş ve şiirlerin derlenmesinden oluşan bir eserdir.[6] İhvân-ı Safâ'nın önderi ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin de yakın arkadaşı olan Zeyd b. Rufâa bu eserin telif sebebidir. O dönemdeki arkadaşlıklar, arkadaş türleri ve arkadaşlar arası ilişkiler bu eserin konusudur. Dolayısıyla bu eserde sadece bir bâb değil kitabın tamamı dostluk üzerinedir.

c. et-Temsîl ve'l-muhâdara:

Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî'ye (ö. 429/1038) aittir. Arap edebiyatı tarihinde en önemli mesel kitaplarından biridir. Meseller alfabetik sıraya göre değil konu başlıklarına göre ele alınmıştır. Ayrıca her konu farklı boyutları ile değerlendirilmiştir. Bu konulardan biri de kitabın dördüncü faslında yer alan dostluk, kardeşlik ve sevgiye dair bâbtır. Bu bölümde dostluk ve kardeşliğe dair Arap dilinde söylenen pek çok mesel dile getirilmiş kimi zaman bu mesellerin şiirlerdeki kullanımlarına da yer verilmiştir.[7]

d. et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye

İbn Hamdûn'a (ö. 562/1167) ait bu eser çalışmamızın da konusunu oluşturmaktadır. Dolayısıyla çalışmanın bundan sonraki aşamasında bu eser üzerine değerlendirmeler yapılacaktır.

1. İbn Hamdûn ve et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye Adlı Eseri

Tam adı Ebu'l-Meâlî Bahâuddîn Kâfi'l-kufât Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Alî b. Hamdûn el-Bağdâdî'dir. Edip aynı zamanda da şair kimliğiyle tanınan bir isimdir. 495/1102 yılında Bağdat'ta Halife el-Mustazhir Billâh döneminde dünyaya gelmiştir. Yâkut el-Hamevî'ye göre ailesi Seyfuddevle b. Hamdân b. Hamdûn'un soyundan olup, Benî Tağlib'e mensuptur. Ailesinden pek çok yönetici ve edebiyatçı yetişmiştir. Bunlar arasında İbn Hamdûn'un babası filozof ve şeyhülküttâb Ebû Sa'd Hasan b. Muhammed b. Ali b. Hamdûn, kardeşleri Ebu'n-Nasr Garsuddevle Muhammed ve Ebu'l-Muzaffer ile oğlu Ebû Sa'd Tâceddin Hasan gibi isimler yer almaktadır. Ebu'l-Kâsım İsmâil b. Fazl el-Curcânî ve diğer bazı âlimlerden hadis dersleri almıştır. Devlet kademesinde de farklı görevlerde çalışmıştır. Öncelikle Abbâsî Halifesi Muktefî-Liemrillâh'ın zamanında (1136-1160) sâhibü dîvânı arz olarak görev yapmış, nedimi olduğu Müstencid-Billâh devrinde ise (1160-1170) sâhibu dîvâni'z-zimâm olarak hizmet etmiştir. Bu görevi sırasında halife tarafından kendisine "Kâfi'l-kufât"

---

[6] Kaya, Mahmut, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî", *DİA*, X, 156.

[7] es-Seâlibî, Ebû Mansûr Abdilmelik b. Muhammed b. İsmâil, *et-Temsîl ve'l-muhâdara*, thk. Abdu'l-Fettâh Muhammed el-Halû, ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kuttâb, by. 1983, s. 461 vd.

lakabı verilmiş ve *et-Tezkiretu'l-Hamdûniyye* adlı eserini kaleme almıştır. Ancak Halife Müstencid bu kitapta yer alan bazı hikâyelerden haberdar olunca içinde kendi aleyhine bazı ibareler olduğu vehmine kapılarak İbn Hamdûn'u görevinden azletmiş ve hapsettirmiştir. İbn Hamdûn 562/1167 yılında hapishanede ölmüş ve Bağdat'ta defnedilmiştir.[8]

İbn Hamdûn'un bilinen ve günümüze de ulaşan tek eseri *et-Tezkiretu'l-Hamdûniyye'*dir. İbn Hallikân'ın verdiği bilgilere göre İbn Hamdûn'un bu çalışması, içerisinde tarih, edebiyat, fıkra ve şiiri bir arada barındıran en güzel eserdir. Sonraki dönemlerde bu tarzda bir kitap yazılamamıştır. Dilbilim ve tarihe dair bir antoloji niteliğindedir.[9] Çok zengin bir muhtevaya sahiptir. Dini öğütler, yöneticilerin izleyecekleri siyaset, ahlak, nükte, mersiye, taziye, hiciv, tasvir, gazel ve hutbelere dair çeşitli örneklerle birlikte, Arap tarihi ve şiir sanatına dair farklı bilgilere de eserde yer verilmiştir.[10] Elli bâb olarak düzenlenen ve on iki cilt olduğu söylenen eserin yazma nüshaları çeşitli kütüphanelerde dağınık şekilde bulunmaktadır. Eserin ikinci bâbı "es-Siyâse ve'l-âdâbü'l-melikiyye" başlığıyla özet halinde Kahire'de hicri 1345 yılında müstakil olarak neşredilmiş, şarapla ilgili 44. babı Hilâl Nâcî tarafından yayımlanmıştır. Önce I ve II. ciltlerini tahkik ederek 1983-1984 yıllarında yayımlayan İhsan Abbâs, daha sonra Bekir Abbâs ile birlikte eseri son cildi fihrist olmak üzere on cilt halinde Beyrut'ta 1996 yılında neşretmiştir. Bu neşirde eserin 49 ve 50. bölümleri bulunmamaktadır. Hz. Âdem'den 553/1158 yılına kadar gelen tarihin bir özeti olan 49. bölümün 447-553 (1055-1158) yılları arasındaki kısmı doğrudan doğruya Irak ve Horasan'daki Selçuklu devri Türk tarihini ve bilhassa Abbâsî-Selçuklu münasebetlerini ilgilendirmektedir.[11]

2. et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye'de "Dostluk ve Kardeşlik" Bâbı

İbn Hamdûn dostluk ve kardeşlik meselesine dair nakillere geçmeden önce hamdele ile söze girer. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in, savaşlar ve çeşitli mücadelelerle parçalanan, kin ve nefret tohumlarının ekildiği bir topluma gönderilmesinden sonra birlik, beraberlik kardeşlik ve dostluk yolunda atılan büyük adımlara dikkat çeker. Ardından da ayet, hadis, sahabe sözleri, hikmetli sözler ve şiirlerle dostluk kavramına dair genel bir çerçeve çizer. İyi dost-kötü dost ayrımı yaparak her birinin özelliklerini farklı şahitlerle ortaya koymaya gayret eder.

2.1. KUR'AN-I KERÎM, HADİS-İ ŞERİFLER VE HİKMETLİ SÖZLER IŞIĞINDA MESELENİN İZAHI

Kur'ân-ı Kerîm ve Hadis-i şeriflerdeki emir ve nehiylerin öncelikli hedefi insandır. İyi bir insan ve iyi bir toplumun oluşumu bu emir ve nehiylere

---

[8] İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut, 1971, IV, 380-381; Koçak, İnci, "İbn Hamdûn", *DİA*, XX, 21.

[9] İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, IV, 380.

[10] es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnavût-Turkî Mustafa, Dâr-u İhyâi't-Turâs, Beyrut, 2000, II, 263; Koçak, "İbn Hamdûn", s. 21.

[11] Koçak, "İbn Hamdûn", s. 21.

uyulması ile mümkündür. Dostluk kavramını da bu oluşumun dışında düşünmek mümkün değildir. Zira insanoğlu yalnız başına hayatını sürdürme gücüne sahip değildir, mutlaka diğer hemcinslerine ihtiyacı vardır. Bu sebeple dinimiz, toplum hayatında başıboşluğu, disiplinsizliği, kargaşayı, fitne ve anarşiyi asla kabul etmez. İnsanlar, mutlak surette birbiri ile münasebette bulunup, beraber yaşamak zorunda olduğu için, beraber yaşamanın bir âdâbı, bir usûlü, bir ahlâkı olacaktır.[12] İşte bu kurallar başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere Hz. Peygamber'in bizzat kendi yaşamında da yer almakta ve bunlar Müslümanlar için yol gösterici bir örnek durumundadır. İbn Hamdûn da buradan hareketle öncelikle bir ayetle dostluk ve kardeşliğin önemine dikkat çekmiş ardından da konuyly ilgili hadislere geçmiştir.

İbn Hamdûn'a göre dostluk ve kardeşlik insanlar arasındaki ahenge vesiledir. Bu ahenk güçlü olmanın sebebidir. Güç ise korunaklı bir kaledir. Bu güçle zulme mani olunurken, arzu edilenler gerçekleşir. Kardeşlik ve dostluk cennet nimetlerinden biridir.[13] Bunun en güzel delillerinden birisi şu ayettir: *"...Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de O, kalplerinizi birleştirmişti. İşte O'nun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz..."*[14]

Meseleyi izaha, zikredilen ayetle başlayan İbn Hamdûn daha sonra peşi sıra zikrettiği beş hadis-i şerifle sözlerine devam eder. Bunlardan ilki din kardeşlerinin çoğaltılması ile alakalı olup *"Kardeşlerinizi çoğaltınız. Zira Allah hayâ sahibi ve cömerttir. Kuluna, kardeşlerinin arasında azap etmekten hayâ eder."* anlamındadır.[15] İkinci hadis Resulullah'ın (s.a.s.) da dostlar edindiğine dair olup, hakiki dostlar edinmenin önemine işaret eden uzunca bir hadistir. Bu hadiste Hz. Peygamber; Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman başta olmak üzere bazı sahabenin isimlerini bizzat zikrederek onların dostluk ve kardeşlikleri ile ilgili övgü dolu sözler söylemiştir.[16] Üçüncü hadis olarak *"Mümin mümin kardeşinin aynasıdır"* anlamındaki meşhur hadisi zikrederek bir kimsenin kardeşini rezil düşürmemesi, ayıplamaması, ona hile yapmaması ve malına göz koymaması gerektiğine dikkat çekmiştir.[17] Dördüncü hadiste ise bütün müminlerin tek bir beden gibi olduklarını bir uzvun şikâyet etmesi durumunda diğer uzuvların da buna aynen tepki vereceğini ifade eden hadisi hatırlatmıştır.[18] Beşinci hadiste ise kişinin ancak kardeşiyle çoğalıp güçlenebileceğini ifade eden kısa bir hadis zikretmiştir. Bunların dışında hemen hemen bezer konulara temas eden üç hadisin daha ilerleyen sayfalarda hatırlatıldığı görülmektedir.

---

[12] Karasakal, Şaban, "Kur'ân'da Dostluk Ahlâkı", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, yıl: 2008, sy.15, (78-112), s. 102-103.

[13] İbn Hamdûn, Ebu'l-Meâlî Bahâuddîn Kâfi'l-kufât Muhammed b. el-Hasen, *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*, thk. İhsan Abbâs-Bekr Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut, 1996, IV, 350.

[14] Âl-i İmrân 3/103.

[15] İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*, IV, 350.

[16] Bkz. İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*, IV, 350-351.

[17] İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*, IV, 352-353.

[18] İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*, IV, 353.

Dostluk ve kardeşlik kavramlarının açıklanmasında hadislerin dışında başta sahabe olmak üzere tabiin ve hikmet sahibi bazı kimselerin güzel sözleri de önemli yer tutmaktadır. Ayrıca İbn Hamdûn kimi zaman kendi düşüncelerini de ifade eder. Bu sözler genelde iyi ve kötü dost kavramlarını açıklar niteliktedir. Bu bağlamda hakiki bir dostun nasıl olması gerektiğine yönelik zikredilen bazı sözler şunladır:

Hz. Ali: Bir kimse kardeşini üç durumda muhafaza etmediği sürece hakiki dost olamaz. Musibete uğradığında, yokluğunda ve vefatında...[19]

Muhamed el-Bâkır: "Elinizi arkadaşınızın cüzdanına haberi yokken atıp ihtiyacınız olan parayı alabilir misiniz?" Hayır, şeklinde cevap verdiklerini duyunca onlara şöyle der: "Öyleyse kardeş olamamışsınız!"[20]

Ali b. Huseyn: Senin [ahiretine] zararı dokunmayacak kimseye düşmanlık etme. Sana [ahiretine] faydası olmayacak kimse de tek dostun olmasın. Bir dostun senden ne zaman özür dilese, yalan söylediğini bilsen dahi, özrünü kabul et.[21]

İbn Hamdûn: İbn Kişi dostunu seçerken kişiliğine ve mizacına uygun birini tercih etmelidir. Zira büyük farklılıklar kin ve nefret doğurur.[22]

İbn Hamdûn: Sana yaptığı iyiliği unutan ve sana olan borcunu hatırlayan kişiyle dost ol![23]

Görüldüğü İbn Hamdûn Hz. Ali'nin sözüyle vefa, Muhamed el-Bâkır'ın sözüyle güven, Ali b. Huseyn'in sözüyle de müsamaha duygularının önemine dikkat çekmiştir. Ardında da dost seçiminde dikkat edilmesi gereken bazı hususları dile getirmiştir.

Eserde kötü arkadaş ve özellikleri ile ilgili nakledilen sözlerden bazıları ise şunlardır:

Kötü arkadaşlar ateş gibidir. Birbirlerinin ateşini artırırlar.[24]

Hikmet sahibi bir baba evladına der ki: Oğlum, açıkgöz kimse doğru yolu bulmaya muvaffak olamaz. Bu nedenle onunla dost olmaktan kaçın. Şayet onunla dost olursan onun huyu sana yapışır kalır, dostluğunu bıraksan dahi peşini bırakmaz.[25]

Amr b. Mus'ide: İlmi ve şükrü ile sana fayda vermekten daha çok senin malın ve makamından faydalanan kişiden uzak dur. Zira gayesi malın olan ve yüzüne karşı seni çok öven kişi, yokluğunda seni hemen yermeye başlar.[26]

---

[19] İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*, IV, 354.
[20] İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*, IV, 354.
[21] İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*, IV, 357.
[22] İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*, IV, 358.
[23] İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*, IV, 360.
[24] İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*, IV, 361.
[25] İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*, IV, 361.
[26] İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*, IV, 361.

Hz. Ali: Facirle kardeş olma. Çünkü o yaptıklarını sana güzel gösterir. Onun gibi olmanı ister. Kötü hasletlerini sana güzelleştirir. Sana gelişi de gidişi de kara bir lekedir.[27]

Hz. Ali: Ahmak kişiden uzak dur. Zira sana bir faydası dokunmazken bir de seni yorar. Belki sana faydası olsun ister ama zarar verir. Onun susması konuşmasından, uzak olması yakın olmasından ve ölümü yaşamasından daha hayırlıdır. Yalancıyla da dost olma. Zira o senin lafını başkalarına, başkalarının lafını da sana taşır. Bir gün doğru konuşsa dahi sözüne itibar edilmez.[28]

Bunların dışında daha pek çok hikmetli söz zikretmek mümkündür. Ancak burada zikredilenler ışığında kötü bir arkadaşın açıkgöz, çıkarcı, günahkâr ve aklını kullanmaktan mahrum biri olduğu söylenebilir.

İbn Hamdûn'un kimlerden nakil yaptığı ile ilgili genel bir inceleme yapıldığında en çok Hz. Ali'nin sözlerine rastlanmaktadır. Onun dışında Muhammed el-Bâkır, Cafer b. Muhammed, Muhammed b. Ali b. Huseyn gibi isimlerden de fazlaca söz nakletmesi, her ne kadar kaynaklarda zikredilmese de, İbn Hamdûn'un dini görüşü hakkında ipuçları vermektedir.

Özet olarak; İbn Hamdûn dostluk ve kardeşlik faslında toplam 8 hadis zikretmiştir. Bu hadislerde ve bâbın başında zikredilen ayette esas olarak din kardeşliği vurgulanmıştır. Müslümanların, ayrılıktan sonra birleşmelerinin büyük bir nimet olduğu söylenmiştir. Müslümanların din kardeşlerini çoğaltmak için gayret etmeleri, dostlarına önem vermeleri, onları her fırsatta kırıp ayıplamamaları tavsiye edilirken, tek vücut olmanın önemi hatırlatılmıştır. Ayet ve hadislerle çizilen bu ana çerçeve, başta sahabeye ait olmak üzere pek çok hikmetli sözle desteklenmiştir. Ardında da Arap şiirinden meseleye dair seçkilerle detaylandırılmıştır. Şimdi bu şiirlerle ilgili genel değerlendirmeye geçilecektir.

2.2. ARAP ŞİİRİNDEN ÖRNEKLER

Bilindiği üzere şiir, duyguların en etkili ve en açık biçimde ifade edilme yollarından biri, belki de en önemlisidir. Bu bakımdan dostluk, kardeşlik, hakiki dost, kötü dost gibi kavramlardan bahsedilirken bu konuda söylenen şiirleri ortaya koymamak düşünülemezdi. Özellikle de "ihvâniyyât" şeklinde isimlendirilen ve edebiyatçı dostların aralarındaki yazışmalarını konu edinen bir türün Arap şiirinde önemli bir yer tuttuğu göz önünde bulundurulursa bu tarz şiirlerin önemi daha iyi anlaşılacaktır.

İbn Hamdûn da meseleyi izah ederken pek çok şiire göndermede bulunmuş, bazen şairlerin isimlerini zikretmiş bazen de şairlerin isimlerini söylemeden şiirleri nakletmiştir. Şiirlerine yer verdiği şairlerin isimlerini, yaşadıkları dönemi ve şiirlerin beyit sayılarını aşağıdaki şekilde bir tablo halinde göstermek mümkündür:

---

[27] İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*, IV, 361.
[28] İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*, IV, 361.

Şair	Dönemi	Şiir Sayısı	Beyit Sayısı
Ebû Firâs el-Hamdânî (ö. 357/968)	Abbâsîler	1	1
İbrâhîm b. el-Abbâs es-Sûlî (ö. 244/858 [?])	Abbâsîler	3	6
Abdulmelik b. Mervân (ö. 86/705)	Emevîler	1	5
Abdullâh b. Şeddâd b. el-Hâdî (ö. 82/701)	Muhadramûn	1	3
Ömer b. Abdulazîz (ö. 101/720)	Emevîler	1	3
Suhaym Abd Benî el-Hashâs (ö. 35-40/656-660[?])	Muhadramûn	1	2
Zuheyr b. Ebî Sulmâ (ö. 609 [?])	Cahiliye	1	1
Dîk el-Cinn (ö. 235/850)	Abbâsîler	1	1
Rabîa b. Makrûm ed-Dabbî (ö. 16/637[?])	Muhadramûn	1	5
Sâlim b. Vabisa ([?])	([?])	1	2
Evs b. Hacer (ö. m. 620)	Cahiliye	1	2
el-Huzeyl b. el-Meşce'a el-Bûlânî ([?])	([?])	1	7
İbn Dînâr el-Vâsitî ([?])	([?])	1	2
İbnu'r-Rûmî (ö. 283/896)	Abbâsîler	2	4
Yahya b. Ziyâd el-Hârisî	(ö. 160/776)	1	1
Cerîr (ö. 110/728)	Emevîler	1	1
Salih b. Abdi'l-Kuddûs [?])	Abbâsîler	2	3
Ka'b b. Sa'd el-Ganevî (ö. 617 [?])	Cahiliye	1	1
el-Cellâh b. Abdillâh es-Sedûsi [?])	[?])	1	2
Umeyr b. el-Hammâm [?])	Muhadramûn	1	1
Ebu'l-Esved ed-Duelî (ö. 69/688)	Sadru'l-İslâm	2	6

Hammâd Acred (ö. 161/778 [?])	Abbâsîler	1	6
Muğîra b. Habnâ (ö. 91/710)	Emevîler	1	4
Ubeydullâ b. Abdillâh (ö. 98/716)	Emevîler	1	2
Musâfir b. Ebî 'Amr [?])	Cahiliye	1	2
Şureyh b. İmrân [?])	Cahiliye	1	2
İbn Tabâtabâ (ö. 322/934)	Abbâsîler	1	2
İbnu'l-Mutez (ö. 296/908)	Abbâsîler	2	6
Mütenebbî (ö. 354/965)	Abbâsîler	1	2
Muhammed b. Ubeyd el-Ezdî [?])	[?])	1	1
Kays b. Zureyh (ö. 68/687)	Emevîler	1	4
ZİKREDİLMEMİŞ		17	34
TOPLAM		54	124

Görüldüğü üzere İbn Hamdûn dostluk bâbı içerisinde 54 farklı şiirden alıntılar yapmıştır. Bunların sadece biri 7 beyit olup büyük çoğunluğu 1 yahut 2 beyitten meydana gelmektedir. Dolayısıyla daha fazla şiire yer vermek adına kasidelerin tamamının değil dostluk ve kardeşliğe dair çarpıcı beyitlerin alıntılandığı söylenebilir. Toplam beyit sayısı 124'tür. Bu da hiç azımsanmayacak bir rakamdır. Zuheyr b. Ebî Sulmâ, Mütenebbî, Cerîr, İbnu'r-Rûmî gibi pek çok meşhur ismin yanı sıra Arap edebiyatında daha az şöhret bulmuş pek çok ismin şiirlerine yer vermiştir. Ayrıca dikkat edilirse Cahiliye dönemi başta olmak üzere İbn Hamdûn'un yaşadığı döneme kadar her asırdan ve dönemden farklı şairlerin zikredildiği de görülmektedir. Bu durum da İbn Hamdûn'un geniş bir şiir kültürü olduğuna işaret etmektedir. İbn Hamdûn 17 şiirde ise şairin ismini vermemiştir. Bu şiirlerin toplam beyit sayısı da 34 olarak gözükmektedir.

Bu şiirler muhteva olarak ele alındığında dostluk ve kardeşlik hukukuna dair pek çok hususun ele alındığı söylenebilir. Bu şiirlerin tamamını bu çalışmada zikretmek mümkün olmadığından örnek olması hasebiyle birkaç beyte değinmek faydalı olacaktır.

Örneğin; İbn Hamdûn'a göre; dostluğun muhabbete ihtiyacı vardır. Muhabbetin dostluğa değil. Zira iki dostun muhabbeti içten olursa ikisi arasında mal ve makam bakımından imtiyaz olmaz. Mutluluk ve hüzün ortak olur. Dostların muhabbetinde içtenlik olmazsa aralarına ayrılık girer ve düşmanlık peyda olur. İşte o zaman bu ikisinin düşmanlığı birbirlerini

tanımayan kimselerin düşmanlığından daha şiddetli olur.[29] Ebû Firâs el-Hamdânî'nin sözü tam da bu minvaldedir: [Tavîl]

وَهَلْ أَنَا مَسْرُورٌ بِقُرْبِ أَقَارِبِي إِذَا كَانَ لِي مِنْهُمْ قُلُوبُ الْأَبَاعِدِ

Yakınlarımın yakın olmasıyla mutlu mu olacağım!? Şayet onların bana uzak kalpleri varsa...

Aralarında samimi bir sevgi bulunan dostlar bir bütünün parçaları gibidir. Nitekim Muhammed b. İmrân ed-Dabbî'ye ait şu dizelerde dostların bir bütünün parçaları olduğu birinin eksikliği ile diğerinin de yarım kalacağı anlatılır:

وَمَا الْمَرْءُ إِلَّا بِأَعْوَانِهِ كَمَا يَقْبِضُ الكَفُّ بِالمِعْصَمِ

وَلَا خَيْرَ فِي الْكَفِّ مَقْطُوعةً وَلَا خَيْرَ فِي السَّاعِدِ الأَجْذَمِ

Kişi ancak dostlarıyla vardır. Elin bilekle tutabilmesi gibi...

Kesik elde bir hayır olmadığı gibi kesik kolda da hiçbir hayır yoktur.

İşte ancak bu şekilde birbirlerine samimi ve karşılıksız olarak değer veren dostlar bir bütünün parçaları haline gelebilirler. Ancak bu bütünü dağıtmamak adına üzerlerine düzen bazı görevler vardır. Bunların başında da karşı tarafın küçük hatalarını yeri geldiği zaman görmezden gelebilmek ve müsamahakâr olabilmek gelir. Zira kim kusursuz bir dost ararsa dostsuz kalır. Kim dostunu kendine tercih etmez ve ondan hiç hoşnut olmazsa öfkesi daimi olur. Kim sürekli ayıplarsa kendisi de çok ayıplanır. Bir şairin de dediği gibi:[30]

وَمَنْ لَمْ يُغَمِّضْ عَيْنَهُ عَنْ صَدِيقِهِ وَعَنْ بَعْضِ مَا فِيهِ يَعِشْ وَهْوَ عَاتِبُ

Kim dostuna kolaylık göstermez ve bazı [kusurlarını] görmezden gelmezse, bir kınayıcı olarak yaşar gider.

Eserden bu şiirlere benzer daha pek çok örnek zikretmek mümkündür. Şairlerin genelde dostlarına hitaben söyledikleri bazen de dostluk kavramına dair dile getirdikleri, herkese hitap eden bu dizelerde dostluk, kardeşlik, sevgi gibi hususlara dair yaşanmışlıklar, tavsiyeler, kurallar ve kimi zaman da pişmanlıklar dile getirilmektedir. Bu şiirler, genelde hadisler ve hikmetli sözlerle ortaya konan bir demetin ardından, sanki konunun şairlerin gözüyle nasıl görüldüğünü göstermek için zikredilmiş gibidirler. Bu da eserin üslubuna canlılık katmaktadır.

---

[29] İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*, IV, 353.
[30] İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*, IV, 362-363.

SONUÇ

Bireylerin toplum içerisinde olumlu ve mutlu bir biçimde yaşayabilmesi için dengeli bir yaşam tarzı benimsemek şarttır. İnsanların geliştirmiş oldukları olumsuz davranış biçimleri, bu dengeyi bozarak hem bireyin iç dünyasını hem de bireyler arası cereyan eden ilişkileri çıkmaza sokar. Dolayısıyla özellikle bireyler arası ilişkileri sağlıklı bir zemine oturtabilmek adına birlikte yaşama kültürü oluşturabilmek ve belli dini ve ahlaki ilkeler çerçevesinde hareket etmekten başka çare yoktur. Diğer taraftan, ortaya çıkan problemler noktasında farklı disiplinlerin çözüm önerileri her zaman olmuştur. Edebiyat alanında da, özellikle dostluk ve kardeşlik kavramlarının hakikatine yönelik değerlendirmeleri bu bağlamda düşünmek mümkündür.

Klasik dönem Arap edebiyatı eserlerinden dördü bu noktada önem arz etmektedir. Bunlar; Ebû Bekr es-Sûlî'nin *Edebu'l-kuttâb,* Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *es-Sadâkatu ve's-sadîk*, Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin *et-Temsîl ve'l-muhâdara* ve İbn Hamdûn'un *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye* adlı eserleridir. Bu eserlerin her birinde dostluk kavramıyla ilgili olarak müstakil bâblar açılmış ve özellikle edebiyatçıların kendi aralarındaki yazışmaları ışığında, mesele farklı yönleriyle ele alınmıştır.

İbn Hamdûn'un *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye* tarih, edebiyat, fıkra ve şiiri bir arada barındıran güzel, farklı ve önemli bir eserdir. Kendisinden sonra bu tarzda ve bu hacimde benzer bir eser kaleme alan olmamıştır. *et-Tezkira* aynı zamanda dilbilim ve tarihe dair bir antoloji olma özelliğini taşımaktadır. Muhtevası oldukça zengindir. Dini öğütler, yöneticilerin izleyecekleri siyaset, ahlak, nükte, mersiye, taziye, hiciv, tasvir, gazel ve hutbelere dair çeşitli örneklerle birlikte Arap tarihi ve şiir sanatına dair farklı bilgilere de eserde yer verilmiştir.

İbn Hamdûn bu eserin dostluk ve kardeşlik bâbında, ayetler, hadisler, hikmetli söz ve şiirler eşliğinde bu iki kavramı farklı boyutlarıyla ele almıştır. Konuya bir ayet ve peşinden sıraladığı bazı hadislerle girerek öncelikle ana bir çerçeve çizmiştir. Toplamda 8 hadis naklettiği görülmektedir. Bu hadislerde ve babın başında zikredilen ayette esas olarak din kardeşliği vurgulanmıştır.

Meselenin izahında şiir de önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim İbn Hamdûn dostluk bâbı içerisinde toplam 124 beyte yer vermiştir. Başta Cahiliye dönemi Emeviler ve Abbasiler dönemlerinden de pek çok şairin şiirlerine yer vermiştir. bu da İbn Hamdûn'un geniş bir şiir kültürü olduğunu ortaya koymaktadır. Şairlerin genelde dostlarına hitaben söyledikleri bazen de dostluk kavramına dair dile getirdikleri ve herkese hitap eden bu dizelerde dostluk, kardeşlik, sevgi gibi hususlara dair yaşanmışlıklar, tavsiyeler, kurallar ve kimi zaman da pişmanlıklar dile getirilmektedir. Bu şiirler, genelde hadisler ve hikmetli sözlerle ortaya konan bir genel çerçevenin süsü gibidir. Bu durum da eserin üslubuna canlılık katmaktadır.

KAYNAKÇA

Aslan, Ömer, "Kur'ân Perspektifinde Hoşgörü-Dostluk Münasebeti ve Gayr-i Müslimlerle İlişkilerde Dostluk Meselesi", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası*, sy.8/17, Bakü, 2007.

Duman, M. Zeki, "Âdâbı Muâşeret" *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, Ed. İbrahim Kâfi Dönmez, MÜİFVY. İstanbul 2006.

Elmalı, Abdurrahman, "Kur'ani Çoğulculuk Temelinde Gayri Müslimlerle Dostluk", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.5, Şanlıurfa, 1999.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut, 1971.

İbn Hamdûn, Ebu'l-Meâlî Bahâuddîn Kâfi'l-kufât Muhammed b. el-Hasen, *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*, thk. İhsan Abbâs-Bekr Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut, 1996.

Karasakal, Şaban, "Kur'ân'da Dostluk Ahlâkı", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, yıl: 2008, sy.15, (78-112).

Kaya, Mahmut, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî", *DİA*, X, İstanbul, 1994.

Koçak, İnci, "İbn Hamdûn", *DİA*, XX, İstanbul, 1999.

Özaydın, Abdülkerim, "Sûlî, Ebû Bekir", *DİA*, XXXVII, İstanbul, 2009.

es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnavût-Turkî Mustafa, Dâr-u İhyâi't-Turâs, Beyrut, 2000.

es-Seâlibî, Ebû Mansûr Abdilmelik b. Muhammed b. İsmâil, *et-Temsîl ve'l-muhâdara*, thk. Abdu'l-Fettâh Muhammed el-Halû, ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kuttâb, by. 1983

es-Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ, *Edebu'l-Kuttâb*, thk. Muhammed Behcet el-Eserî, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kahire, h.1341.

İSLAM FELSEFİ DÜŞÜNCESİNİN ENDÜLÜS'TE BİRLİKTE YAŞAMA KATKISI

Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi ABD

ebekiryazici@hotmail.com

THE CONTRİBUTİON OF ISLAMİC PHİLOSOPHİCAL THOUGHT TO COHABİTATİON İN ANDALUSİA"

One of the important early conquests of Muslims is the conquest of North Africa and Andalusia (AH 1st & 2nd century). However, it has always been debated whether the determinations made in the historical process of these conquests accurately reflect the causes of conquest. Because the approach in the context of a Muslim barbaric invasion, land acquisition and pillage has been turned into a dogma by some circles and the real reasons have mostly been ignored. Today, this approach has been accepted as problematic and deficient by the parties of the debate. Moreover, the fact that the conquest has been carried out with the support the Spanish citizens of that time, has been pointed out by not only the Muslim historians, but also the Western experts as well. However, rather than the conquest, the "cohabitation" (convivencia) experience of different religions and ethnic elements in conciliation has been the considerable point in the process. The consensus of Muslims, Christians and Jews, the three Semitic religions, still possesses the possibility of peace for humanity again. If this Andalusia-centered experience legacy of humanity can be evaluated on the basis of objective criteria, it can be seen that there is a message for all of humanity. In addition, to examine and learn from how the heritage of Andalusia is consumed is as important as knowing how it happened. We will discuss the approach of Islamic thinkers to this topic. It is known that the revelation based universe, human and life thought of Islam is one of the most effective elements in the formation of the scientific identities and shaping of the thoughts of Muslim minds. The importance and the position of the Islamic culture and civilization, namely Qur'an and the Sunnah, in the development of the ideas of Islamic philosophers who grew up in Andalusia and produced values of for all humanity as well as Muslims, is indisputable. These thinkers, who have been fed from Islam's own resources, have projected the "virtuous and peaceful life" ideals in their works for not only Muslims but for the whole humanity, especially those from different ethnic and belief groups living in Andalusia. Here, we will only mention Ibn Bacce, Ibn Tufayl and Ibn Rushd, which are examples of many thinkers that are somewhat familiar to researchers

working on Andalusia. This report, which we have organized about these thinkers and their thoughts, aims to draw the attention to Andalusia Islamic thought experience and contains a suggestion on how to use this experience for a better world where peace and happiness prevails.

Giriş

Müslümanların kabulü, İslam'ın barış, esenlik ve barındırdığı tüm değerlerle insanlık dini olduğudur. Allah'ın vahyi olan Kur'an bu değerlerin evrensel, ezeli ve en muteber kaynağı, Hz. Peygamber de onların pratiğe aktarılmasının en müstesna örneğidir. Tarih bu iki temel referans ışığında Müslümanlarca oluşturulan birçok tecrübeye şahitlik etmiştir. Endülüs de bunlardan biri olarak bu süreçteki yerini almıştır. İstisnaları olmakla birlikte buradaki yöneticiler ve Müslüman halk da ilahi vahiy ve nebevi tavsiyelere uygun bir şekilde hem yaşadıkları ortamın/âlemin imarı hem de hayatı birlikte paylaştıkları farklı inanç grubundan insanların adil yönetimi için üzerlerine düşen sorumlulukları yerine getirme gayreti içinde olmuşlardır. İslam dininin sadece Müslümanlar için değil, bütün insanlık için barış ve huzurun sağlanmasına yönelik ilkelerini hayata aktarmak için çalışmışlardır. Çünkü onlar, Allah'ın, "Eğer hükmedecek olursan, aralarında adaletle hükmet. Zira Allah, âdil davrananları sever."(Maide 42) emri ile Hz. Peygamber'in "İnsanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez."(Müslim, Fedâil, 66; Tirmizî, Birr, 16*)* benzeri pek çok tavsiyeleri ile insanlığın huzuru için kendilerine düşen sorumlulukların farkındaydılar. Biz tebliğimizde, İslam kültür ve medeniyetinin fikri sınırlarını belirlemede rol oynayan İslam filozoflarının bahsedilen bu sorumluluk bilinciyle fert, toplum ve devlet işleyişine katkısını değerlendirmeye çalışacağız. Aşağıdaki satırlarda kısaca fetih sürecinin temel ilkelerine işaret edecek, İbn Bacce'nin "nabit" insanında, İbn Tufeyl'in Hayy karakterinde, İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisi bağlamında oluşturdukları yaklaşımların Endülüs ve tüm insanlık için barındırdığı izleri takip etmeye çalışacağız. Öncelikle Endülüs'ün fetih ortamı ve dönemin siyasi yapısı hakkında kısa bir bilgi vermek istiyoruz.

Siyasi Yapı:

İspanya'nın fethini hazırlayan sebepler irdelendiğinde dahili ve harici birçok olayın bu hareketi hızlandırdığını ifade edebiliriz. Fetih Müslümanların ve onları davet eden yerel halkın kısmî işbirliği sonucu başarılı bir şekilde gerçekleşmiştir. Emevilerin Kuzey Afrika valisi Musa b. Nusayr, 711 ilkbaharında azatlısı Berberî asıllı Târık b. Ziyâd komutasında 7000 kişilik bir orduyu, arkasından da 5000 kişilik bir takviye birliğini İspanya'ya gönderdi. Bu sırada bölge insanları, İspanya'da hüküm süren Vizigot Krallığının taht kavgaları, toplum içindeki çatışmalar ve Yahudileri zorla Hristiyanlaştırma politikasının sebep olduğu çeşitli problemlerle karşı karşıya idi. İslâm ordusunun İspanya'ya geçişinde, Vizigotlar'la ilişkileri bozuk olan Ceuta (Sebte) hâkimi Julianos'un da yardımlarından istifade etmişlerdi. Buna ilaveten Vizigot idaresinden memnun olmayan bazı şehir

ve kale halklarının, özellikle ağır dinî baskılara mâruz kalan Yahudilerin bir kısım şehir kapılarını kendiliklerinden açtıkları da bilinmektedir. (Mehmet Özdemir, 1995, s. 213)

Endülüs'ün fethinin kolaylaşmasında yerel destek öylesine etkili olmuştur ki, Afrika'dan İspanya'ya çıkışta ihtiyaç duyulan en önemli deniz araçlarının bölge idarecilerince sağlanması da bunlardan biridir. "Yaygın anlatıya göre Tarık b. Ziyad İspanya kıyıların çıktığında askerlerinin savaştan kaçmalarını önlemek ya da geriye dönüş umutlarını kırarak onları savaşa motive etmek maksadıyla kıyıdaki gemileri yakmıştır. Oysa bu, tarihi bilgilenme hatasından kaynaklanan bir yanlışlıktır. Gerçekte Tarık gemileri yakmamıştır. Çünkü ilk olarak Fas kıyılarından İspanya'ya geçmek için kullandıkları gemiler kendisine ait değildi Gemiler Müslümanların İspanya'yı feth etmeleri için teşvik ve yardım eden mağdur Vizigot kralı Witiza'nın Sebte valisi Julian'a aittir." (Şeyban, Kasım 2015, s.11)

Yerel halkın desteği bunula da sınırlı değildir tarihçiler, "Endülüs'ün fethini kolaylaştıran iki faktör üzerinde durmaktadırlar:

1) İberia'nın Endülüs bölgesindeki merkeze bağlı Hristiyan derebeylerin, Kralları Roderick'e karşı olan hoşnutsuzlukları ve sürekli iç isyanlar sebebiyle Müslümanlara haber gönderip, onları Endülüs fethine davet etmeleri, bu davetle gelenlere lojistik destek sağlamaları.

2) Katoliklerce zulme uğrayıp Kuzey Afrika'ya sürülen Yahudilerin, Müslümanlara Endülüs'ün fevkalade zayıflamış olan siyasi yapısı ve stratejik konumu hakkında önemli bilgiler vermeleri." (Sırma, 2013, s. 16) Görülüyor ki Müslümanları verdiği mücadelenin İspanya'da kısa zamanda başarılı olmasının bölge halkının verdiği destekle doğrudan ilişkisi bulunmaktadır. Zira iç kargaşa ve adaletsiz yönetimin maddi-manevi sıkıntısından bunalan İberya halkı Kuzey Afrika'da gözlemlediği Müslümanların adil yönetimini kendi bölgeleri için de talep etmişlerdir.

Bir milletin başka bir devletin egemenliğine talip olması çok sık görülen bir hadise olmasa da Batılı Tarihçiler bile burada karşılaşılan yerel halkın desteği ve davetine ilişkin şu tespitleri yapmaktan geri duramamışlardır. "Mağribilerin İspanyayı fetihlerinde yerli ahali kendi rızasıyla, önceki efendileri Gotlardan daha gaddar olmayan işgalcilere boyun eğmişlerdi. Fatihler de XI. ve XII. Murabıtlar ve Muvahhidler olarak bilinene mutaassıp barbar güruhun ülkede hakim olmasına kadar – ki bu onların yok oluşunu hazırladı- yeni tebâlarının inançları ve dini kurumlarıyla uğraşmadılar. (Lea, 2011, s. 13)

Fetih Yılları ve Sonrası Müslümanlarla Yerel Halkın İlişkisi

Tebliğimizle doğrudan ilgili olan bir husus da yerel halkın fetih sonrası durumudur. Konuyu değerlendirirken öncelikle bir düşünceyi paylaşmamız yerinde olacaktır ki o da; İspanya'da yaşayan halklar ve inanç gruplarının Müslümanların yönetimi altındaki durumları ile İspanyolların yeniden fetih ülküsü olarak belirledikleri reconquista neticesi, Müslüman toplulukları idareleri altına aldıkları dönemdeki yaşam koşulları birbiriyle mukayese

edilemeyecek ölçüde farklılıklar barındırmaktadır. Zira İspanyolların ülkeyi yeniden zapt etme süreci, tarihi belgelerin de işaret ettiği gibi insani yaşam ilkelerinin ihlalleriyle doludur. İnsan ve insani değerlerin yaşatılması bağlamında ortaya çıkan bu farkın, iki kültürün beslendiği kaynaklar ve kendi dışındakine yaklaşımını belirleyen ilkelerdeki farklılıklardan kaynaklandığı açıktır. Bu husus ayrıca değerlendirilmelidir Ebetteki Müslümanların, kendi dışındaki insanlara, inancı ve etnik yapısı ne olursa olsun, İslam'ın belirlediği ilkeler bağlamında sergiledikleri yönetimde, bölgenin Müslüman düşünürlerinin rolü oldukça etkili olmuştur.

Birlikte Yaşamın Şekillenmesi:

Müslümanların İspanya-İberia'daki fetih faaliyetlerinin değişmez prensiplerinin, Hz. Muhammed ve onu izleyen Raşit halifelerin ordu komutanlarına yaptığı tavsiyeler ile belirlettikleri stratejilerin oluşturduğunda kuşku yoktur. Bu yaklaşım gereği fethin temel hedefi zulmü ortadan kaldırıp, adil yönetim imkanının sunulması olup, savaşlarda yaşlı, çocuk, kadın, ibadethaneler, ekili araziler, meyveli ağaçlar, hayvanlar ve savaşa silahlı güç olarak iştirak etmeyenlerin zarar görmemesi için azami özen gösterilmesi esasına dayanıyordu. Müslümanların Endülüs'te kaldığı süre zarfında bazen ihlaller olsa da çoğunlukla bu hususlara dikkat edilmeye çalışıldığı tarihçiler tarafından kaydedilmiştir. Müslümanların soykırıma uğradığı çöküş döneminde bu bölgeye yardım için gönderilen gemilerle sadece Müslümanların değil, Yahudilerin de tahliye edilmiş olması, Müslümanların en zor zamanlarda farklı inanç grubundan insanlar için bile neler yapmış olduklarının müstesna örneklerindendir.

Müslümanların bölgeyi fethinde karşılaştıkları çoğunluğu Hristiyan ve Yahudilerden oluşan yerel topluluklarla birlikte yaşam koşullarını rahatça devam ettirebilmelerine imkan tanımaları, tarihçiler tarafında Dünya tarihinde eşine az rastlanılan büyük uzlaşılardan biri olarak nitelenmiştir. "Endülüs cemiyetinde bir kişi, toplumun hangi kesiminden olursa olsun, hânedana mahsus devlet başkanlığı hariç diğer üst makamların hepsine yükselebilirdi. Bununla birlikte toplumda "hassa, âmme, abîd, a'yân" adları altında farklı zümrelerin var olduğu da bilinmektedir. Hassayı Arap, Berberî veya mevâlî asıllı aristokrat aileler oluşturuyor ve vezirlik, valilik, kumandanlık gibi üst görevler genellikle onlara tevcih ediliyordu. A'yânı zengin tüccar ve çiftlik sahipleri; daha çok küçük ticaret, çiftçilik, hayvancılık, balıkçılık gibi işlerle uğraşan âmmeyi de büyük çoğunluğu Berberîler'le müvelledûn ve müsta'riblere mensup olan halk tabakası teşkil ediyordu." (Mehmet Özdemir, DİA, 1995)

Müslümanların fetih sonrası bölge halkı ile adeta hayatın devamı için zaruri olan bütün alanlarda adil paylaşıma dayalı sosyal birlikteliği tesis edebilmiş olmaları, bölgenin kısa zamanda gelişimi ve imarı için büyük yarar sağlamıştır. "Kaynaklarda "muâhidûn", "ehl-i zimme" ve "acem" denilen Hristiyanlar fetih esnasında yapılan antlaşmalar çerçevesinde dinlerini, mâbedlerini, örf ve âdetlerini muhafaza hakkına, can ve mal

emniyetine sahip bulunuyor, buna karşılık devlete cizye ve toprağı olanlar da haraç ödüyorlardı. Hıristiyan halk zamanla İslâm kültürünün derin tesiri altında kaldı; İspanyollar da kendi ana dillerinin yanında yazı ve konuşma dili olarak Arapça'yı kullanır hale geldiler. Giyim kuşam, yeme içme vb. günlük hayatlarını ilgilendiren pek çok hususta Müslümanlar taklit ediyorlardı. Bundan dolayı onlara "müsta'rib" (Araplaşmış) denilmektedir. Başlarında "kūmis" (comes) adı verilen cemaat lideri bulunuyor ve bu lider devlet nezdinde cemaatini temsil ediyordu. Bunlar ordu dahil devletin çeşitli kurumlarında önemli görevler üstlendiler. Bu şekilde idarî, sosyal ve kültürel hayata katkıda bulundular. Oldukça yaygın biçimde Müslüman erkeklerle evlenen Hristiyan kadınlar kendi dinlerini diledikleri gibi yaşama hakkına sahiptiler. Hem Arapça ve Latince'ye vukufları hem de İslâm kültürünü yakından tanımaları sayesinde bu cemaat Endülüs ile hıristiyan İspanya, hatta Avrupa'nın diğer ülkeleri arasındaki kültürel alışverişte köprü vazifesi görüyordu. Bu hususta Yahudi cemaatinin oynamış olduğu rol de göz ardı edilmemelidir. Vizigotlar'ın sonlarına doğru dinî hakları tamamen ellerinden alınan ve köleleştirilen Yahudiler, İslâm fethiyle birlikte dinî bir cemaat olarak yeniden dirilme ve dinlerini rahatça yaşama hakkını elde ettiler. Devletle olduğu kadar komşularıyla da ilişkileri iyiydi. Geniş ticarî faaliyetleri sayesinde iktisadî hayatta ve İbrânîce, Latince, Arapça bilmeleri sebebiyle de idarî ve kültürel hayatta önemli bir yer işgal ettiler." (Mehmet Özdemir, DİA, 1995)

Yukarıda da ifade edilmeye çalışıldığı gibi, Müslüman fatihler, İslam'ın gereği olarak tebliğlerini yapmaya devam ediyor, fakat yerli Hristiyan ve Yahudi halkın dini yaşantılarına karışmıyor, İslam'ı kabul etmeleri için onları zorlamıyorlardı. Onların bu tutumlarından dolayıdır ki, Hıristiyanlar Müslümanlarla kurdukları dostane ilişkiler sayesinde Doğu'dan gelen İslam kültür ve medeniyetinden önemli derecede yararlanmışlardır. (Sırma, 2013, s. 20)

Şarkiyatcılıkla ilgili önemli bir eser kaleme alan Micheal Curtis'in de tespit ettiği gibi, İslam'ın sağladığı müsamahakar ortama bağlı olarak, Müslümanların neredeyse dokuz yüz yıllık varlığının İspanyolların yaşamsal kimliklerinin oluşumunda doğrudan etkileri olmuş ve bunlar zorlamanın ötesinde birlikte yaşamın doğal neticeleri şeklinde tezahür etmiştir. (Curtis, 2015)

Lea, Endülüs'teki hoşgörünün bir politikaya dönüşümünün örneği olarak Müslüman valiler ile yerel derebeyleri arasında farklı düşmanlara karşı kolayca gerçekleştirilebilen ittifakları göstermektedir (Lea, 2011, s. 15) ki bir yönüyle haklı olduğunu ifade etmeliyiz.

Birlikte Yaşama İmkan Sağlayan Prensipler:

Endülüs üzerine araştırma yapan herkeste büyük hayranlık uyandıran hususlardan biri kuşku yok ki, buradaki farklı inanç ve etnik yapıdan insanlar arasında tesis edilmiş olan büyük ahenktir. "Endülüs toplumunun en bâriz vasıflarından birisi, şüphesiz Araplar, Berberîler, Mevâlî,

Müvelledler, Mozaraplar (Hıristiyan ve Yahudiler) gibi çok farklı toplumsal ve dinî unsurları bünyesinde barındırıyor olmasıydı. Tün bu unsurlarıyla, **"İspanya ve Portekiz'de birlikte yaşama yüzyıllar boyunca kural olmuştur".** Bu convivencia özelliği sebebiyle, toplumda ilk dönemlerde toplumsal ve siyasî karışıklıklar meydana gelmişse de, onuncu yüzyıl ile birlikte sağlanan uzun süreli siyasî istikrar, ekonomik gelişme ve hepsinden önemlisi iç kargaşanın asıl müsebbibi sayılan asabiye yani, bir nevi ırkçılık ile yapılan başarılı mücâdele sayesinde, bir Endülüslülük ruhu ve Endülüslüler toplumu bilinci teşekkül etmeye başlamıştır. (http://www.endulus.net/enduluskultur/batiyaetkileri.12.05.2017)

Bir anlamda bu ruhu kavrayıp buna büyük hayranlık besleyen "Graudy' e göre bütün insanlığı kucaklayıp kurtaracak olan "Gerçek Rönesans" Endülüs'te doğmak üzereydi, Tam filizlenmeye durmuştu ki, "karanlık kafalar" gök ekini biçer gibi onu biçtiler. Avrupa'daki Rönesans'tan tam 300 yıl önce doğacak olan "hakiki Rönesans" ı mahv ettiler. Garaudy Endülüs'te yeşeren Rönesans'a "gerçek" veya "hakiki" adını verirken, sonraki Avrupa Rönesans'ını "sakat" ve "budanmış" olarak görür. Çünkü Endülüs'te ki Rönesans, madde ile manayı bir arada götürüp insanlığı selamete erdirecekti" (Aydın, 2014, s. 183) Garaudy Endülüs'te insanlığın tecrübe ettiği bu ruhun bütün insanlığı kurtarabilecek yegane umut olduğunu da ifade etmiştir.

Endülüs'te karşımıza çıkan bu büyük uzlaşı bütün insanlığa ışık tutabilecek bir müstesna örnek olarak değerlendirilebilir. Dışarıdan gelen yeni âdetler, mevcutlarıyla kaynaşarak Endülüs toplumunu Doğu İslam toplumlarından farklı kılan "Endülüs hayat kültürü/tarzı"nı meydana getirmiştir. Yani, Endülüs'ü Doğu'dan ayıran kültür farkının kaynağı, çok kültürlü ortamda ortaklaşa hayat düzenine sahip olmuş olmasıdır. Doğu İslam kültürünü İberya Yarımadası'na taşıyan Müslümanlar ile orada mevcut Hıristiyanların evlilik ve savaş gibi ana etkenlere bağlı yukarıda açıklanan kanallarla ilişki kurup kaynaşmaları sonucu, Endülüs toplumunun toplumsal karakteristikleri oluşmuştur. Genel itibarıyla Endülüs Devleti yöneticilerinin, idare ettikleri halka karşı din ayrımı gözetmeksizin adaletle muamele etmeleri, devletin sahip olduğu zenginlikleri halkın yararına kullanmaları gibi etkenler, sosyo-kültürel gelişmenin temel dinamiğini oluşturmuştur."
http://www.endulus.net/enduluskultur/batiyaetkileri.12.05.2017)
"Endülüs kültürü, Avrupa coğrafyası üzerinde bir Müslüman kimliğiyle, buraya kadar sayılan etkileşim vâsıtalarıyla başta Hıristiyan kültürü olmak üzere çok çeşitli milletlerin kültürleriyle karşılaşmış, kaynaşmış ve sonuçları itibarıyla kendine özgü tarzını oluşturmuştu. Sade ve sert bir karaktere sâhip Mağrib kültürüyle Endülüs'e çıkan Murâbıtlar ile Muvahhidler ise, ilk zamanlar bu ortama karşı katı bir tavır takındılarsa da, zamanla Endülüs kültürünü benimsemişlerdi. Dolayısıyla dinî hoşgörü, bilim, kültür ve medeniyet üzerine kurulmuş sekiz yüzyıllık bir tarih olan Endülüs, kendine has coğrafî, siyasî, askerî, toplumsal, kültürel ve medenî özellikleriyle,

birbirine karşı saygı ve hoşgörü çerçevesinde birarada yaşama sanatının en güzel modelini sunmuştur.

Endülüs Devletinin yıkılmasıyla birlikte kaybolan o çağın bu medenî ihtişamı, o çağlardan sonra İspanya'da bir daha hiç görülmemiştir. Bu bir iddia değil, modern zamanların Doğulu-Batılı pek çok büyük tarihçisi tarafından tespit edilmiş bir gerçekliktir." (http://farsca.blogcu.com/endulus-islam-medeniyeti-ve-hiristiyan-dunyaya-etkisi/3180482)

İspanyol Arap Tarihçi Candido Angel Gonzalez, Endülüs'ün kısa zamanda Dünyanın sayılı birkaç güçlü devletlerinden biri olması ve ülkenin iç ve dış ticaretinin, tarım ve iktisadının, endüstriyel üretim eğitim ve bilim hayatındaki gelişmelerin, yöre halkını dünyanın en müreffeh toplumu haline getirdiğini, başkent Kurtuba'nın da çağın medeniyet merkezi olarak zirveye çıktığını belirtir. Ona göre, "bu medeni gelişmelerin temelinde ve beraberinde olması gereken elbette eğitim, ilim ve edebiyattaki gelişimelerdi. Fetih yıllarından bu yana sürdürülen çalışmaların sonucu olarak III. Abdurrahman devrinde büyük bilginler, hukukçular, tabipler, edipler, şairler ve felsefeciler yetişti. Bunların yetişmesinde pek çok faktör bulunmakla birlikte herhalde en önemlisi başta Halife olmak üzere devlet ricalinin ilim ve sanat erbabına sınırsız destekleriydi. İlim-sanat erbabı içinde Müslümanlar yanında Hıristiyan ve Yahudiler gibi gayrimüslimler de az değildi." Bu tespitlerine II. Hakem döneminde sarayda istihdam edilen matematikçi, astronom ve filozoflarının Endülüs'ün gelişimine katkısını da ilave eden yazar, Müslümanların sağladığı hoşgörü ortamıyla bilim ve felsefenin Endülüs'ü dünya devletleri arasında nasıl müstesna bir yere taşıdığını ifade eder. (Palencia, 2014, s. 92-93)

Birlikte Yaşamı Tehdit Eden Unsurlar:

Endülüs İslam Medeniyeti İspanya başta olmak üzere Avrupa halkları için yeni fırsatlar oluşturmuştur. Ancak 718'de başlatılan ve yaklaşık sekiz asır devam eden Reconquista (Endülüs'ü Müslümanlardan geri alma) ile başlayan, bölgesel yönetimler üzerinde tesiri olan Roma güdümündeki Katolik din adamlarının desteğiyle siyasi bir proje haline dönüştürülen İslam Düşmanlığı filizlenen bu medeniyete ve yarımada halkına büyük zararlar vermiştir. (Özdemir, DİA, 1995,s. 213) Endülüs fethini olduğundan farklı göstererek Avrupa'da oluşturulmaya çalışılan Müslüman karşıtlığı zamanla birlikte yaşam koşullarının ortadan kalkmasında etken olmuştur. Maalesef bu zihniyet sorunlu yanlarıyla yüzleşmek bir yana nesilden nesile aktarılarak bugün Avrupa'da yaşanan İslamafobia'yı besleyen tarihsel bir mirasa dönüşmüştür.

İlk dönem Endülüs valilerinden Abdurrahman b. Bişr el-Ğafikî'nin, Pirene dağlarını aşıp Fransa içlerine ilerlediği döneme ilişkin, gerçekleri yazmak yerine haçlı ruhunu uyandırmak üzere aslı olmayan bilgiler kaleme alan fanatik bir kısım Fransız tarihçi, Abdurrahman'ın cihad süresinde Bordeaux ve çivarını ateşe verdiği, savaş dışı olan Hristiyan halkı kestiği ve

kiliseleri yakıp yıktığını yazmışlardır. Ancak bunların aslının olmadığı tarihçilerce ifade edilerek bu durum şöyle değerlendirilmiştir: "Elbette hiçbir tarihçi, Müslümanların Güney Fransa'ya cihad için gittiklerini, yaptıkları savaşlarda birçok Hristiyan'ı öldürdüklerini inkar edemez. Ama bu sadece savaş meydanında olmuştur. Bunun dışında halka zulüm veya işkence yaptıkları, mabetleri yıktıkları, halka soykırım uyguladıkları söz konusu değildir."(Sırma, 2013, s. 28)

Dönemin tarihi olaylarının irdelenmesinde, Müslüman yöneticilerin özellikle Murabitlar ve Muvahhidler dönemi müsamahasız uygulamalarını barış içinde birlikte yaşama imkanını ortadan kaldıran örnekler arasında ele alan bazı Batılı tarihçiler, aynı zamanda Hristiyan idarelerde Krallar ile kilise kanadı arasındaki farklı düşüncelerin de Müslümanlar aleyhine benzer sonuçlar doğurduğuna dikkat çekmişlerdir. Bize aktarılan bilgiler arasında yer alan, VI. Alfonso'nun hakimiyeti altındaki topraklarda bulunan Mağribilerin dinlerini sulh içinde yaşamalarını sağlamaya yönelik uygulamaları ile IX. Alfonso'nun, Las Navas de Toloso savaşını kazanıp, eman isteyen müdeccenlere karşı gösterdiği iyi niyet ve hoşgörünün ordunun kilise kanatınca kabul edilmeyişine ilişkin bilgiler birlikte yaşamın ortadan kalkmasında din merkezli bağnazlığın ne derece etkin olduğunu göstermektedir. (Lea, , 2011, s. 13, 16) Lea'nın işaret ettiği Murabıtlar dönemi siyasi koşulları çok yönlü değerlendirmek yerinde olacaktır. Endülüs'te beylikler döneminde reconquista etkisiyle çok zor durumda kalan Müslümanların yardımına yetişen Kuzey Afrika'daki Murabıtlar olmuştur. Özellikle Yusuf b. Tafşin'in bölgede yeniden istikrarın sağlanması kültürel faaliyetlerin sürdürülmesi yönündeki eylemleri takdire şayandır. Bir kısım ilim adamlarını da himayesine alarak kültürel kalkınmaya hız kazandıran Yusuf b. Tafşin'in siyasi istikrarı sağlama adına ve haçlı zihniyetiyle Müslümanlara olmadık zulümler işleyen ordulara karşı verdiği mücadele bir kısım ehliyetsiz araştırmacılar tarafından bir Müslüman zulmü ve barbarca yönetim olarak nitelenmiştir. Biz burada sadece şu husus belirtmekle yetiniyoruz ki hem Murabıt yöneticileri hem de Yusuf b. Tafşin mücadelesi boyunca birçok Hristiyan beylikle savaş meydanında mücadele etmiş olsa da egemenliği altında yaşayan diğer inanç gruplarına barbarca bir yönetim sergilememiş, adalet ve insaf ilkelerinden ayrılmamıştır. Ancak yine de onun da engel olamadığı, ihtiras ve siyasi öngörüsüzlükle hareket eden bir kısım Müslüman yöneticinin şahsi uygulamalarını bundan istisna tutmak gerekmektedir. (Sallabi, 2006, s. 300-304)

Müslümanların Endülüs fethinde uyguladığı müsamahakar politika neticesi, yerli halk inanç farklılığına bakılmaksızın devletin işleyişi ve imarında istihdam edilmiş, barış ve huzur içinde herkesin hayatını devam etmesine imkan tanınmıştı. Aynı şekilde İspanya'nın Hristiyanlarca da geri kazanılmasında devlet ricali, artık Müdeccenler olarak bilinen Müslümanların Endülüs'te yaşayan nüfusun en değerli kısmı olduğunun farkındaydılar. Lea'nın konuya ilişkin tespitlerini önemli bulduğumuz için aynen paylaşmak istiyoruz. "Devletin en büyük gelir kaynağı, onlardan

sağlanan vergilerdi ve bunlar, soylulara yapılan tahsisatın ve drahomaların en güvenilir teminatı, üst düzey papazların ve dini kuruluşların en sağlam gelir kaynaklarıydı. Ziraattaki maharetlerinden ve çalışkanlıklarından dolayı, arazilerinde meskûn bulundukları soylular için hakikaten vazgeçilmezlerdi. Bu hususiyetlerini sanayi, bilim ve sanatın her sahasına taşıdılar. Hekimlikte Yahudilerle aynı seviyede idiler...Gemi yapımında da aynı derecede mahirdiler ve Katolonyalıların Akdeniz'deki gücünün kaynağı büyük oranda onların çalışmalarına dayanmaktaydı. … Şeker, ipek, pamuk, pirinç ve daha başka birçok değerli metayı İspanya'ya getirip ürettiler ve o inanılmaz azimleriyle, işlenebilir tüm toprakları kullanıma soktular. Çalışmayı dini bir vazife olarak gören İslam şeriatına harfiyen uyulmakta ve ailenin her ferdi payına düşen katkıyı yapmaktaydı. El sanatlarında rakipsizdiler; Malaga'nın çömlekleri, Mürsiye'nin giysileri, Meriye ve Gırnata'nın ipekleri, Kurtuba'nın deri duvar halıları, ve Tuleytula'nın silahlarının ünü her tarafa yayılmıştı ve tüccarların anlaşmalarına olan dillere destan bağlılık ve dürüstlüklerinin yardımıyla büyük karlar getiren ihraç mallarını sağlamaktaydı. Bu insanların dürüstlükleri öyle meşhur olmuştu ki, "bir Gırnata'lının sözü ve bir Kastilyalının itikadı, ancak gerçek bir Hristiyan'a yakışır" denirdi, yine bu dürüstlük saygıdeğer Gırnata Başpiskoposu Hernando de Talavera'yı darbımesel mesabesindeki "onlar bizim inancımızı, biz de onların ahlakını benimsemeliyiz" ifadesini kullanmaya itmişti." (Lea, 2011, s. 17-19)Buna rağmen kilise ile devleti yönetenler arasındaki egemenlik savaşı; bu değerli kitlenin devlete entegrasyonunda, idarecilerin uygulamalarındaki farklılıklar yüzünden hem İspanya hem de Müdeccenler aleyhine bir yıkıma sebebiyet vermiştir.

Müslümanların İspanya'daki varlığını bu bölgenin ve halklarını refah ve mutluluğu için ilahi bir armağan olarak niteleyen yazar bu durumun yani birlikte yaşam koşullarını ortadan kalkma nedenini ise Hristiyan mutaassıpların baskıcı yönetimlerinde görmüştür. "Ortaçağın mutaassıp din adamına göre ise kafirlerle dostluk Mesih'in inkarı demekti; kafirler zor kullanarak Hristiyanlaştırılmamalı idi ama üzerlerine öyle sıkıntılar yüklenmeliydi ki, ancak Hristiyan olmak suretiyle rahata ereceğini anlamlıydılar. Yine aynı şekilde İspanyol politikasının temeli olan müsamaha ve uzlaştırmaya, Hristiyan ve Müslüman halkların birbirinden uzak tutma gayreti içinde olan Roma'da şiddetle muhalefet edilmekteydi; bunun sebebi, Müslümanlarla girilecek dostane münasebetlerde Hristiyanlığın güç kazanmak yerine zayıflayabileceği yönündeki abes korkuydu." (Lea, 2011, s. 19) Bu bağnaz yaklaşım bir müddet sonra resmi bir politikaya dönüştürülüp engisizyonla desteklenecek, Müslüman ve Yahudiler üzerindeki amansız baskı, geri dönüşü olmayan bir şiddet ve yok etme sürecine evirilecekti.

Endülüs Filozoflarının Birlikte Yaşama Katkısı

Endülüs, İslam düşüncesinin Doğu'daki müktesebatıyla birlikte Batı'ya aktarımının en önemli yollarından biridir. Endülüs vasıtasıyla Batı, Müslümanlar tarafında geliştirilen felsefe, tıp, fizik, kimya, astronomi,

matematik, edebiyat ile mimari ve müzik gibi güzel sanatların birçok dalına vukufiyet kesp etmiştir. Bu coğrafyada en parlak evresini yaşayan İslam düşüncesinin katkılarıyla Avrupa uyanışının ilk aşamasını tecrübe etme imkanı elde etmiştir. Bu hamlenin en önemli merkezlerinden biri Toledo (tuleytula) olmuştur. Toledo'nun Endülüs'ün felsefi ve kültürel birikiminin Arapça'dan İbranice ve yerleşik Roma dillerine tercümesinin merkezi haline gelmesi ve bu vesileyle Müslümanlar ile batılılar arasında kültürel alışverişin merkezine dönüşmesi de birlikte yaşam imkanına hizmet açısından dikkat çekicidir. (Bedevî, 2002, s. 8-10) Burada çevrilen eserlerin Doğu İslam felsefesinin önemli kaynaklarını da içeriyor olması, Batıya tesiriyle Endülüs aydınlanması şeklinde nitelenen İslam medeniyetinin felsefi temellerine işaret etmesi bağlamında önemlidir. Toledo çeviri hareketinin XIII. yüzyıla değin devam etmesiyle oluşan külliyat Endülüs menşeli düşünürler yanı sıra Doğu İslam dünyasından bir çok düşünürün varlık, bilgi, ahlak ve siyasete dair düşüncelerinin Batılılarca bilinmesi ve Batı aydınlanmasında da kullanılması sonucunu doğurmuştur. (Bedevî, 2002, s. 10) Bedevi bu durumu şu ifadeleriyle betimlemiştir: "Müslümanlardan tercüme edilen kaynakların seçkin beyinler tarafından etüt edilmesine paralel olarak Batı felsefe düşüncesinde gerçek bir Rönesans hareketi boy atmaya başlamıştır." (Bedevî, 2002, s.32)

Kültürel alışverişin mimarları arasında Gerbert d'Aurillac ise-ki daha sonra Papa II. Silvestre olarak tanınacaktır- önemli bir rol oynamıştır. (Bedevî, 2002, s. 7) II.Silvestre, Endülüs'ün önemli siyasi ve kültürel mimarlarında II. Hakem'in yönetimindeki Kurtuba'da ve Katolonya başta olmak üzere üç yıl geçirdiği Endülüs'te edindiği tecrübenin üzerindeki büyük tesiriyle gezisini tamamlamış, Müslümanların bilim alanındaki gelişimini Avrupa Hristiyanlarına yayma arzusunu gerçekleştirmek için çeşitli projeler hayata geçirmiştir. Bunlardan birisi de Avrupa'nın en iyi öğrencilerinin öğrenim görmeleri için Endülüs'e gönderilmesi de vardır. (Harmancı, 2015, s. 547)

Tuleytula başpiskoposu Raymond burada Bağdat'taki Beytü'l-Hikme'ye benzer bir müessese kurdu. Ondan farklı olarak Arap dili ve edebiyatının da öğretildiği bu müessesede çalışan Müslüman, Hristiyan ve Yahudi mütercimler felsefe, astronomi, matematik, tıp, kimya, tarih, coğrafya ve edebiyat gibi ilim dallarıyla ilgili çok sayıda Arapça eseri Latince'ye çevirdiler. Bu çalışmalar sırasında Tuleytula, farklı milletlerden ve dinlerden âlim ve mütercimlerin yaşadığı önemli bir ilmî merkez durumundaydı. XIII. yüzyılda bundan başka İşbîliye ve Mürsiye'de de tercüme okulları açıldı. Ortaçağ Avrupası bu faaliyetler sayesinde eski Yunan felsefesini ve özellikle Aristo'yu ilk defa duyma ve tanıma imkânına kavuştu. Müslüman filozofların din ile aklı uzlaştırma yönündeki fikirleri büyük bir yankı uyandırdı ve bir zihin inkılâbı meydana getirdi. Bu arada İbn Rüşd, Aristo üzerine yazdığı şerhlerden başka Tehâfütü Tehâfüti'l-Felâsife adlı eseriyle Avrupa'da kendisine en fazla itibar edilen filozof haline geldi. Eserleri, kilise çevrelerinin itirazları doğrultusunda bazı kısımları çıkarıldıktan sonra Paris

Üniversitesi'nde ve öteki akademik kurumlarda okutulan kitaplar arasına girdi ve adını ondan alan Avverroism, XVI. yüzyılın sonuna kadar Avrupa'da hâkim düşünce ekolü olarak kaldı. İbn Rüşd'ün fikirlerini benimsemiş bir diğer Endülüslü filozof olan yahudi asıllı Mûsâ b. Meymûn hem yahudi hem de hıristiyan ilâhiyat çevrelerine tesir etti. Yapılan ilmî araştırmalar Albert Magnus, Duns Scottus, Spinoza ve hatta Immanual Kant'ın ondan etkilendiğini göstermektedir. Albert Magnus'u etkileyen bir diğer Endülüslü filozof da İbn Bâcce'dir. XI. yüzyılda Tuleytula'da kurulan Zerkālî'nin rasathânesinin de Avrupa'ya çok tesir ettiği ve astronominin gelişmesine önemli katkılar yaptığı bilinmektedir. Ortaçağ Avrupası'nda halkın Ortadoğu ve Uzakdoğu hakkındaki coğrafî bilgilerinin kaynağını da uzun süre, Müslüman coğrafyacı ve seyyahların kaleme aldıkları eserlerin Latince'ye yapılan tercümeleri teşkil etmiştir." (Özdemir, DİA, 1995)

Sadece barışta değil savaşta bile insani temel hakları korumada tavizsiz bir sistem kuran bir dini anlayışla beslenen Müslüman düşünürler bir yandan teorik projelerini üretirken öte yandan ahlak ve siyaset başta olmak üzere pratik yaşamın bütün koşullarını belirlenmesinde önemli çalışmalar gerçekleştirmişlerdir. Bunlar arasında Endülüs 'te yetişen İbn Tufeyl, İbn Bacce ve İbn Rüşd'ü ifade edebiliriz.

Endülüs'te filozofların önlemli eserlerini verdiği yıllar, uygun ortamın oluştuğu Muvahhidler dönemine tekabül eder. "Murabıtlar döneminde fikrî hayat, fukahânın müdahalesi sebebiyle sönük kalmıştı. Buna mukabil Muvahhidler, itikadî konularda te'vile yatkın, fıkhî meselelerde ise taklide karşı olduklarından, fikrî hayata doğal olarak bir canlılık kazandırmışlardır. Endülüs'te İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi büyük filozofların bu dönemde yetişmiş olmaları, her halde bir tesadüf değildir. Hükümdar Ebû Yakub Yusuf, İbn Tufeyl'i meclisinde bulundurmayı ihmal etmemiştir. Bilâhare İbn Tufeyl'in aracılığıyla İbn Rüşd'ü de sarayına almıştır. Ebû Yakub da felsefe ile ilgileniyordu. Aristoteles'in tercümelerini okumuş, ancak iyi anlayamamıştı. Bunun üzerine, bu tercümelerin daha anlaşılır halde yapılması gerektiğine işaret etmiştir. Halife'nin bu talebi üzerine, İbn Rüşd, Kütübü'l-Cevâmi adı altında Aristoteles'in felsefeye dair bazı eserlerini Arapçaya tercüme etmiştir." (Harmancı, 2015, s. 547) Görüldüğü gibi, "XII. yüzyıl genel anlamda Endülüs'teki felsefenin en parlak dönemini teşkil eder. Bu yüzyılda yetişen filozoflardan biri olan ve Aristo'nun eserleri üzerine birçok kitap ve risâle kaleme alan İbn Bâcce bir taraftan felsefe ile klasik kelâmı ayırma cihetine giderken diğer taraftan da insanın tek başına sırf kendi kabiliyetlerini geliştirerek "faal akıl"la temasa gelebileceğini göstermeye çalıştı. İbn Tufeyl Esrârü'l-Hikmeti'l-Meşrikıyye adlı eserinde, insanda felsefî ve metafizik düşüncenin doğabilmesi için herhangi bir öğretimin gerekmediği, bu düşüncenin doğuştan mevcut bulunduğu tezini işledi. İslâm dünyasının en büyük filozoflarından biri, Meşşâî okulunun son temsilcisi ve Aristo'nun en ünlü şârihi olarak kabul edilen İbn Rüşd ise Gazzâlî'ye cevap vermek üzere kaleme aldığı Tehâfütü Tehâfüti'l-Felâsife'de kelâma karşı felsefeyi savundu. Faślü'l-Maḳāl ve el-Keşf an Menâhici'l-Edille

adlı eserlerinde de din ile felsefenin gayelerinin aynı, fakat metotlarının farklı olduğunu ileri sürdü." **(**Özdemir, DİA, 1995, s. 222)

İbn Tufeyl, Hayy b. Yekzan:

İbn Tufeyl Endülüs'te Muvahhidiler dönemi felsefecilerinden biridir. İdari vazifelerde bulunması hasebiyle, Endülüs Müslümanlarını iç ve dış nedenlerden kaynaklanan bir takım problemlerin beklediğini tespit ettiğini düşünüyoruz. Onun tek ve en önemli eseri olan "Hayy b. Yekzan"ı da fert ve toplum bazında gözlemlediği sorunlara bir çözüm üretebilme adına kaleme aldığını düşünüyoruz. Kanaatimizce İbn Tufeyl bu eserle birlikte insanın evrendeki konumu, öznelliği, kendini ve onu vareden kudreti anlayabilme kapasitesini metaforik bir dille ortaya koymuştur. Hiçbir baskı ve yönlendirmeyle baskılanmamış insan fıtratının duyu, tecrübe, akıl ve müşahede ile saygı, sevgi, temelinde hakikati nasıl elde edebileceğini ifade etmeye çalışmıştır. Onun bireyi merkeze alan bu eserindeki hem o dönem hem de günümüze değin insanlığın içinde bulunduğu metafizik, epistemolojik, aksiyolojik sorunlara çözüm olabilecek yaklaşımı çeşitli nedenlerden ötürü beklenen ilgiyi görmemiştir. Ancak İbn Tufeyl'in Hayy eserinde ölümsüzleşen bu düşüncelerini, o dönem için en yakınında olduğu Muvahhidi emiriyle hayata geçirme noktasında bir teşebbüste bulunmadığını düşünmüyoruz. Ama zor ve çabuk değişen siyasi şartların, barış ve birlikte yaşam için tarihi fırsatlar sunun projenin uygulanmasını imkanını ortadan kaldırdığını ifade edebiliriz. Endülüs'ün bu eserin ifade ettiği hakikatleri tecrübe imkanına sınırlı bir şekilde katkı vermesinin bir talihsizlik olduğunu belirtmeliyiz. Zira İbn Tufeyl'in tesis etmeye çalıştığı bu hikmet "meşrikî felsefeden salt ilimde yetkinleşmek anlamında nazari bir felsefeyi değil de bu olguya eşlik eden pratik erdemleri, müşahadeyi ve ruhi tecrübeyi kapsamaktadır. Erdemler önce felsefi okumalarla öğrenilir elde edilen bu bilgilerle müşahade yoluyla ruhi yetkinlik elde edilerek manevi tecrübeye ulaşır." (Özalp, 2012, s. 122)

İbn Tufeyl'in insanın tekamülüyle doğru orantılı olarak bu eserinde ele aldığı eğitim aşamalarını evrensel bir anlam zenginliğiyle sunduğu belirtilmelidir. Burada karşılaştığımız eğitim merhalelerine ilişkin tespitlerin bir yandan Endülüs'ün mevcut birikiminden istifade ile kurgulandığını düşünebileceğimiz gibi öte yandan İslam Medeniyetinin o dönemki birikiminden de istifade ile geliştirilmiş olabileceğini gözden uzak tutmamalıyız. Goodman'ın da işaret ettiği gibi, düşünür, kitabının ana temasını, oluşturan önemli başlıkları eğitim felsefesinin de temel konuları olan, "eğitim nedir?", "kişilik gelişmesi nedir?", "İnsan nasıl büyür?", "insan kemale nasıl erebilir?", soruları oluşturmaktaydı. (Goodman, 2014, s. 145)Bu sorunları eserinde yol gösterdiği ölçüde çözümleyebilmiş fert ve toplumların daha uyumlu ve asgari müsamaha ilkeleri içerisinde bir yaşamı tercih edebileceği belirtilmelidir.

İnsanın evrendeki varoluş sürecini şiirsel bir dille ifade eden İbn Tufely'in bu eserdeki en genel hedefi, aralarında yöntem farkı olsa da akıl ile

dinin insanı aynı hakikate götürebileceğini ve hakikat noktasındaki açık uzlaşımlarıdır. Toplumları huzursuz eden eksik din anlayışlarına karşı çözüm sunan bu eserin aynı zamanda birlikte yaşam koşullarını oluşturmaya yönelik bir tecrübeyi de barındırdığını da gözden uzak tutamayız. Bu eserin, daha bir açık hali olan İbn Rüşd'ün Fasl'ına bir anlamda öncülük ettiğini de ayrıca belirtmeliyiz.

İbn Bacce ve "**Tedbîrü'l-Mütevahhid"**

Endülüs İslam düşüncesinin mimarlarından biri de İbn Bacce'dir. O da İbn Tufeyl gibi üstlendiği idari görevler sebebiyle Endülüs'teki ferdi, sosyal ve siyasi yapıyı yakından tanıma fırsatı elde etmiştir. İbn Bacce, "Tedbîrü'l-Mütevahhid" eserinde "bozuk bir toplumda yaşayan erdemli insanın ne yapması" gerektiğine dair projesiyle hem Endülüs'te zor şartlar altında yaşam mücadelesi veren insanlara bir yol haritası belirlemeye çalışırken, hem de benzer şartlara maruz kalan insanlar için bütün dönemlerde kullanabilecekleri bir çıkış yolu sunmaya çalışmıştır. Eserde konu edinilen "nabit/erdemli" insanın mücadelesi ile okuyucuya birlikte yaşam için çeşitli tavsiyelerde bulunmuştur. Eserin her dönem için istifade edilebilecek bir ahlak ve siyaset metni olduğunu ifade edebiliriz.

Köroğlu'nun da naklettiği gibi "bazı bozuk devletlerde İbn Bâcce'nin "nâbit" (ayrık otu) veya "nevâbit" (ayrık otları) olarak isimlendirdiği bazı insanlar ortaya çıkarlar. *Nâbit* ona göre "bozuk bir devlette yaşayan, buna rağmen doğru düşünce sahibi olan şahıs"tır. Kavram, ekili arazide diğerlerinden farklı olarak, kendi başına yetişen ayrık otu anlamındaki *nâbit*ten ilham alınarak geliştirilmiştir… O, bu insanları sufîlerin "garipler" (*gurabâ*) dediği sınıfa benzetir; çünkü onlar kendi vatanlarında da olsalar, akran ve komşularının arasında da olsalar, fikirleri yüzünden yalnız kalmışlardır. Onlar yüce fikirleriyle âdeta yeni vatanlara göç etmişlerdir ve bu yüzden de bu dünyada garip sayılırlar. İbn Bâcce *nevâbit*in doğru görüşleriyle bozuk devletlerdeki kokuşma ve zaaf sebeplerini tespit ettiğini, düşünceleriyle ve hikmet kaynaklı fiilleriyle erdemli ve kâmil devletin oluşması için gayret ettiklerini belirtir." (Köroğlu, 2015)

Başlangıçta vurguladığımız gibi, İbn Bâcce uzun süren aktif siyaset hayatındaki tecrübeleri ve derin hikmeti sayesinde bu devlette düşünce ve siyaset alanında bir yenileşme çabasının mümkün olmadığını fark etmiş, bunun üzerine de *Tedbîrü'l-Mütevahhid* olarak isimlendirdiği teorisini geliştirmiştir. Bu teoriye göre tek tek fertler ideal aklî ve ahlakî yetkinliğe ulaşacaklar, daha sonra bunlar ortak düşünce seviyeleri dolayısıyla tek bir organ gibi davranıp son tahlilde de ilim devleti rüyasını gerçekleştireceklerdir. İbn Bâcce'nin düşünce düzeyinde gerçekleştirmeyi arzuladığı bu rüyayı, İbn Bâcce daha hayattayken Kuzey Afrika'da kurulan Muvahhidler Devleti'nin hakîm hükümdarı Mehdi İbn Tûmert sahiplenip hayata da geçirmiştir. (Köroğlu, 2015)

İbn Bacce sueda, garip, müfred gibi çeşitli isimlerle ele aldığı bozuk toplumdaki yalnız insanla toplumun geleceğini belirleyebilecek bir

mücadeleyi öngörür. Bu mücadelede yalnız insan toplumdaki her türlü rezalet ve bozulmaya karşı kendini adeta bir koruma zırhı içine hapsedip, kendi içine, zihnine bir hicretle yoluna devam ederken, bir yandan da kendi gibi nabitlerle bir iletişim ağı oluşturma gayreti sergilemelidir. İbn Bacce'ye göre nabitler sahip oldukları değerlerle bozuk toplumdan ayrışmışlardır. "Onlar gariptirler, çünkü kendi vatanlarında, akranlarıyla ve komşularıyla beraber olsalar bile, fikirleriyle onlara yabancıdırlar. Bu fikirleriyle kendileri için vatan olacak başka bilgi ve idrak mertebelerine yükselerek zihinsel bir göç gerçekleştirmişlerdir." (İbn Bacce, 1968; Köroğlu, 2015)

İbn Bacce'nin hem Antik Yunan düşüncesinin önemli siyaset ve ahlak teorisyenlerinden Platon hem de İslam düşüncesinin aynı alanlardaki otoriter ismi Farabi örneklerinden hareketle geliştirdiği ahlak ve siyaset düşüncesinin merkezine yerleştirdiği insanın eylemlerini mutluluk temelinde ele alan rasyonalist yaklaşımının, (Aydınlı, 1997) bu düşünürlerin mirası üzerinden yeniden hayat bulduğu Endülüs'te projelendirmesi önemli bir husustur. İbn Bacce'nin fikir dünyasında buluşan Doğu ile Batı, Antik dönemle İslam Düşüncesi birlikte yaşamın temel ilkelerini barındırması bakımından bu kültürel çevreler arasında bir köprü vazifesi görmek üzere tasarlandığı söylenebilir..

Bu noktada İbn Bâcce'nin önerdiği i'tizalin zihnî ve temmülî bir i'tizal olarak anlaşılması gerektiğine işaret etmek gerekmektedir. Yoksa sufîlerin yaptığı gibi uzlet aracılığıyla hayal gücünün arttırılarak mutlak hakikatlere ulaşılabileceği fikrini İbn Bâcce kesinlikle reddetmektedir. İbn Bâcce yüce gayeye ulaşmak için en önemli unsurun aklî faaliyet olduğunu vurgulamakla birlikte, bedensel ve ahlâkî faziletleri kazanmanın da soyut aklî faaliyet için gerekli olan maddî ve ruhî şartları hazırlaması gerektiğini belirtir. İnsan sırasıyla bedensel, ruhsal ve zihinsel fiilleri yaparak bozuk devletteki ferdî akıl mertebesinden küllî akıl mertebesine yükselir ve belki de bu küllî akıl sayesinde yetişen faziletli insanların sayıları arttıkça bunların varlığı erdemli devletin zuhuruna önayak olurlar. (Köroğlu, 2015) İbn Bacce'nin burada en zor şartlar altında dahi kendinin farkında olan faziletli insanın erdemli bir toplum oluşturma yolunda önerdiği mücadele dikkate şayandır. Umutsuzluğu, yenilgiyi ve korkuyu ortadan kaldıran bu yaklaşımın Endülüs için oluşturduğu imkanın fark edilememiş olmasının neye mal olduğu görülmektedir.

İbn Bâcce'nin son derece gerçekçi bir tavırla bir taraftan filozofun bozuk toplumlumda aktif siyaset aracılığıyla toplumu doğrudan dönüştürmeye çalışmasının tehlikelerini tespit ederken, daha dolaylı fakat son tahlilde daha garantili bir metotla önce fıtratlarında fazilet ve bilgiye istidat bulunan insanların *Tedbîrü'l-mütevahhid* adını verdiği mütekâmil bir zihnî ve ahlâkî terbiye programı sonucunda ulaştıkları keyfiyet yanında toplumda belli bir kemmiyyete de ulaşmalarıyla birlikte toplumun daha sağlıklı bir şekilde dönüştürülebileceğini, diğer taraftan da bu derece yüksek zihnî ve ahlâkî faziletlerle donanmış insanların, mutlu olmak için erdemli devletin

kurulmasını beklemeksizin kendi zâtî mutluluklarını gerçekleştirmelerine fırsat verilmesi gerektiğinin altını çizmiştir." (Köroğlu, 2015)

İbn Rüşd ve "Faslu'l Makal"

İslam Medeniyeti ve insanlığa katkısı bakımından Endülüs'ün ortaya çıkardığı en önemli isimlerden biri de İbn Rüşd'tür. İbn Rüşd'ün din-felsefe arasında oluşturulan ihtilaflardan hareketle ortaya çıkan huzursuzlukları giderebilme adına yazmış olduğu **Faslu'l Makal fîmâ Beyne'ş, Şeriati ve'l-Hikmeti mine'l-İttisal** eseri sadece Müslümanlar için değil başta Endülüs halkları olmak üzere bütün milletleri ilgilendiren akıl-din arasında bir uzlaşı manifestosu niteliğindedir. İbn Rüşd'ün öncelikle içinde yaşadığı toplumun bu konudaki reel sorunları başta olmak üzere, inanç gruplarından farklı düşüncedeki insanlar arasında asgari düzeyde bir ittifaka yönelik proojelendirdiği bu eser büyük önem arz etmektedir.

İbn Rüşd'ün felsefe ve dinin aynı hakikati insana takdim ettiğine dair fikirlerini paylaştığı bu eseri, özellikle Gazali'nin "Tehafüt"ünden sonra Müslüman toplumlarda ortaya çıkan felsefe karşıtlığını akli düzeyde sonlandırmaya yönelik bir hamle olarak algılanabilir. Başta Endülüs olmak üzere bütün dünyada akıl ve dinin çatıştırılmasından neş'et eden huzursuzlukların giderilebilmesi için de önemli bir katkı sunar. İbn Rüşd, hem dinin hem de felsefenin; evreni kavramaya, evrende mevcut varlıkların işletim sistemlerini belirleyip, bunları yaratan bir Tanrı'ya ulaşmaya insanı davet ettiklerini ifade eder. Her iki alan da yöntemsel farklılıklarına rağmen birbiriyle doğal bir uyum içinde insanı aynı hedefe götürmektedir. (İbn Rüşd,(2012) s. 120) Özellikle dinlerin literal okunuşuna tutkuyla bağlı müntesiplerince akla hiçbir yetki vermeyen dogmatik ve fanatik yaklaşımların, fert ve toplum hayatında ortaya çıkardığı tahribata dikkat çeken düşünür bunu çözümüne yetkili olduğu konularda akla alan açarak işaret eder. (İbn Rüşd,(2012)İbn Rüşd'ün birlikte yaşam koşullarını en fazla tehdit eden bir ayrışma noktası olarak belirlediği dinsel taassubun ortadan kaldırılması noktasındaki önerilerinin tarihsel süreçte çok da dikkate alınmadığını ifade etmeliyiz. Sonuçta birlikte yaşam imkanını ortadan kaldıran dinsel bağnazlığın her şeyi yutarak, Endülüs'te ulaştığı fecaat hepimizin malumudur.

Kendinden önceki İslam filozoflarının yolunu izleyerek insanlığın hakikati elde etmesine katkı sunan mütefekkirlerin hakkını teslim eden İbn Rüşd, aksi durumda tek bir insanın bir bilim dalının bütün yönlerinin kendiliğinden öğrenmesinin zor ve imkansızlığına işaret etmiştir. Dolayısıyla da insanların kendilerinden önceki düşünürlerin birikiminden dini inançlarını bir mani görmeden istifade etmeleri gereğine dikkat çekmiştir. Bu durumu Bedevi İbn Rüşt'ten şöyle nakleder: "İnsanların öncekilerin birikiminden istifade etmesi gerekir. Öncekilerin bizimle aynı dinden olması şart değildir. Çünkü mantıkta sağlık, dindaş olmaya değil akla bağlıdır. Bu nedenle mantık ilminde kitap yazmış ve bu ilmin kurallarını koymuş kimselerden –Müslüman oluşlarına bakmaksızın- yararlanmamız

gerekir. Çünkü şeriatın bizleri teşvik ettiği araştırma ve düşünme eylemlerini, söz konusu kaynaklardan yararlanmak suretiyle daha mükemmel biçimde yapmamız mümkün olacaktır. Maksat, mevcudat üzerinde düşünerek onları vareden'e ulaşmak ise, bunu en iyi araçlarla yapmak elzemdir.

İbn Rüşd bütün bunlardan hareketle Müslüman olsun olmasın geçmişlerin ulaştıkları noktada aklî mantığı bilmenin lüzumunu kanıtlamaya çalışmıştır. (İbn Rüşd,(2012); Bedevî, (2002) s. 227-228) İbn Rüşd'ün bu tavrının birlikte yaşamın gereğine ne derece işaret ettiği açıktır. Endülüs Müslümanlarının bir birleriyle dahi çok çetin mücadele içinde olduğu bir dönemde uzlaşıyı hakikat üzerinde temellendirmeye yönelik bir vurgunun toplumda birliğin sağlanmasında oluşturacağı müspet katkıya dikkat çekmek istiyoruz.

Her ne kadar İbn Rüşd Faslu'l-Makâl'de İslam toplumunda oluşan felsefe aleyhtarlığınım temelsizliğini ortaya koymuş ve din ile felsefenin doğal uyumun dikkat çekerek toplumsal barışa hizmet etmiş olsa da bu eserin aynı imkanı hem Hristiyan hem de Yahudi cemaatlerine de sunduğunu göz ardı etmemeliyiz. Batıda Endülüs merkezli bir etkileşim sonucu ortaya çıkan Batı İbn Rüşdcülüğünün akıl-din ilişkisine yönelik benzer bir tesiri Avrupa'da uyandırdığını ifade edebiliriz. (İbn Rüşd,(2012); Bedevî, 2002) s. 35-36)

Sonuç olarak, burada ele aldığımız üç düşünür, Endülüs zihin dünyasının birbirini tamamlayan üç farklı yansımasını teşkil etmektedirler. İbn Tufeyl ferdi yaşamda hakikate erişimi, İbn Bacce sosyal hayatın olumsuzluklarıyla nasıl başa çıkılabileceğini, İbn Rüşd ise dini alanla ile insanın nasıl uzlaşabileceğini konu edinmiştir. Ferdi, toplumsal ve dini hayatı bütün yönleriyle kuşatarak bu üç alana ait ortaya çıkan huzursuzlukları, çelişkileri izale etmeye dönük bu projelerin zamanın Endülüs'ünde tecrübe edilenden yola çıkılarak oluşturulduğunda şüphe yoktur. Böyle olmasına rağmen bu yaklaşımların bugün için dahi insanlığa sahip oldukları inanç farklı olsa da müsamahakar bir yaşam davetinde bulunduğunu ifade etmeliyiz. İnsanlığın kişisel, sosyal ve sahte dinler adına üretilen terörizmin her türlüsüyle karşı karşıya olduğu çağımızda, bu üç alandan kaynaklı sorunlara uzlaşı temelinde çözümler üreten Endülüslü düşünürlerin yaklaşımlarının güncellenmesinin gereğine işaret etmek istiyoruz. Butterworth'ın da belirttiği gibi, İbn Tufeyl'in, Hayy karakteri ile kendi yalnızlığında keşfettiği hakikate erişim imkanını bir ileri aşamaya taşıyan İbn Bacce, aynı hakikatlerin toplum hayatı içinde mücadelesini vermiş, (Butterworth, , (1999), s. 193) İbn Rüşd de bu hakikate erişimin dini hayattaki yerini belirlemiştir. Dün insanlık için ışık olan bu düşünürlerin ortaya koyduğu mefkureler aynı ilkelerden hareketle bugünde insanlık için yeni fırsatlar sunma imkanına sahiptirler. Bugünün ihtiyaç duyulan Garaudy'nin de belirttiği gerçek Rönesans'ı için Endülüs kaynaklı bir imkanın bulunduğunu düşünüyoruz. Herkese teşekkür ediyorum.

Bibliografya:

Aydın, Cemal, (2014) "Garaudy'nin Gözüyle Endülüs, Derin Tarih (İçinde), İstanbul.

Aydınlı, Yaşar, (1997), İbn Bacce'nin İnsan Görüşü, İstanbul.

Bayrakdar, Mehmet (1997), İslam Felsefesine Giriş, TDVY, Ankara.

Bedevi Abdurrahman, (2002), Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü, çev. Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul.

Bekir Karlığa,(1985) "İbn Rüşd, Hayatı Eserleri ve Din-Felsefe İlişkis*i*" (İbn Rüşd, *Faslü'l-Makal* içinde*)*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul.

Butterworth, Charles, (1999) İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul.

Candido Angel Ganzalez Palencia, (2014), İslam Medeniyetinin Batı'da Yükselen Yıldızı, Derin Tarih (içinde).

Charles E. Butterworth, Blake Andree Kessel, (2001) İslam Felsefesinin Avrupa'ya Girişi, Çev. Ömer Mahir Alper, Ayışığı Kitapları, İstanbul.

Curtis, Michael, (2015), Şarkiyatcılık ve İslam, Trç. Mehtap Çakır, Matbu, İstanbul.

E. Goodman, (2014) "Eğitim Felsefesi", İbn Tufeyl-İbn Sina Hayy İbn Yekzan (içinde), İnsan Yayınları, İstanbul, s. 145

el-Ehvani, Ahmed Fuad, (1996)"İbn Rüşd*",(İslam Düşüncesi Tarihi* içinde), Editör: M. M. Şerif, Çev: İlhan Kutluer, İnsan Yay., İst.

Harmancı, Mehmet, (2015), İBN TUFEYL, Doğu Batı (içinde)" İnsan Yay. İstanbul.

http://farsca.blogcu.com/endulus-islam-medeniyeti-ve-hiristiyan-dunyaya-etkisi/3180482

http://www.endulus.net/enduluskultur/batiyaetkileri.12.05.2017.

İbn Bacce, (1968), Tedbîrü'l-mütevahhid, Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye içinde, nşr. Mâcit Fahri, Beyrut: Dâru'n-nehâr, , s. 37-96.

İbn Rüşd, (2012), Felsefe-Din İlişkileri, Haz. Süleymen Uludağ, Dergah, İstanbul.

Karaman, Hüseyin, (2010), İslam Felsefesi Tarihi, STS, Rize.

Köroğlu, Burhan, (2015)"İbn Bacce Doğu-Batı-İçinde, İnsan Yayınları, İstanbul.

Lea, Henry Charles, (2011), İspanya Müslümanları Hristiyanlaştırılmaları ve Sürülmeleri, Ter. Abdullah Davudoğlu,. İnkılab, İstanbul

Özalp, Hasan, "Endülüs'te Akli Düşünce, İslam Felsefesi Tarihi 2 (içinde), Grafiker, Ankara 2012.

Özdemir, Mehmet, **(**1995), DİA, İstanbul.

Özdemir, Mehmet, (1994) Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih), Ankara.

Özdemir, Mehmet, (1997) Endülüs Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi, Ankara.

Sallabi, Ali Muhammed, (2006), Abbasiler Döneminde Murabıtlar Devleti, Tercüme: Ayhan Ak, Ravza Yay. İstanbul.

Sırma, İhsan Süreyya, (2013), Ah Endülüs, Beyan Yayınları, İstanbul.

Şeyban, Lütfi, (2015) "Fetihten Reconquista'ya Endülüs'ün Serencamı" Derin Tarih (içinde), İstanbul

Şulul, Cevher, (2009) ,İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi, İnsan Yayınları, İstanbul.

KÜRESEL SOSYAL SORUMLULUK VE BİRLİKTE YAŞAM

Yrd. Doç. Dr. Kübra KÜÇÜKŞEN

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü

kubrakucuksen@konya.edu.tr

Yrd. Doç. Dr. Hatice BUDAK

Karatay Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü

GLOBAL SOCİAL RESPONSİBİLİTY AND LİVİNG TOGETHER

Introduction: *The problems that are threaten the future of humanity in the century we live in not only concerns the society lived in but also all humankind in global sense. For this reason, individuals are to interest in both their own social problems but also the problems experienced in entire world. And this requires having a global sense of responsibility exceeding individual responsibility and social responsibility.*

Objective: *Determination of global social responsibility levels of high school students is targeted in this study.*

Method: *The study is a descriptive research conducted by using relational screening model. Questionnaire was conducted to 410 students from five high schools in different fields located in Konya central districts. Sampling was selected with simple random method. Questionnaire form consists of questions related to socio-demographic attributes of students and validity and reliability study prepared by Başer and Kılıç and Global Social Responsibility Scale prepared by same authors. Global Social Responsibility Scale consists of four sub-dimensions as action-directed responsibility, ecological responsibility, altruist responsibility and national responsibility. Data are analyzed by being transmitted to SPSS package program.*

Findings: *According to research data acquired from 410 students in total comprising of 226 male and 184 female in five high schools with different fields, global responsibility scale general average points students is = 3,39. The point averages they obtained from sib-dimensions are as follows: action-directed responsibility is 3,51; ecological responsibility is 3,35; altruist responsibility is =3,19; national responsibility is 3,42. There is not any statistically meaningful difference among students in terms of gender variable.*

Discussion and Conclusion: *Human beings are the only living creatures having sense of responsibility. Global social responsibility is a virtue necessary for overcoming social problems faced in all countries from local to global. Education is one of the basic socialization processes in which sense of responsibility and value are gained. To overcome such problems as racism, terrorism, exclusion and alienation experienced globally and to build a world livable together are only possible with individuals having sense of responsibility against all humanity not only to the society they live in and themselves and taking action-directed responsibility. Values and social responsibility with its global dimensions shall be raised in all individuals in all institutions starting from family.*

Key words: *global responsibility, global problems, living together, values*

1.Giriş

Yaşadığımız yüzyılda insanlığın geleceğini tehdit eden sorunlar sadece içinde yaşanılan toplumu değil, küresel anlamda tüm insanlığı ilgilendirmektedir. Bu nedenle bireyler sadece kendi toplumsal sorunları ile değil tüm dünyada yaşanan sorunlarla ilgilenmek durumundadır. Bu da bireysel sorumluluk ve sosyal sorumluluğu aşan, küresel bir sorumluluk bilincine sahip olmayı gerektirmektedir.

Kişinin kendisine, ailesine ve içinde yaşadığı topluma karşı yerine getirmesi gereken sorumlulukları vardır. Sosyal sorumluluk, toplumun huzur içerisinde varlığını sürdürebilmesi, mevcut düzen ve huzurun bozulmaması için üstlenilmesi gereken sorumluluklar bütünüdür (Öztürk, 2003). Kişinin toplumla yaşadığı etkileşim ve iletişim içerisindeki davranışları değerlerin ve ahlâkın konusunu oluşturmaktadır. Dolayısıyla sosyal bir varlık olarak insanın davranışlarının çevresindekileri etkilemeye başladığı noktada sosyal sorumluluk başlamaktadır(Torlak, 2001). Sosyal sorumluluğun gelişmesinde sosyal, çevresel ve psikolojik *faktörlerin etkili olduğu bilinmektedir. Trainer (2005) a göre; olumsuz durumları görebilme, olumsuzluktan etkilenen insanlarla empati kurabilme ve eyleme geçme konusunda istek duyma gibi etkenler sosyal sorumluluk yüklenmeyi etkileyen psikolojik faktörlerdir. Sorumluluğun gelişebilmesi için insanın sorumluluk alabileceği bir ortamda yetişmesi gerekmektedir. Kişiye sosyalizasyon sürecinde kendisi için seçim yapma ve yaptığı seçimin sonuçlarından sorumlu olma, verdiği kararların sonuçlarına katlanma fırsatı verilmemişse sorumluluk duygusu gelişememektedir (Yontar, 2007).

Günümüzde küresel, bölgesel ve ulusal düzeyde gelir dağılımında adaletsizlik ve eşitsizliklerin yaşanması, yoksulluğun küreselleşmesi, etnik ve dini ayrımcılığın artması, küresel iklim dengesinin bozulması, global

düzeyde uyuşturucu trafiği, AİDS, obezite, kanser gibi sağlık problemleri, her türlü fundamentalist hareketlerin sayısındaki artış, çocuk işgücü sayısının artması (Zencirkıran, 2013: 426) gibi sorunlar tüm insanlığı ilgilendirmektedir. Özellikle iletişim teknolojilerinde yaşanan gelişme sayesinde dünyanın herhangi bir yerinde yaşanan huzursuzluk ve olumsuzluğun etkisi tüm dünyada anında hissedilmektedir. Sosyal ekonomik siyasal ve kültürel anlamda ülkelerin ve toplumların dünya ile bütünleşmesi anlamına gelen küreselleşme, tüm toplumların kaderinin birbirine bağlı olduğu tezi üzerine kuruludur. Küreselleşme süreciyle birlikte tüm dünyada yaşanan sosyal sorunların önemli bir nedeni toplumların temel değerler hiyerarşisinde meydana gelen değişim ve dönüşümdür. Modernleşme sürecinde, bireyselleşmenin önem kazanmasıyla egoizm, başarı gibi bireysel değerler daha ön plana çıkmış, diğergâmlık, yardım etme, sorumluluk gibi temel değerler ikincil değerler olarak algılanmaya başlanmıştır. R. Sennet'in (2013: 165) de belirttiği gibi, *insanları birbirleri için kaygılanmaz hale getiren bir sistemin meşruiyetini uzun zaman koruyamayacağı* gerçeğinden hareketle, Birleşmiş Milletler 1000 yıl Kalkınma Hedefleri çerçevesinde 2000 yılında Küresel İlkeler Sözleşmesi imzalanmıştır. Küresel Sorumluluk Anlaşması, insan hakları, iş gücü, çevre ve ahlaka aykırılık konularını kapsayan on ana kuraldan oluşmaktadır. (http://www.un.org.tr/includes/files/18.pdf). Bu sözleşme küreselleşmenin sonucu olarak gelişen sorunlar karşısında ortak bir platform yaratmayı ve sorumlu vatandaşlık kavramını yaygınlaştırmayı hedeflemektedir. "Küresel vatandaş" olarak tanımlanan küresel sorumluluk sahibi insan "yerelden küresele, çevresel, ekonomik, politik, sosyal, kültürel olarak yaşanan sorunların, kendi rolünün ve sorumluluklarının farkındadır. Dünyayı daha adil ve sürdürülebilir bir yer yapmak için her türlü eyleme hazırdır ve eylemlerinin sorumluluğunu alır" (Oxfam, 2006). Bu sorumluluk bilincinin ve değerlerin bireylere aktarılmasında aileden sonra önemli işlevlere sahip kurumların başında eğitim kurumu gelmektedir. Eğitimin temel amaçlarından biri toplumsal sorunlar karşısında duyarlı, bilinçli "sorumluluk sahibi" bireyler yetiştirmektir. Öğrencilerin yerel, bölgesel ve küresel bazda sorumluluk sahibi bilinçli vatandaşlar olarak yetişmesi eğitim politikalarının başlıca hedeflerindendir. Bu bağlamda ülkemizde değerler eğitimi konusunda "sorumluluk", temel bir değer olarak ilköğretimden itibaren eğitim müfredatında yer almaktadır. Bölgesel ve küresel düzeyde yaşanan iç ve dış göçlerin yarattığı olumsuzluklar, çevre kirliliği, silahlı çatışmalar, insan hakları ihlâlleri gibi yaşamı tehdit eden her türlü sorunun üstesinden gelebilme, sosyal değerleri içselleştirmiş, küresel düzeyde sorumluluk üstlenebilen insanlar sayesinde mümkündür (Başer, Kılınç, 2015: 77). Eğitilmiş fertlerin sahip olduğu bilgi, değer, tutum ve davranışlarını küresel değerlerle bütünleştirebileceği beklenmektedir (Tezcan, 2002).

Amaç ve Önem: Bu çalışmanın amacı; Konya il merkezinde eğitim gören Lise öğrencilerinin, sosyal değer yönelimleri ile küresel sorumluluk

düzeylerinin belirlenmesidir. Küreselleşen dünyamızda eğitimden sağlığa her alanda sorun yaşanmakta, geçmişte yerel gibi gözüken sorunlar tüm dünyayı etkilemektedir. Günümüzde küresel sorunların üstesinden gelebilmek bireysel, yerel sosyal sorumluluktan öte, küresel bir sosyal sorumluluk bilincini gerektirmektedir. Sorumluluk bilincinin verildiği kurumların başında aileden sonra eğitim kurumu gelmektedir. Bu nedenle eğitimin üçüncü aşaması olan Lise öğrencilerinin sosyal değer yönelimleri ve küresel sorumluluk düzeylerinin belirlenmesinin, toplumsal yapının geleceği ile ilgili önemli veriler sunacağı düşünülmektedir.

2. Yöntem

2.1.Araştırma Modeli: Araştırma betimsel bir araştırma olup, ilişkisel tarama modeli kullanılarak çalışılmıştır.

2.2.Örneklem: Konya ili merkez ilçelerinde eğitim gören Lise öğrencileridir. Basit tesadüfi örneklem tekniğiyle seçilen ve anket sorularını cevaplamayı kabul eden toplam 410 öğrenci çalışmaya dahil edilmiştir. Örneklem büyüklüğü %95 güven düzeyinde, %0,05 lik hata payı dikkate alınarak $N_{s=}(1.96)^2 \times (1/2).(1/2) / (0.05)^2 = 384$ (Sencer, 1989)olarak hesaplanmış, 410 öğrenciye anket uygulanmıştır.

2.3.Veri Toplama Aracı: Öğrencilerin sosyo-demografik özelliklerini tanımlayan kişisel bilgi formu, ve Küresel Sosyal Sorumluluk Ölçeği Kullanılmıştır.

2.3.1.Kişisel Bilgi Formu: Öğrencilerin sosyo-demografik özellikleri ile ilgili sorulardan oluşmaktadır.

2.3.3.Küresel Sosyal Sorumluluk Ölçeği: Başer ve Kılınç (2015) tarafından hazırlanan ve geçerlik-güvenirlik çalışması yapılan ölçek, Likert tipi 30 ifadeden oluşmaktadır. Ölçeğe verilen cevaplar 1 ile 5 arasında puanlanmaktadır. Ölçeğin eyleme dönük sorumluluk, ekolojik sorumluluk, özgeci sorumluluk, ulusal sorumluluk olmak üzere dört alt boyutu vardır. Ölçekte 3, 7, 11, 17, 18, 20 ve 21. Maddeler olumsuz olduğu için ters puanlanmaktadır.

2.4.Verilerin Uygulanması ve Analizi: Veriler araştırmacılar tarafından yüzyüze görüşülerek, Nisan-Haziran 2016 tarihlerinde toplanmış, elde edilen veriler SPSS paket programı ile analiz edilmiştir. İlk olarak Kolmogorov-Smirnov testi ile verilerin normal dağılıp dağılmadığına bakılmıştır. Frekans analizinin yanı sıra farklı iki grubu karşılaştırmada Mann-Whitney U Testi, ikiden fazla grubu karşılaştırmada Kruskal Wallis testleri kullanılmıştır. Sonuçlar %95'lik güven aralığında, $p<0.05$ anlamlılık düzeyinde değerlendirilmiştir. Bu çalışmada küresel sosyal sorumluluk ölçeğinin Cronbach's Alpha değeri ,766 dır. Cronbach's Alpha değerinin 0.70 ve üstü olduğu durumlarda ölçeğin güvenilir olduğu kabul edilmektedir (Durmuş, Yurtkoru, Çinko 2016:89).

3.Bulgular

Bu bölümde toplanan verilerin istatistiksel analizleri ile elde edilen bulgular yer almaktadır.

Tablo 1. Örneklemin Demografik Özelliklerinin Frekans Dağılımı

Demografik Özellikler	N (sayı)	% (yüzde)
Cinsiyet		
Kadın	184	44,9
Erkek	226	55,1
Toplam	410	100,0
Yaş		
Kardeş sayısı		
Kardeşi yok	17	4,1
2 kardeşim var	159	38,8
1 kardeşim var	142	34,6
3 ve daha çok kardeşim var	92	22,4
Yaşamın büyük çoğunluğunun Geçirildiği Yer		
Büyükşehir	209	51,0
Şehir	122	29,8
İlçe	59	14,4
Kasaba	7	1,7
Köy	13	3,2
Ailenin Ekonomik Durumu		
Düşük	17	3,9
Orta	367	89,5
Yüksek	26	6,6
Annenin Öğrenim Durumu	N	%
Okur-Yazar değil	10	2,5
İlkokul	177	43,2
Ortaokul	77	18,8
Lise	74	18,0
Üniversite	66	16,1
Master/Doktora	6	1,5
Babanın Öğrenim Durumu		
Okur-Yazar değil	5	1,2
İlkokul	98	23,9
Ortaokul	59	14,4
Lise	96	23,4
Üniversite	143	34,9
Master/Doktora	9	2,2

Yukardaki tabloda görüldüğü gibi araştırmanın örneklemin %44,9 u kadın, %55,1' i erkek öğrencidir. Yaşları; %45,1' i 18 yaş ve üzerinde, %49,8' i 18, %5'i 16 dır. Örneklemin %89,5' i ekonomik durumunu "orta" %6,6'sı yüksek, %3,9'u "düşük" olarak belirtmişlerdir. Öğrencilerden 38,8'i iki kardeş sahibi, 34,6'i bir kardeş sahibi, 22,4 'ü üç'ten fazla kardeşe sahiptir. Öğrencilerin %4,1'i hiç kardeşi olmadığını belirtmiştir.

Yaşamın büyük çoğunluğunun geçirildiği yer %79,8 oranında şehir ve büyükşehirdir. Araştırmada örneklemin %43,2 sinin annesi ilkokul, %16,1 i üniversite mezunudur. Ortaokul ve lise mezunları oranı %18 le hemen hemen birbirine eşit oranlardadır. Babalarının eğitim durumu eğitimin her kademesinde annelere göre daha yüksektir. Babaları üniversite mezunu olanların oranı %34,9 iken annelerde bu oran %16,1 dir. Ülkemizde kadın eğitim düzeyi erkeklere oranla daha düşüktür.

Tablo 2. Öğrencilerin Küresel Sosyal Sorumluluk Ölçeğinden Aldıkları Puanların Dağılımı

	N	Ortalama	Standart Sapma	Minimum	Maximum
Küresel Sosyal Sorumluluk Genel Ortalama	410	3,3948	,40094	1,70	4,60
Eylem_Sor_Ort	410	3,5124	,70336	1,00	5,00
Ekolojik_Sor_Ort	410	3,3502	,44848	1,80	5,00
Özgeci_Sor_Ort	410	3,1969	,44014	1,00	4,71
Ulusal_Sor_Ort	410	3,4280	,57455	1,67	5,00

Tablo 4'e göre öğrencilerin Küresel sosyal sorumluluk düzeyi genel ortalamadan aldıkları puan ($\bar{X}$=3,3948) dir. Örneklemin alt boyutlarda en yüksek puan ortalaması eyleme yönelik sorumluluktan ($\bar{X}$=3,5124), en düşük ise özgeci sorumluluk ($\bar{X}$=3,1969) alt boyutlarından aldıkları görülmektedir. Sosyal sorumluluk bireylerin toplumda yaşanan sorunlar karşısında duyarlılık bilincinde olmaları durumudur. Bu duyarlığın pasif düzeyde kalması sorunu çözmeye katkı sağlamamaktadır. Öğrencilerin bu duyarlık ve bilinç düzeyinde oldukları görülmektedir. Ancak "Özgecilik" alt boyutu ortalama puanının en düşük olması dikkat çekicidir. Halbuki kültürümüzde diğergâmlık, fedakârlık en üst değerlerdendir. Bu sonuç sosyo-ekonomik değişim ve dönüşüm geçiren toplumumuzda modern değerlerden "bireysellik" değerinin yeni nesil tarafından içselleştirildiğini düşündürmektedir.

Tablo 3. Cinsiyete Göre Küresel Sosyal Sorumluluk Alt Boyutları Puan Ortalamaları

	Cinsiyet	N	Sıra Ort.	Sıra Top.	SS	Z	P
Eyleme Yönelik Sorumluluk	Kadın	184	221,58	40770,50	,70336	-2,482	,013
	Erkek	226	192,41	43484,50			
Ekolojik Sorumluluk	Kadın	184	204,88	37698,00	,44848	-,097	,923
	Erkek	226	206,00	46557,00			
Özgeci sorumluluk	Kadın	184	185,36	34106,00	,44014	-3,131	,002
	Erkek	226	221,90	50149,00			

Ulusal Sorumluluk	Kadın	184	179,65	33055,00	,57455	4,003	,000
	Erkek	226	226,55	51200,00			

Mann Whitney U testi sonucuna göre Küresel Sosyal Sorumluluk ölçeğinin eyleme dönük, ekolojik, özgeci sorumluluk boyutlarında kadın ve erkek öğrenciler arasında anlamlı bir fark gözlenmezken ulusal sorumluluk boyutunda anlamlı bir fark vardır. Erkek öğrencilerin ulusal sorumluluk düzeyi kadın öğrencilere göre daha yüksektir. (Z=16035,00, p=0,000). Bu sonuçta erkek öğrencilerin potansiyel asker adayı olarak kahramanlık, cesaret, vb. değerlerle yetiştirilmeleri etkili olabilir.

4.Tartışma ve Sonuç

Bu araştırma, eğitimin üçüncü basamağı olan Liselerde öğrencilerin küresel sosyal sorumluluk düzeylerinin belirlenmesi amacıyla yapılmıştır. Bu amaca binaen beş farklı liseden 410 öğrenciyle anket çalışması gerçekleştirilmiştir.

Araştırmada katılımcıların küresel sosyal sorumluluk ölçeğinden aldıkları ortalama puan ($\bar{X}$ =3,3948)dir. Bu sonuç öğrencilerin küresel sosyal sorumluluk düzeylerinin beklenilen/olması gereken düzeyde olduğunu göstermektedir. Cinsiyet değişkeni açısından eyleme yönelik sorumluluk, ekolojik sorumluluk, özgeci sorumluluk alt boyutlarında kadın ve erkek öğrenciler arasında herhangi bir farklılaşma gözlenmezken, ulusal sorumluluk alt boyutunda erkek öğrencilerin sorumluluk düzeyinin daha yüksek olduğu görülmektedir. Başer'in (2015) sosyal bilgiler öğretmen adaylarıyla yaptığı çalışmada tüm boyutlarda cinsiyet değişkeni açısından anlamlı bir farklılık gözlenmemiştir. Ancak Ercan (2009) ın çalışmasında cinsiyetin sorumluluk üzerinde belirleyici etkisi olduğu, kadınların lehine farklılaşmalar olduğu tespit edilmiştir. Gençlik ve değerler üzerine yapılan bir çalışmada da "sorumluluğu her zaman bir başkasının almasını tercih ederim" ifadesine katılıyorum cevabını verenlerin oranı erkek öğrencilerde kadın öğrencilere göre daha yüksektir (Toprak, 2015: 312).

Belirli aralıklarla yapılan değer araştırmaları toplumsal dönüşümün ve sosyo-kültürel değişimin düzeyini göstermesi bakımından önemli veriler sunmaktadır. Çeşitli meslek gruplarının yanı sıra orta öğretimden Üniversiteye eğitimin her kademesinde öğrenim gören öğrencilerin sosyal değer algılarının ve küresel sorumluluk düzeylerinin belirlenmesi, değişimin yönünün belirlenerek, toplumun ortak hedefler doğrultusunda yeniden bütünleşebilmesi ve sosyal yapının güçlenmesi açısından önemli veriler sunmaktadır. Bireysel sorumluluğunu yerine getiremeyen bir ferdin ulusal sorumluluklarını ve tüm evrene karşı sorumluluklarını yerine getirmesi mümkün olmamaktadır. Güngör (2000) ün de belirttiği gibi değerler hayatın diğer alanlarında da bireyin tutum ve davranışlarında yansımaları olan bir alandır.

Yaşadığımız yüzyılda tüm toplumlar siyasi, sosyal, ekonomik, sağlık, ekolojik ve insan hakları ihlalleri başta olmak üzere iç içe geçmiş bir çok sorunla karşı karşıyadır. Bu sorunlar sadece bölgesel ve yerel düzeyde içinde yaşanılan toplumları değil, tüm insanlığı ilgilendirmektedir. Gelecek nesillere sürdürülebilir bir yaşam bırakmak, sosyal değerleri içselleştirmiş, çevre kirliliğinden yoksulluğa, insan hakları ihlâlinden sağlık sorunlarına kadar her alanda empati yapabilen, evrensel düzeyde sorumluluk üstlenen ve eylemde bulunabilen fertler sayesinde mümkün olacaktır. Bu da küresel bir topluluğa dahil olmanın getirdiği sorumluluktan ibarettir..

Kaynakça

BAŞER, E. Harun, KILINÇ, Emin (2015). "Küresel Sosyal Sorumluluk Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Sakarya University Journal of Education*. S. *5*(3), s. 75-89.

BAŞER, E. Harun (2015). *Sosyal bilgiler öğretmen adaylarının küresel sorumluluk düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

DURMUŞ, Beril, ÇİNKO, Murat, YURTKORU, E.Serra (2016). *Sosyal bilimlerde SPSS le veri analizi*, 6. Baskı. İstanbul: Beta Yayınevi.

ERCAN, Başak (2009). *Ortaöğretim Öğretmenlerinin Sosyal Sorumluluk Anlayış ve Uygulamaları: Antalya Örneği*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

GÜNGÖR, Erol (2000). *Değerler Psikolojisi***,** 3. Basım. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Oxfam, (2006). What is global citizenship?, http://www.oxfam.org.uk/education/globalcitizenship/what-is-global-citizenship .Erişim Tarihi: 10.06.2017

ÖZTÜRK, Mehmet (2003). *Fonksiyonları Açısından İşletme ve Yönetim*, İstanbul: Papatya Yayıncılık.

SENCER, Muzaffer. (1989). *Toplum Bilimlerinde Yöntem,* 3. Baskı, İstanbul: Beta Yayınevi

SENNET, Richard (2013) *Karakter Aşınması*, 7. Baskı. (Çev. Barış Yıldırım) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

TEZCAN, Mahmut (2002). *Postmodern ve Küresel Toplumda Eğitim,* Ankara*:* Anı Yayınları

TORLAK, Ömer (2001). *Pazarlama ahlakı: Sosyal Sorumluluklar Ekseninde Pazarlama Kararları ve Tüketici Davranışlarının Analizi*, İstanbul: Beta Yayınevi.

TRAİNER, Ted (2005). Social Responsibility: The Most İmportant, and Neglected Problem of all*? International Journal of Social Economics*, S.32 C.8, ss.682- 703.

YONTAR, Alper (2007). *Sorumluluk Eğitiminde Ceza Uygulamalarına İlişkin İlköğretim 5. Sınıf Öğretmen ve Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ZENCİRKIRAN, Memet (2013). Küreselleşme, Küresel Sosyal Sorunlar ve Çözüm Arayışları. *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*. (Ed. M. Zencirkıran). İstanbul: Dora Yayınları, ss.21-445.

MORISKOLARIN MÂKUS KADERI: ENDÜLÜS'TE YAŞANAN TRAJEDININ FETVÂLARA YANSIYAN ÖYKÜSÜ

Yrd. Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY

Necmettin Erbakan Üniversitesi A.K. İlahiyat Fakültesi

necmguney@gmail.com

THE UNFORTUNATE FATE OF MORISCOS: REFLECTION OF A TRAGEDY IN THE FORM OF FATWAS

The Andalusian experience was the most comprehensive convivencia experience of more than seven centuries in European history. The common civilization and experience of co-existence that Muslims, Jews and Christians built, ended in 1492 with the last action of the Spanish armies towards the 'reconquista' of Southern Europe.

From that date, Muslims living in southern Spain have faced three options: migration (hijra), converting to Christianity or death. Those who could migrate, left all their assets behind and emigrated to North Africa and Ottoman lands. The struggle of existence of the Muslims who stayed in the land of Andalus lasted until 1609. They did not receive a full solution to their problems from The Mamluk State and the Ottomans despite their help demands. The revolts they had carried out were suppressed in a short time.

The Muslims (Morisco's), under the pressure of becoming Christians, wrote to scholars in Islamic countries, asking what they should do in the current conditions they are in. There are various fatwa's given in this regard. For example, there are two fatwa's of Wansharisi, one fatwa given by the justice (qadi) of Egyptian Mamluks. However, the most notable among them is the later Fatwa dated 1504 by Ibn Abi Jum'a al-Maghrawi, the mufti of Wahran (Oran), a port city in Algeria.

The Wansharisi fatwa, which corresponds to the early periods, defended their emigration to the Muslim lands (Dâr al-Islam) where they were able to live their religion freely. It can be said that Wansharisi, although sitting in Morocco is aware of the negative course and the process in Andalusia. Wansharisi states that it is supposed from all those who have the possibility to emigrate to the Islamic countries. He has made it clear that he is afraid that Christians will have a big influence on the Andalusian Muslims' religions, languages and cultures.

Whereas, Ibn Abi Jum'a in his later fatwa, has a different approach. His fatwa is now about a period when Muslims are faced with severe oppression and death. Because morisco's cannot emigrate anymore, they

have no chance except to disguise as Christians to get rid of death. He shows them the ways of dissimulation and explains them in detail how they can conceal their real identity. This fatwa can be seen as a reflection of the hope that Muslims will be able to protect their religion for a while through the tactics as much as the expectation that Spain will again be 'Andalusia', since only 11-12 years have passed since the invasion of Garnata.

Without considering the different periods and conditions in which the fetters are given, it is not appropriate to compare the content of the fatwas of these two Maliki legal scholars. In this paper, we will compare the fatwa's of Wansharisi and Ibn Abi Jum'a, after the background of the subject has been laid out.

Keywords: *Andalusia, Living Together, Fetish, Migration, Zaruret*

I. Tarihi Arkaplan

İber yarımadasında müslüman varlığı, genel kabul gören görüşe göre, Târık b. Ziyâd'ın kuvvetlerinin 92/711 yılında gerçekleştirdikleri harekâtla başlamıştır. Sonraki yıllarda 'Endülüs' olarak ifade edilen bu topraklarda Müslümanlar sekiz asır kadar devam edecek olan hakimiyet boyunca, çeşitli dönemlerden geçmiştir.

Hıristiyanlar, Endülüs'ü müslümanlardan geri alma hedefini "reconquista" (yeniden fetih) kelimesiyle ifade etmişlerdir. İspanya'nın kuzey batısındaki prensliklerin bir araya gelerek Arapları yenip ufak bir krallık kurdukları 718 tarihinden itibaren başlayan *reconquista* süreci, sekiz asır boyunca devam etmiştir. Müslümanların kendi aralarındaki ihtilaflar ve meydana gelen isyanlar sebebiyle, yıllar ilerledikçe, Toledo (Tuleytula, 1085), Cordoba (Kurtuba, 1236), Valensia (Belensiye, 1238), Sevilla (İşbîliye, 1248), Murcia (Mürsiye, 1263), Cadiz (Kâdiz, 1265) ve Algeciras (Cezîretülhadrâ, 1344) şehirleri kaybedilmiştir. Son olarak mağrib bölgesinden gelecek yardımlar için önemli bir stratejik nokta olan Gibalter (Cebelitârık, 1462) kaybedildi. Böylece müslümanların elinde, *Benî Ahmer Emirliği*'ni teşkil eden küçük dar bir şerit kaldı.[1]

İspanya tarihinde "Katolik krallar" olarak bilinen Kastilya kraliçesi Izabella ile Aragon kralı II. Ferdinand'ın evlenmelerinden on yıl sonra, 1479'da iki krallığın tek devlet halinde birleşmesi, Hristiyanlar arasında büyük oranda siyasî birlik sağladı. 1489 yılına gelindiğinde, Müslümanlar içinde süren iktidar mücadelesi ve ihtilaflar sebebiyle, Gırnata dışındaki belli başlı şehirlerin tamamı İspanyollar tarafından ele geçirilmişti. Vatikan'ın teşvikiyle Fransa, İngiltere ve İsveç gibi Avrupa devletlerinden

[1] Beydilli, Kemal, "İspanya (Tarih)", *DİA*, 162-163.

askerî destek alan Kastilya krallığı, altı ay süreyle kuşattığı Gırnata'yı da 1492'de teslim alarak Endülüs'teki müslüman hâkimiyetine son verdi.[2]

Reconquista'nın askeri boyutu, 1492 yılında Gırnata'nın teslim olmasıyla sona ermiş ve Müslümanlar yapılan anlaşma gereği Katolik kralların idaresinde yaşamaya başlamışlardır. Ancak İspanyollar açısından reconquista'nın dinî, sosyal ve kültürel yönlerden tamamlanması için bir asırdan daha fazla sürecek yeni bir süreç başlamıştır. Gırnata'nın teslim anlaşmasıyla Endülüs Müslümanları'na tanınmış olan can, mal, din ve nesil emniyetiyle ilgili hükümler, kısa süre sonra çiğnenmeye başlanmıştır. İspanyol yönetimi ve kilise çevreleri, İspanya krallığı altında yaşayan Müslümanların Hıristiyan olmaları için harekete geçmiştir. Bir taraftan Hristiyanlaştırma amacıyla misyonerlik faaliyetlerine devam edilmiş, diğer taraftan da engizisyon mahkemesinin devreye sokulmasıyla bu süreç sıkı şekilde takibe alınmıştır.[3]

Endülüs Müslümanları, kendilerine uygulanan baskılar karşısında, dinî, siyasî ve ekonomik sebepleri olan çok sayıda isyan çıkartmışlardır. Gırnata ve civar bölgelerindeki Beyyâzîn (1499), Buşurrât (1500), Rûnde (1501) ve Büyük Gırnata isyanı (1568-1571) bu isyanların en önemlileridir. Özellikle son isyan, isyancıların kendi aralarındaki ihtilaflardan istifadeyle ancak üç yıl sonra bastırılabilmiş ve ardından Endülüs Müslümanlarına İspanya'nın farklı bölgelerindeki şehirlere zorunlu tehcir uygulanarak birliktelikleri dağıtılmıştır. Bu tehcirden sonra artık yeni bir isyan gerçekleşmemiştir.[4]

İspanyolların İber yarımadasını Müslümanlardan geri alma sürecinde (reconquista) önemli bir dönüm noktası, Tuleytula'nın 1085'te Kastilya krallığı tarafından ele geçirilmesidir. Müslümanların bir kısmı, kendilerine bir çeşit 'emân' verilmesi sebebiyle Tuleytula'da Hristiyan hâkimiyeti altında yaşamaya devam etmişlerdir. İspanyolların hâkimiyetine giren şehirlerde yaşamaya devam eden bu müslümanlar için *müdeccen* (mudejar) ifadesi kullanılmıştır.[5]

Kilise ve papalık bu kişilerin ya Hristiyan olması veya sürgün edilmesini talep etse de, İber yarımadasındaki Müslüman varlığından çekinilmesi ve müdeccenlerin ekonomik hayattaki önemleri ve etkinlikleri sebebiyle İspanyol yöneticiler bu konuda isteksiz davranmışlardır. Müdeccenlere yalnızca yoğun misyonerlik faaliyeti uygulanırken, daha sahipsiz görülen

---

[2] Bilgin, Feridun, *Endülüsteki Müslümanlar*, s. 223. Benî Ahmer devletinin son günlerini ve şehrin teslim oluşunu detaylı olarak anlatan müellifi meçhul bir eser için bkz. *Nebzetü'l-'asr fi inkidâi devleti Benî Nasr*, thk. Muhammed Rıdvân Dâye, Dımaşk 1404. (İlk olarak şu isimle basılmıştır: *Ahbâru'l-'asr fi inkıdâi Benî Nasr*, Kahire 1343).

[3] Demirci, Mustafa, "Endülüs'te Bir Arada Yaşama Tecrübesi: Convivia Ya Da Pax Islamica", s. 431; Bilgin, Feridun, *Endülüsteki Müslümanlar*, s. 223-224.

[4] Bilgin, Feridun, *Endülüsteki Müslümanlar*, s. 224.

[5] Bilgin, Feridun, *Endülüsteki Müslümanlar*, s. 15; Özdemir, Mehmet, "Müdeccenler", DİA, 31/465.

Yahudilere ise Hristiyan olma veya sınır dışı edilme seçenekleri sunulmuştur.[6]

1492'de Gırnata'nın düşmesinden sonra, Yahudilere vaftiz olma veya ülkeyi terk etme seçenekleri sunuldu. 200.000 civarında Yahudi Gırnata'yı terk etmek zorunda kaldı.[7] Gırnatalı müslüman halkın bir kısmı da, Hristiyan hâkimiyeti altında yaşamamak için Mağrib'e göç etti. Halkın çiftçi ve zanaatkarlardan oluşan büyük çoğunluğu ise, şehrin teslimi sırasında yapılan 57 maddelik emân anlaşmasının uygulanacağını düşünerek, yaşadıkları toprakları terk etmek istemediler ve İspanyol krallığı hâkimiyeti altında yaşamaya devam ettiler. Söz konusu anlaşmada, müslümanların canlarına, mallarına, dinlerine ve dillerine dokunulmayacağı; örf ve âdetlerini koruyacakları taahhüt ediliyordu.[8]

Ancak İspanyollar anlaşmaya sadık kalmadılar ve 1497'den itibaren Müslümanlara yönelik bazı medeni hak ihlalleri başladı. İlk olarak müslümanların silah taşımaları ve idare meclisinde görev yapmaları yasaklandı. Merkezlerde oturan Müslümanlar göçe zorlanarak buraya Hristiyanlar yerleştirildi.[9] Ayrıca Müslümanların İslami inanç ve kültürlerinden kopmaları için her türlü tedbir alınmaya başlandı. Misyonerlik faaliyetleri konusunda özellikle müslümanların yoğun yaşadığı Gırnata şehri hedef alındı. Başlangıçta maddi vb. imkânlar sunularak iknaya dayalı bir metod uygulanırken, Tuleytula piskoposu *Ximenes de Cimeros*'un 1499'da Gırnata'da göreve gelmesiyle birlikte artık halkı zorla Hristiyanlaştırma sürecine başlandı.[10]

Bu kapsamda, Gırnata'da Müslümanların dini kitapları toplatılarak şehir meydanında şenlikler eşliğinde yaktırıldı. Camilerin tamamı kiliseye çevrildi ve Müslüman halka yıkanma yasağı getirildi. Hristiyan olmamakta direnen kişiler hapse atılarak işkenceye tabi tutuldu. Bütün bu baskılar sonucunda, 1499-1501 yılları arasında Beyyâzîn (Albaicin), Büşürât (Alpujarras) Ronda ve Bermeja gibi şehir ve semtlerde isyanlar patlak verdi. Kısa sürede bu isyanlar kanlı şekilde bastırıldı. İsyana katılanlar, topluca vaftiz edilmeyi kabul etmeleri üzerine ölüm cezasından muaf tutuldular. 1502 yılında çıkan bir emirle, Müslümanların isyan ederek eman anlaşmasını çiğnedikleri söylenerek, ya vaftiz olmaları ya da ülkeyi terk etmeleri istendi. Göç için şartların ağır ve verilen sürenin kısa olması sebebiyle, Müslümanların

---

[6] Özdemir, Mehmet, "Müdeccenler", DİA, 31/466.

[7] Demirci, Kürşat, "Engizisyon", DİA, 11/240; Beydilli, Kemal, "İspanya (Tarih)", *DİA*, 23, 163.

[8] Bilgin, Feridun, *Endülüsteki Müslümanlar*, s. 162; Özdemir, Mehmet, "Gırnata", *DİA*, 14/53; Özdemir, Mehmet, "Moriskolar", *DİA*, 30/289. Üstelik Kuzey Afrika'ya göç eden bazı grupların, karşılaştıkları maddi imkânsızlıklar sebebiyle vatanlarına geri döndükleri de kaydedilmiştir.

[9] Özdemir, Mehmet, "Gırnata", *DİA*, 14/53.

[10] Özaydın, Abdülkerim, "Aragon", *DİA*, 3/264-265; Özdemir, Mehmet, "Müdeccenler", *DİA*, 31/466.

önemli bir kısmı sürgünü göze alamadı ve vaftizi kabul etmek zorunda kaldı.[11]

Aynı yıl (1502) Kastilya ve Leon'da yaşayan müdeccenlere, ülkeyi derhal terk etmeyenlerin Hristiyanlığa girmiş sayılacakları ilan edildi. 1512'de Neberre'de aynı karar uygulandığında, bu bölgedeki müdeccenlerden göçebilenler yakındaki Fransa'ya göçtüler. Müdeccenleri Hristiyanlaştırmak için uzun süre sadece misyonerlik faaliyetleriyle yetinen Aragon, Belensiye ve Katalonya krallıkları da, çeşitli gelişmeler neticesinde 1526 yılından itibaren bölgelerindeki Müslümanlara aynı zorunluluğu getirdi.[12]

Bütün bu süreç sonunda İspanya, sadece Hristiyanların yaşayabileceği bir ülkeye dönüştürüldü ve müdeccenler İslam'dan dönme ile İspanya'yı terk seçenekleri arasında sıkışıp kaldılar. Zorunlu olarak din değiştirip Hristiyan olan Müslümanlar için *morisko* (*morisco*) ifadesi kullanıldı. *Morisko* kelimesi, İspanyolca ve Portekizcede Müslümanlar için kullanılan 'moro' kelimesiyle 'isco' nisbet ekinin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur. Bu kelime, başlangıçta *mudejar* (*müdeccen*) ile eş anlamı olarak kullanılırken, daha sonra zorla hıristiyanlaştırılan müslümanları tanımlamak için kullanıldı.[13]

Zorla vaftiz edilmiş yahudiler (*marranlar/marranes*) ve aynı şekilde zor altında vaftiz edilmiş Müslümanlar (*moriskolar/morisques*) kilise tarafından 'yeni hıristiyanlar' (*cristianos nuévos*) olarak isimlendirildiler. Hristiyanlıklarına şüpheyle bakılan bu kimseler üzerinde sıkı bir kontrol mekanizması kuruldu.[14]

İspanyol idareciler, Moriskolar'ın tamamen hıristiyanlaşmaları için dini ve kültürel alanda bir dizi yasağı, bölge ve sıra/zaman bakımından kademeli olarak devreye soktu. Arap dili yasaklandı. Örf ve adetlerinin tamamen Hristiyan kültürüne uygun olması için her türlü tedbir alındı. Daha da önemlisi, İslam'a ait bütün ibadetler ve şiarlar yasaklandı. Engizisyon müfettişlerinin raporlarına ve Engizisyon mahkemelerinde dinlenen şahitlerin beyanları ve yapılan suçlamalarda, moriskoların dini alanda karşılaştığı zorluklar açıkça görülmektedir. Buna rağmen dini inanç ve ibadetlerini mümkün mertebe yerine getirmeye çalışmışlardır.[15]

Moriskoların Osmanlı devleti ile etkileşimlerinin artmasını riskli bulan Kral II. Felipe (1556-1598), 1567'de asimilasyonu hızlandırmak amacıyla

---

[11] Özdemir, Mehmet, "Müdeccenler", *DİA*, 31/466; Özdemir, Mehmet, "Gırnata", 14/53. Buna rağmen, sürgünü göze alabilen kişi sayısının 300.000 kişi olduğu kaynaklarda yer almıştır. (Beydilli, Kemal, "İspanya (Tarih)", DİA, 23, 163)

[12] Demirci, Kürşat, "Engizisyon", DİA, 11/240; Özaydın, Abdülkerim, "Aragon", *DİA*, 3/265; Özdemir, Mehmet, "Müdeccenler", *DİA*, 31/466.

[13] Günümüz İspanyolcasında *moro* kelimesi, özelde "Faslı", genelde "müslüman" ve halk arasında da "vaftiz edilmemiş, kâfir, zındık" anlamında kullanılmaktadır. (Özdemir, Mehmet, "Moriskolar", *DİA*, 30/288.)

[14] Özdemir, Mehmet, "Moriskolar", *DİA*, 30/288.

[15] Özdemir, Mehmet, "Moriskolar", *DİA*, 30/289.

sert önlemler içeren yeni bir ferman yayınladı. Bu ferman, eski tedbirlerin daha sıkı uygulanmasını ve yeni bazı tedbirleri öngörüyordu. Fermanla, Arapça konuşulması ve kitap bulundurulması yasağı sıkılaştırılıyor, moriskoların yerel müzik ve danslarına ve kadınların kültürel kıyafetlerine müdahale ediliyordu. Moriskolar'ın yaşadığı yerleşim merkezlerine on ikişer 'eski hıristiyan' ailenin yerleştirilmesi, moriskoların çocuklarının kilise okullarına göndermesinin zorunlu hale getirilmesi de bu fermanın kapsamındaydı. Fermanla birlikte moriskolar üzerindeki baskılar daha da arttı. Başta Gırnata olmak üzere birçok şehirde Moriskolar'ın mülklerine el konuldu.[16]

Devletin prostestan isyanlarıyla meşgul olmasını fırsat bilen Gırnatalı moriskolar, 1568'de 'Büyük Gırnata İsyanı' olarak bilinen isyanı başlattılar. Üç yıl süren isyan, yeterli dış yardım alınamaması ve isyanın liderinin kendi aralarındaki iç anlaşmazlıklar neticesinde öldürülmesi gibi sebeplerle 1571'de son buldu. İspanyol idaresi, ilk tedbir olarak Gırnata bölgesindeki yaklaşık 84.000 Moriskoyu, Osmanlı ile irtibat kurmalarını engellemek üzere ülkenin kuzeyindeki Kastilya bölgesinin kırsal kesimlerine sürdü.[17]

Zaten hep potansiyel tehdit olarak görülen moriskolar, yıllar sonra gerçekleştirdikleri bu büyük ayaklanmayla birlikte artık daha da fazla şüphe odağı haline gelmişlerdi. Her an yeniden isyan edebilirlerdi. Fransa'yla Osmanlıların ortak hareket ederek İspanya'ya saldırması durumunda iç tehdit kaynağı olabilirlerdi. Üstelik moriskolar, İspanyollara göre daha hızlı nüfus artışına sahipti. Konuyla ilgili alınabilecek tedbir seçeneklerini değerlendiren İspanyol yönetimi, 1609'da sert bir sürgün kararı aldı. Moriskolar, yanlarına neredeyse hiçbir şey almalarına müsaade edilmeksizin gemilerle sınır dışı ediliyorlardı. Sınır dışı edilirken küçük çocuklarına el konulan veya yolda hayatını kaybeden çok sayıda morisko oldu. Bazı meslek dalları ve ziraat konularında yumuşak geçişin sağlanabilmesi için 1614 yılına kadar devam eden sürgün süreci boyunca İspanya'dan 300.000'i aşkın Morisko sürgün edilmiştir. Bunların büyük çoğunluğu Kuzey Afrika'da Fas, Cezayir ve Tunus şehirlerine gittiler. Az bir kısmı diğer Osmanlı şehirlerine ve diğer bazı batı ülkelerine göç ettiler.[18]

II. Moriskoların Durumu Hakkında Verilen Fetvalar

Endülüs müslümanları, Endülüs'ün kaybedilmesi sürecinin çeşitli aşamalarında, içinde bulundukları durumları İslam dünyasındaki çeşitli âlimlere mektupla anlatarak, ne yapmaları gerektiğine dair fetvalar istemişlerdir. Bu bağlamda, Endülüs'teki şehirlerin yavaş yavaş kaybedilmesinden itibaren gündeme gelen konu, İspanyol iktidarı altına giren bir beldede yaşamanın hükmü ve hicretin zorunlu olup olmadığı konusudur. 1501'den itibaren gündeme gelen diğer temel konu ise, zorla

---

[16] Özdemir, Mehmet, "Moriskolar", *DİA*, 30/288; Özdemir, Mehmet, "Gırnata", 14/53.

[17] Özdemir, Mehmet, "Moriskolar", *DİA*, 30/289.

[18] Özdemir, Mehmet, "Moriskolar", *DİA*, 30/289; Özaydın, Abdülkerim, "Aragon", *DİA*, 3/264-265.

vaftiz edilen Müslümanların takıyyeye dayalı ikili bir hayat yaşamalarının İslâm dini açısından hükmü ve bunun nasıl yapılacağı konusudur.

İslam'ın ilk asırlarında, gayri müslim hâkimiyetinde yaşayan müslüman grupların durumlarıyla ilgili bir problem gündeme gelmemiştir. Bu olguyla ilk olarak, Endülüs topraklarının yavaş yavaş kaybedilmesi ve Sicilya'nın Avrupalılarca geri alınması süreçlerinde karşılaşılmıştır. Yeni karşılaşılan bu kitlesel olguyla ilgili olarak Endülüslü ve kuzey afrikalı çok sayıda fakihin görüşleri ve verdikleri fetvaları kitap veya risaleler halinde günümüze ulaşmıştır.[19] Özellikle, Endülüslü müslümanlar birbirleriyle uğraşırken, Toledo'nun 1085 yılındaki şok kaybı sonrasındaki dönemde İbn Rüşd el-Ced (ö. 520/1126)[20], İbn Rabî (ö. 719/1320)[21] ve Gırnatalı el-Haffâr (ö. 811/1408) gibi Maliki fakihler hicret yükümlülüğü hakkındaki görüşlerini bildirmişlerdir. Yine aynı dönemde Mısırlı maliki müftilerin verdikleri fetvalar da mevcuttur. Daha sonraki dönemlerde de Adevî (ö. 1189/1775) ve Sâvî (ö. 1241/1825) gibi Maliki fakihler de konuyu ele almışlardır.[22]

Çalışmamızın bu kısmında, İber yarımadasındaki Müslümanların son toprağı konumundaki Gırnata'nın düştüğü 1492 itibariyle görüş bildiren iki fakihin fetvaları incelenecektir. Önce hicret konusu, Venşerîsî'nin iki fetvası merkezinde ele alınacaktır. İkinci konu olan takiyye konusu ise İbn Ebî Cemâa'nın fetvası üzerinden irdelenmeye çalışılacaktır.

A. Venşerîsî'nin Fetvası

Gırnata'nın 1492'de teslim olmasının ardından, henüz şiddetli baskı dönemlerinin başlamadığı günlerde, Ebû Abdullah b. Katiyye[23] isimli meçhul bir fakih, Cezayirli Ahmet b. Yahya el-Venşerîsî'ye (ö. 914/1508) bir mektup yazarak, Fas'a hicret ettikleri halde sıkıntılar sebebiyle buna pişman olan ve İspanya'ya geri dönmek isteyen Müslümanların durumunu sormuştur. Neredeyse bütün mal varlıklarını bırakarak gelen bu insanların, yaşadıkları ekonomik kayıp ve sıkıntılar sebebiyle İspanya'ya geri dönüp orada yaşamak istediklerini, böyle bir hareketin caiz olup olmayacağını öğrenmek istemiştir.

Aynı zat daha sonra ikinci bir mektup daha yazarak, Marbella'lı bir zâtın oradan göç edemeyen bir kardeşini savunmak amacıyla ve Müslümanlara

---

[19] Arangül, Muammer, *İslam Hukuku Açısından Gayrimüslim Ülke Kanunlarının Bağlayıcılığı*, s. 232-233

[20] Bkz. İbn Rüşd, el-Beyân ve't-tahsîl, 4/170-171; İbn Rüşd, el-Mukaddimât, 2/151-154.

[21] Van Koningsveld ve Wiegers'in ilk defa ortaya çıkardıkları fetvanın İngilizce içeriği için bkz. Van Koningsveld, P. S. ve G. A. Wiegers, *"The Islamic Statute of The Mudejars in the Light of a New Source"*, Al-Qantara XVII/I (1996), s. 19-58 (özellikle s. 22-38).

[22] Ayrıntılar için bkz. Arangül, Muammer, *İslam Hukuku Açısından Gayrimüslim Ülke Kanunlarının Bağlayıcılığı*, s. 244-247.

[23] Araştırmamıza rağmen bu fakih hakkında maliki tabakat eserlerinde bir bilgiye ulaşılamamıştır.

aracılık etmek, haklarını savunmak ve yönlendirmek için Endülüs'e gidip orada kalmasının hükmünü sormuştur.

Venşerîsî, bu iki mektuba verdiği cevabı bir risale halinde bir araya getirmiştir: "*Esna'l-metâcir fî beyâni ahkâmi men ğalebe alâ vatanihî en-Nasârâ ve lem yuhâcir vemâ yeterattebü aleyhi mine'l-ukûbat ve'z-zevâcir*" (أسنى المتاجر).

Risaledeki ilk sorunun cevabının sonunda, yazım tarihi 19 Zi'l-ka'de 896 (23 Eylül 1491) tarihi olarak belirtilmiştir.[24] Dolayısıyla, bazı İspanyol araştırmacıların fetvanın tarihini 1484 olarak belirtmiş olmaları[25] hatalıdır. Öte yandan Van Koninsveld ve Wiegers, bu tarihte Gırnata henüz düşmediği için bu risalenin yazım tarihinin Ocak 1492'den hemen sonraki dönem olabileceğini iddia etmişlerdir.[26] Kesin olan husus, bu mektupların yazıldığı dönemlerde henüz Müslümanların din ve vicdan özgürlüklerini tamamen kaybetmemiş olmalarıdır.

Her iki mektubu içeren bu risale, Venşerîsî'nin Endülüs ve Kuzey Afrika Mâlikî ulemâsının fetvalarını derlediği *el-Mi'yârü'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muğrib an fetâvâ 'ulemâ'i İfrîkıyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib* (I-XIII, Beyrut 1401/1981) adlı eseri içinde yer almış (Fas 1315; Rabat 1401/1981, II, 119-141), ayrıca müstakil olarak da birkaç defa neşredilmiştir. (nşr. Hüseyin Mûnis, Mısır 1406/1986, Kahire 1996; nşr. Ebû Hanîye - Hasan Mahmûd, Amman 2001; nşr. Ahmed b. Abdülkerîm Necîb, Kahire 2006)[27]

Cezayirli fakih Venşerîsî, İslam ülkesine hicretten sonra Hıristiyan yönetimi altına geri dönmeyle ilgili olarak özetle şu görüşleri belirtmektedir:

- Küfür diyarından İslam ülkesine hicret, kıyâmete kadar farzdır. İdeal bir ülkenin bulunmadığı durumlarda dahi, ehven olan ülkelere hicret edilmelidir. Bu vecibe ancak hicretten aciz kalma durumunda düşebilir.

- Gayri müslimlerin hâkim olduğu bir ülkede ikamet etmek, çok sayıda ayette yasaklanan 'kâfirleri veli edinmek' anlamına gelir ve kesin olarak haramdır. Böyle bir ikâmet, Müslümanlar açısından zillet, hakir görülme,

---

[24] Venşerîsî, *Esna'l-metâcir*, s. 56; Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib*, 2/136.

[25] Gökalp, Hüseyin, *Moriskoların Tarihi*, s. 35-6, 70. dipnot.

[26] Van Koningsveld, P. S. ve G. A. Wiegers, *"The Islamic Statute of The Mudejars in the Light of a New Source"*, s. 53.

[27] Konuyla ilgili olarak iki doktora çalışması yapılmıştır: Aboobaker Mehmood Asmal, *Muslims under non-Muslim Rule: the Fiqhi (Legal) Views of ibn Nujaym and al-Wansharisi*, Doktora tezi, 1998, Manchester Üniversitesi; Hendrickson, Jocelyn N., *The Islamic Obligation to Emigrate: Al-Wansharisi's Asna al-matajir Reconsidered*, Doktora tezi, 2009, Emory Üniversitesi.

Ayrıca bu risalenin önceki kaynaklarla ilişkisini ve bu fetvaların sonraki dönemlere ve modern tartışmalara etkisini inceleyen Almanca bir makale de kaleme alınmıştır. (P. E. Pormann, "Das Fatwa die Herrlichsten Waren (Asnā'l-matāğir) des al-Wanšarīsī", *Der Islam*, c. 80, sayı: 2 (2003), s. 301-328)

münkerle karşılaşma ve -gıda da dâhil olmak üzere- haramlara bulaşma gibi olumsuz sonuçlar doğurur.

- Dine zarar verilen ve Müslümanların şiarlarını toplumsal hayatta göstermelerine izin verilmeyen bir yerde yaşamaya devam eden ve hicret vecibesini inkâr eden kişi dinden çıkar ve mülhid durumuna düşer.

- Kâfirlerle müslümanların haklarının korunacağına dair yapılacak bir anlaşmaya asla güvenilmemelidir. Gayri müslimlerin kendi haklarındaki şahitlikleri bile makbul değilken, Müslümanlar hakkındaki şahitliklerine itibar edilmemelidir. Önceki yaşanan bazı tecrübeler, kâfirlerden ahde vefâ beklemenin gerçekçi olmadığını göstermektedir. Gayri müslim idareciler bu anlaşmayı bozarak müslümanların can, mal, aile ve çocuklarına kastedebilirler.

- Müslümanların haklarını korumak için dahi olsa, kâfir hâkimiyeti altında bir saat bile bulunmak, doğuracağı mefsedetler sebebiyle mübah değildir.

Venşerîsî, Daru'l-harp'te yaşayabilme konusunda kapıyı büsbütün kapatmamış ancak o dönemde gerçekleşmesi mümkün olmayan çok sayıda şart öne sürmüştür: Müslümanların küfür beldesinde zillet içinde olmamaları, dinlerine saygı duyulan bir ortamda açıkça namazlarını kılabilmeleri, zekâtı müslümanların devlet başkanına veya temsilcisine ulaştırabilmeleri, oruç tutmalarına ve hacca gitmelerine engel olunmaması, yapılan anlaşmanın bozulmayacağından emin olunması, kişinin ailesinin ve malının güven içinde olması, en zayıf müslümanların bile dinde 'fitne'ye düşecekleri bir durumun oluşmaması, müslüman kadınların gayri müslim erkeklerle ilişkisinden emin olunması ve son olarak İslam'a aykırı yaşayış, örf adet ve yabancı dillere karşı uyanık olunması gereklidir.

Venşerîsî, görüşlerini teyid amacıyla risalesinde on yedi kadar ayete yer verir. Ayrıca Ömer b. Abdülazîz dönemi uygulamalarına, İmâm Mâlik (ö. 179/795), İbn Rüşd el-Cedd (ö. 520/1126), Mâzerî (ö. 536/1141), İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) İbnü'l-Hâc el-Abderî (ö. 737/1336) gibi kendinden önceki birçok Maliki fakihin görüşlerine atıfta bulunur. Van Koningsveld ve Wiegers'in iddialarına göre, Venşerîsî'nin risalesindeki görüş ve gerekçeler büyük oranda İbn Rabî ile aynıdır ancak Venşerîsî İbn Rabî'e atıfta bulunmamıştır.[28]

B. İbn Ebi Cum'a'nın Fetvası

1500'den itibaren zorla Hristiyanlaştırma politikalarının başlaması ve şiddetlenmesi sebebiyle, Endülüs Müslümanları Fâs'ın Vehrân (Oran) şehri müftülerinden Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ebî Cum'a el-Mağravî el-Vehrânî'ye (ö. 917/1511) bir mektup yazarak, yaşadıkları baskı ve zulümleri anlatarak, dinlerini bu şartlar altında nasıl muhafaza edebileceklerini ve bu konudaki şer'î hükümleri sormuşlardır.

---

[28] Van Koningsveld, P. S. ve G. A. Wiegers, "The Islamic Statute of The Mudejars in the Light of a New Source", s. 52.

İbn Ebî Cum'a'nın cevaben yazdığı mektubun bilinen tek Arapça nüshası, üç adet de Aljamiado (Arap harfleriyle yazılmış İspanyolca) nüshası bulunmaktadır. Aljamiado nüshaları araştırmacılar tarafından 1925 ve 1927 yıllarında yayınlanmıştır. Mısırlı tarihçi Muhammed 'İnân tarafından 1951 yılında Vatikan kütüphanesinde keşfedilerek yayınlanan tek Arapça nüshanın[29] ise 1561 yılından itibaren bu kütüphanenin Borgiano koleksiyonunda yer aldığı anlaşılmıştır.[30]

Fetvanın veriliş tarihine dair nüshalarda bir yıllık bir fark mevcuttur. Nüshaların birinde Recep 909 (Aralık 1503) tarihi zikrediliyorsa da, Recep 910 (Aralık 1504) olma ihtimali daha yüksektir.[31] Bu tarih göz önünde bulundurulduğunda, bu fetvanın 1501-1502 yıllarında ilk olarak zorla Hristiyanlaştırılan Gırnata ve Kastilya Müslümanları için verildiği tahmin edilebilir.[32]

Fetva, Allah'a hamd, Resulüne salat ve selâm ile başlamaktadır. Müellif, Endülüs Müslümanları'na hayır dualarla başlamakta, imanda sebatları sebebiyle cennete nail olmalarını niyaz etmektedir. Zor şartlar altında dinlerine sımsıkı sarılmaları sebebiyle, hadislerde ahir zaman için kullanılan "kor halindeki kömürü avuçlayan kimseler"[33] ve "Gureba" [34] (garipler) ifadelerini bu Müslümanlar için kullanmaktadır. İsminin Ahmed b. Ebi Cum'a el-Mağrâvî el-Vehrânî olduğunu zikrederek konuya girmekte ve özetle şu tavsiye ve önerilerde bulunmaktadır:

- Allah'ın dinine sıkıca sarılınız ve buluğa eren çocuklarınıza da dininizi yaşamayı emrediniz. Tek Allah'a ibadet ediniz ve biliniz ki Allah'ın oğlu yoktur. Tapınılan putların kendilerine de başkalarına da faydaları yoktur.

- İma yoluyla da olsa namaza devam ediniz. Gündüz kılmanıza engel olunursa, geceleri gündüzleri kaza ediniz. Abdest almanız mümkün olmazsa, duvarlara mesh yoluyla da olsa teyemmüm yapınız. Bu da mümkün olmazsa, mezhepteki meşhur görüş namazın düşmesi ve daha sonra kaza edilmesidir. Ancak diğer görüşe göre, el ve yüzlerinizi teyemmüm yapılabilen toprak, taş ve ağaç gibi şeylere işaret ederek de teyemmüm yapabilirsiniz.

- Cünüplükten taharet için, denize girmek şeklinde de olsa, yıkanınız.

- Sizin namaz vaktinizde sizi zorla kiliseye götürdükleri zaman, kilisede Hıristiyanlar gibi ibadet yapmış görünerek, içinizden bunun haram

---

[29] Fetvanın tam metni için bkz. İnân, Muhammed Abdullah, *Nihâyetü'l-Endelüs ve Târîhu'l-Arabi'l-munassarîn*, Kahire 1987, s.342-344; Cemâl Yahyâvî, Sukûtu Ğırnâta ve me'sâti'l-Endelüsiyyîn, Cezayir 2009, s. 265-267; Benafri, *Endülüs'te Son Müslüman Kalıntısı Morisko'ların Cezayir'e Göçü ve Osmanlı Yardımı (1492-1614)*, s. 47.

[30] Stewart, "The Identity of the Mufti of Oran", s. 266-267.

[31] Stewart, "The Identity of the Mufti of Oran", s. 269.

[32] Stewart, "The Identity of the Mufti of Oran", s. 270.

[33] "Öyle bir zaman gelecek ki, dinine sarılan kimse, elinde ateş tutan insan gibi olacaktır" (Tirmizî, "Fiten", 73; Müsned, II, 390)

[34] "İslâm garip olarak başladı, ileride yeniden garip hale dönecektir, ne mutlu o gariplere!" (Müslim, "Îmân", 232; Tirmizî, "Îmân", 13)

olduğunu geçirin ve namaza niyet edin. Onlar putlara işaret ve ibadet ettiklerinde siz de Allah'a ibadeti niyet edin. Kıbleye dönmemiş olsanız dahi, bu namaz korku ve savaş sebebiyle kılınan namazlara benzer ve namaz borcunuz düşer.

- Fakire salt yardım veya riyâ/gösteriş görüntüsü altında da olsa zekâtınızı mutlaka veriniz, zira Allah görüntünüze değil kalplerinize bakar.

- Sizi içki içmeye ve domuz eti yemeye zorlamaları durumunda, kalben bu iki şeyin haram olduğuna inanarak, içinizden hoşlanmayarak ve istemeyerek içki içebilir ve domuz eti yiyebilirsiniz. Başka haramlara ikrah konusunda da aynı hüküm geçerlidir.

- Sizi Hıristiyan bayanlarla evlendirmek isterlerse, bu zaten caizdir. İslâm ehli kitap bir kadınla evlenmeye izin vermektedir. Ancak Müslüman bir kadının Hıristiyan bir erkekle evlenmeye zorlanması durumunda, ikrah altında olmasanız bunun haram olduğuna inanınız, kalbinizle bunu kötü görünüz ve imkân bulsanız bunu değiştireceğinize inanınız.

- Sizi faiz almaya ve haram gelir elde etmeye zorladıklarında bunları yapın fakat daha sonra tevbe etmek için anapara haricindeki faizi ve kazanmış olduğunuz haram paraları tasadduk ediniz.

- Sizi dinden çıkaracak sözlere zorlarlarsa, şayet kelime oyunları (tevriye ve ilğâz) yapabilirseniz yapınız. Bu mümkün değilse, küfür sözlerini bunlardan hoşlanmayarak ve kalbiniz iman konusunda mutmain olarak söyleyiniz.

- Sizi Hz. Muhammed'e (s.a.) küfür ve hakaret etmeye zorladıkları zaman, -Hıristiyanlar Muhammed ismini "mümed/memed" diye telaffuz ederler- siz de şeytanı veya Yahudilerin şeytana verdiği buna benzer ismi kastederek mümed/memed'e sövünüz.

- Size "İsa Allah'ın oğludur" veya "Mesih, Allah'ın oğludur" sözünü ikrah altında söyletirlerse, zihninizde oraya mesela Hz. Meryem'i takdir ederek söyleyiniz. Mesela 'Allah'ın KULUNUN oğludur' yani Meryem'in oğludur gibi. Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek öldürüldüğünü söylemeye zorlandığınız zaman, Allah'ın Hz. İsa'yı kâfir bir toplumdan kurtarıp göklere aldığını kalbinizde hatırlayınız.

İbn Ebî Cum'a mektubunun sonunda, bunların dışında karşılaştıkları zorluklar olursa, kendisine mektupla haber vermelerini ve kendilerine buna göre bir cevap yazacağını ifade etmektedir. Mektubunu sıkıntılarının ortadan kalkması ve dinlerini açıkça yaşayabilmelerine yönelik dualarla tamamlamaktadır.

İbn Ebî Cum'a'nın bu fetvası, yukarıda da ifade edildiği üzere, *Aljamiado* diline çevrilmiş ve muhtemelen moriskolar arasında yaygınlaşmıştır. Arapçasına göre daha fazla nüshasının bulunduğu göz önüne alındığında, bu fetvanın (ve henüz tespit edilmemiş muhtemel başka fetvaların) moriskoların İslâm'ı gizlice yaşamasında önemli rol oynadığı söylenebilir. Zaten dönemin engizisyon mahkemesi kayıtları da moriskoların takiyye

yoluyla İslam'ı yaşamaya devam ettiklerini ve burada zikredilen birçok yöntemi kullandıklarını net olarak ortaya koymaktadır.

C. Değerlendirme ve Sonuç

İki müftinin verdikleri fetvalar kıyaslandığında, Venşerîsî'nin fetvasının, henüz ikrahın söz konusu olmadığı ve hicretin - bütün maddi varlığını feda etme pahasına- birçok kişi için mümkün olduğu ilk yıllarla (1492-1500) ilgili olduğu görülmektedir.

Bu sırada Fas'ta oturan Venşerîsî'nin, Endülüs'teki olumsuz gidişatın ve sürecin farkında olduğu söylenebilir. Venşerîsî, imkânı olan herkesin İslâm ülkelerine göç etmelerinin farz olduğunu ifade etmiştir. Hristiyanların Müslümanların dinleri, dilleri ve kültürleri üzerinde büyük etki bırakacaklarından korktuğunu açıkça ifade etmiştir. Venşerîsî, muhtemelen sadece bireysel hayata hapsedilen ve toplumsal hâkimiyetini kaybeden bir dinin zamanla unutulacağı endişesi de taşımaktadır. Sonraki aşamada Moriskoların daha iç bölgelere zorla göç ettirildikleri, zorla Hristiyanlaştırıldıkları ve her açıdan sıkı takip altına alındıkları göz önüne alındığında, Venşerîsî'nin kaygılarının haklı çıktığı söylenebilir.

İkinci fetva olan İbn Ebi Cum'a'nın fetvası, artık müslümanların şiddetli baskı ve ölümle karşı karşıya kaldıkları bir dönemle ilgilidir. Verilen fetvada İslam'ın ikrah ve zaruretle ilgili neredeyse bütün ahkâmından faydalanılmıştır. Bu fetva, Gırnata'nın işgali üzerinden henüz sadece 11-12 yıl geçmiş olması sebebiyle, İspanya'nın yeniden 'Endülüs' olması yönündeki beklenti gerçekleşene kadar, müslümanların takiyye yoluyla dinlerini bir süre daha koruma imkânı bulabilecekleri ümidinin bir yansıması olarak görülebilir.[35] Zaten mektubun genelinde, öncelikle teselli etmeye, sonrasında ise moral ve motivasyon vermeye yönelik bir üslup net olarak görülmektedir.

Fetvaların verildiği farklı dönemleri ve şartları göz önüne almadan, ikinci fetvanın ilkine kıyasla takiyye konusunda daha kolay ruhsat vermesinden veya takiyyeye teşvikinden bahsedilmesi uygun olmaz. Mâlikî fıkıh geleneği hicret konusunda genel olarak diğer mezheplere göre daha ısrarcı görünse de, Venşerîsî'nin her halükarda hicret edilmesinin zorunlu olduğu yönündeki fetvası Mâlikî geleneğindeki bütün görüşleri yansıtmamaktadır. Mezhep içinde, Gayrimüslim bir toplunda, İslam'ın serbestçe yaşanabilir ve şiarlarının görülebilir olması durumunda hicretin farz değil müstehap olacağı yönünde görüşler de mevcuttur. Ayrıca çoğunluk fukaha, ulemanın halkı irşad görevini sürdürmesi ve yönlendirmesi açısından bu tür yerleri terk etmemesini daha uygun görmektedir.[36]

---

[35] Benafri, *Endülüs'te Son Müslüman Kalıntısı Morisko'ların Cezayir'e Göçü ve Osmanlı Yardımı (1492-1614)*, s. 107-108

[36] Ayrıntılı bilgi için bkz. Arangül, Muammer, *İslam Hukuku Açısından Gayrimüslim Ülke Kanunlarının Bağlayıcılığı*, s. 234-257.

BİBLİYOGRAFYA

Arangül, Muammer, *İslam Hukuku Açısından Gayrimüslim Ülke Kanunlarının Bağlayıcılığı*, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2015.

Benafri, Chakib, *Endülüs'te Son Müslüman Kalıntısı Morisko'ların Cezayir'e Göçü ve Osmanlı Yardımı (1492-1614)*, Yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1989.

Beydilli, Kemal, "İspanya (Tarih)", *DİA*, 23, 162-164.

Bilgin, Feridun, *Nasrîler (Benî Ahmer) Devleti sonrasında Endülüs'teki Müslümanlar (Moriskolar)*, Doktora tezi, 2010. [*Endülüsteki Müslümanlar*]

Demirci, Kürşat, "Engizisyon", *DİA*, 11/238-241.

Demirci, Mustafa, "Endülüs'te Bir Arada Yaşama Tecrübesi: Convivia ya da Pax Islamica", *II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu*, Konya 2016, s. 431-442.

Gökalp, Hüseyin, *Sosyo-kültürel ve Dini Açılardan Moriskoların Tarihi*, Yüksek Lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010. [*Moriskoların Tarihi*]

İbn Rüşd el-Ced, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, *el-Mukaddimâtül-Mümehhidât*, I-III, Beyrut 1408/1988.

_____, *el-Beyân ve't-tahsil ve'ş-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl fi'l-mesâili'l-mustahrace*, thk. Muhammed Haccî, Beyrut 1408/1988, I-XX. [*el-Beyân ve't-tahsil*]

İnân, M. Abdullah, *Nihâyetü'l-Endelüs*, Kahire 1966.

Özaydın, Abdülkerim, "Aragon", *DİA*, 3/263-265

Özdemir, Mehmet, "Endülüs (Siyasi Tarih)", *DİA*, 11/211-216.

Özdemir, Mehmet, "Moriskolar", *DİA*, 30/288-291.

Özdemir, Mehmet, "Müdeccenler", *DİA*, 31/465-467.

Stewart, Devin, "The Identity of 'the Mufti of Oran', Abu'l-Abbas Ahmad b. Abi Jum'ah al-Maghrawi al-Wahrani (d. 917-1511)", *Al-Qantara: Revista de estudios árabes,* XXVII/2 (2006), s. 265-301.

Van Koningsveld, P. S. ve G. A. Wiegers, "The Islamic Statute of The Mudejars in the Light of a New Source", *Al-Qantara: Revista de estudios árabes*, XVII/1 (1996), s. 19-58.

Venşerîsî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya et-Tilimsânî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muğrib an fetâvâ 'ulemâ'i İfrîkıyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, Beyrut 1401/1981, I-XIII. [*el-Mi'yârü'l-mu'rib*]

_____, *Esna'l-metâcir fî beyâni ahkâmi men ğalebe alâ vatanihî en-Nasârâ ve lem yuhâcir vemâ yeterattebü aleyhi mine'l-ukûbat ve'z-zevâcir*, Nşr. Hüseyin Mûnis, Mısır 1406/1986. [*Esna'l-metâcir*]

FARKLILIKLARIN BİRLİKTELİĞİNE BİR MODEL OLARAK MEDİNE SÖZLEŞMESİ VE HZ.MUHAMMED

Prof. Dr. Celal ERBAY

İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi Hukuk Fakültesi

celal.erbay@yeniyuzyil.edu.tr

The prophet Muhammad and his Makkan believers had to move from Makka into Medina in 622 whereby a new community consisting of Makkan Muslims, Madina Muslims, Medina non-believers, and Medina Jewish and Christian communities has emerged. The people of Medina have established a political entity under the leadership of the Prophet. He regulated the existential of the entity and relation of the members of the community in the internal and external affairs by means of a written covenant signed by the representatives of Muslims, Jewish, and the tribes of non-Believers. The document, known as the covenant of Madina, has a distinguished place among historical documents since it is the first constitutional document discovered in the history so far.

The covenant prescribes Prophet Muhammad as the leader of the entity in executive and judiciary affairs of the community. Moreover, the document includes several important provisions about rights and freedoms of the member of the community. The document guarantees the life, property, personal chastity and honor of all member of the political entity while it assures the freedom of religion and practices of the members of the divine religions.

Keywords: *Prophet Muhammad, the Covenant of Madina, Constitutional Document, Rights, and Freedoms.*

Miladî 20 Nisan 571 yılında, baba öksüzü olarak dünyaya gelen Hz. Muhammed 6 yaşında iken **" Her yeni eskiyecek ve her şey fena bulacaktır, ben de öleceğim. Fakat gam yemem, temiz bir çocuk doğurdum, dünyaya bir büyük hayır bırakıyorum"** diyen anasını kaybetti. Sekiz yaşına kadar dedesi Abdulmuttalib'in, daha sonra amcası Ebu Talib'in himayesinde çocukluk ve gençlik yıllarını tamamlayan Hz.Muhammed 25 yaşında Mekke eşrafından Huveylid'in kızı Hatice ile evlendi. Çocukluğunda ve gençliğinde herkesin takdirini kazanan, karakter

örneği sözü düz, özü düz, ahlakı yüce bu gence çevresi **"Emin"** sıfatını verdi ve hep O'nu **"Muhammedu'l-Emin"**diye çağırdı.[1]

Kırk yaşlarına doğru, daha çok Ramazan aylarında azığını alıp, yerleşim merkezinden uzakta Hira dağında inzivaya çekilir tefekküre dalardı. Yine adeti doğrultusunda miladi 610 yılının ramazan ayında Hira dağına çekilmişti. Bütün Mekke halkının sevgi ve saygısını kazanan, doğruluk ve emanetine herkesin şehadet ettiği Hz. Muhammed bu günlerde sanki daha fazla tefekküre dalmış, o vakarlı ve nurlu anlında derin düşünce izleri daha belirgin bir hal almıştı. İşte böyle bir günde Hira dağındaki mağarada gönül aleminde murakabeye dalmışken melek O'na göründü ve kendisine ilk vahyi getirdi.[2]

Hz. Muhammed bu şekilde son peygamber olarak üslenmiş olduğu görev doğrultusunda, etrafını aydınlatmaya ve müslümanlığı yaymaya koyulmuştu. Kendisine ilk iman edenler hayat arkadaşı **Hz. Hatice**, yakın arkadaşı ve sadık dostu Hz. Ebubekir, amcası Ebu Talip'in oğlu Hz Ali ve bir zamanlar hizmetinde bulunan Hz. Zeyd olmuştu.

Ata-baba Mekkeli olan **Hz. Muhammed**, müslümanlığı yayarken çok sıkıntılarla karşılaştı. Etrafındaki müşrikler O'nu ve müslümanları her fırsatta rahatsız eylediler. Bu zorluklar karşısında **Hz. Peygamber**, müslümanların daha güvenilir bir yere göç etmelerine izin vermişdi. Bu müsaade sonucu, 11 erkek ve 4 kadından oluşan 15 kişilik heyet, gizlice Mekke'den çıkıp Kızıldeniz yoluyla **Habeşistana** ulaşmıştı.[3]

Fakat Müslümanların **Habeşistan'a** göç etmeleri Mekkeli müşrikleri teskin etmemişti. Mekkeli müşrikler **Habeşistan'a** hicret eden Müslümanları geri alıp getirmek için, Amr b.As ve Abdullah b.Ebi Rebia'yı Habeşistan'a göndermiş, Mekke'de kalan Müslümanlara da, eziyetlerini gitgide artırmışlardı.

Mekkeli müşrikler daha da ileri giderek Müslümanlara karşı sosyal ve ekonomik boykot ilan etmiş, onları tamamen yalnızlığa ve çaresizliğe itmişlerdi. Bu yıllarda bütün bunlara ilave olarak, en büyük destekçisi eşi Hz. Hatice'yi ve hamisi amcası Ebu Talib'i de kaybeden Hz. Muhammed, bir soluk alırım ümidiyle Taif'e doğru yola çıkmıştı. Taife'e girerken taşa tutulan ve hatta isabet eden taşların etkisiyle yorulan halsiz düşen Hz. Peygamber "Ben lanet okumak için değil, alemlere rahmet olarak gönderildim. Sizden önce bazı insanlar tepeden tırnağa kadar testerelerle kesilmişler fakat vazifelerinden dönmemişlerdi. Allah bizi de muvaffak kılacaktır. Bu memleketin her tarafında bir deveci istediği gibi güven içerisinde hareket edecek ve Allah korkusundan başka korku duymayacaktır. " diyerek bütün insanlığın en tabii, vazgeçilmez hakkı olan can ve mal emniyetini sağlamak ve bu güven içerisinde diğer temel hak ve özgürlüklerini hiçbir korku ve

---

[1] Ali Himmed Berki, Osman Keskioğlu, Hatemu'l-Enbiya Hazreti Muhammed ve Hayatı, Ankara, 1993,57-58 vd.

[2] el-A'lak, 1-5

[3] Berki-Keskioğlu, Hatemu'l- Enbiya, 88.

endişe duymadan yaşayabilmesini temin etmek için hiç geri durmamış, fedakarlıkları ve güzellikleri bizzat şahsında örnekleyerek yoluna devam etmişti.

Mekkeli müşrikler Hz. Peygamberin Mekke içindeki faaliyetlerine engel olmak için bütün yollara başvurmuşlardı. Bu sebeple Hz. Muhammed Müslümanlığı yayma yolunda ziyaret maksadıyla Mekke'ye gelenlerle irtibat kurmaya gayret ediyordu. Nitekim Peygamberliğinin 12.yılında hac mevsiminde Mekke'ye gelen Medineli 12 kişiyle Akabe denilen yerde gizlice buluşmuş kendilerinden iman ve itaatleri doğrultusunda muhkem söz almıştı. Bir yıl sonra aynı yerde yine hac mevsiminde Medine'den gelen 75 müslüman ile gizlice bir araya gelmiş onlardan da bağlılık sözü almıştı.

Hz. Peygamber'in Medineliler ile bir yıl arayla Akabe'de bir araya gelmesi, Müslümanlığın artık Medine'ye kadar ulaşması demekti. Mekkeli müşrikler her ne kadar **ikinci Akabe** buluşmasından casusları vasıtasıyla haberdar olduysalar da, Medineliler şahsî eşyalarını toplayarak herhangi bir olaya meydan vermeden memleketlerine doğru yola koyulmuşlardı. **Akabe buluşmalarından** sonra kendini Mekke'de güvende hissetmeyen müslümanlar birer-ikişer Medine'ye göç etmeye başlamışlardı bile. Böylece bir taraftan akabe buluşmalarına iştirak eden Medinelilerin gayretleri sonucu yerli halk arasında müslüman olanlar sayesinde, bir taraftan da Mekke'den göç eden Müslümanlar vasıtasıyla, Medine'de her geçen gün Müslümanların sayısı artıyordu. Bu durum Mekkeli müşrikleri bir hayli tedirgin etmişti. Çünkü Medine, Mekkeli müşriklerin ticaret yollarının üzerinde bulunuyordu. Suriye'ye kadar uzanan kuzey ticaret yolu Medine'den geçmekte idi. Dolayısıyla Medine'de Müslümanların sayılarının artması onlar için güven sarsıcı bir unsurdu.

Mekke'nin ileri gelenleri Medine'nin yakın gelecekte müslümanların merkezi haline geleceğini düşünüyorlar, müslümanların bir bir Medine'ye göç etmesinden çok endişe duyuyorlardı. Hatta Medine'de müslümanların güçlenerek **Peygamberleri Hz. Muhammed'i** kurtarmak için Mekke'ye hücum edebileceklerini bile düşünüyorlardı.

Bu endişelerin tazyikiyle Mekke'nin komuta kademesi **Daru'n-Nedve'de** bir toplantı düzenlemişlerdi. Toplantının gündemi, gün be gün gelişmekte olan Müslümanlık ve O'nun **Peygamberi Hz.Muhammed** idi. Artık bu işi kökünden halletmek için bir araya gelmişlerdi. Değişik fikirler ileri sürenler olmuştu. Fakat **Ebu Cehil'in** ortaya atmış olduğu teklif kabul görmüştü. Buna göre her kabileden birer genç seçilecek hepsi birden topluca kılıç çekip **Hz. Muhammed'in**, üzerine atılacaklardı. Böylece kimin darbesiyle maktul düştüğü belli olmayacak ve **Hz.Peygamberin** mensubu bulunduğu aile **"Abd-i Menaf oğulları"** kan davasına kalkışmayacak, çaresiz tazminata razı olacaklar, müşrikler de tazminat ödeyerek bu işi kapatmış olacaklardı.[4]

[4] Berki-Keskinoğlu Hatemu'm-Enbiya.179

Mekkeliler **"Daru'n Nedve**'nin kararını uygulama hazırlığı içindeyken herşeyden haberdar olan Hz. Peygambere, vahiy yoluyla Mekke'den Medine'ye hicret etmesi hususunda izin verilmişti. Artık Hz. Muhammed'e Mekke'den Medine'ye hicret etmesi hususunda izin verilmişti. Artık Hz. Muhammed'in Mekke'de kalması fiilen çok zorlaşmıştı. Kendisine birinci ve ikinci Akabe buluşmalarında bağlılık sözü veren Medineli müslümanlar, yeni müslüman olmuş yakınlarıyla birlikte O'nun yolunu gözlüyor, O'nu karşılama ve misafir etme hususunda sabırsızlık örnekleri veriyorlardı. İlahi izin doğrultusunda Hz.Muhammed de hazırlıklarına başlamış ve hicretten iki gün önce bir öğle vakti, ilk Müslümanlardan Hz. Ebubekir'in evine giderek kendisiyle ciddi bir iş konuşacağını, yanlarında bir üçüncü şahsın bulunmamasını tembihlemiş ve oturum esnasında Allah'ın izniyle birkaç gün içerisinde Medine'ye hicret edeceğini ve yol arkadaşı olarak kendisini seçtiğini bildiriyordu. Görüşme esnasında Hz. Ebubekir, iki devesinin olduğunu binek olarak birisini Hz. Peygambere vermek istediğini ifade etmişti. Hz.Peygamber teklifi bir şartla kabul edebileceğini vurgulamıştı. **"Bedelini ödemek kayd ve şartıyla**.**"** Böylece Hz. Peygamber yol arkadaşının teklifini, bedelini ödemek şartıyla kabur eder ve böylece binek problemi çözülmüş olur.

Mekkeli müşrikler bütün bu yaptıklarına rağmen yine de Hz. Peygamberin en emin, güvenilir kişi olduğunu kabul ediyor ve kıymetli eşyalarını muhafaza etmesi için O'na teslim ediyorlardı. Hz.Peyhamber **yed-i emininde** bulunan emanetleri sahiplerine teslim etmesi için **Hz. Ali**'den rica'da bulunup O'nu evine bıraktıktan sonra, etrafı sarmalayan düşmanların bakışları arasında evinden çıkarak doğruca Hz. Ebubekir'in evine gitmiş ve birlikte takip edecekleri güzergahı değerlendirmişlerdi. Nihayet düşmanı şaşırtacak stratejik yapıda bir güzergahı takip ederek, 7 günlük yorucu ve mucizelerle dolu bir yolculuktan sonra M.622 20 Eylül'de **Kuba'ya** ulaşmışlardı. Burada 10 gün dinlenen Hz. Peygamber bir Cuma günü tekrar Medineye doğru yola koyulmuştu.

Medine halkı tepelere, damlara, ağaçlara tırmanmış, kendilerine doğru yol alan Hz.Peygamberi gözlüyorlardı. Herkesin ağzında bir nağme **"Dolunay, Veda dağının sırtlarından çıkıp bize doğru doğdu. Allah'a yalvaran bulundukça, bize de şükretmek borçtur. Ey bize gönderilen Peygamber, Sen itaat olunan emirle geldin"** diye diye coşuyor, mutluluklarını dile getiriyordu.

Hz.Peygamberin hicretinden sonra Mekke'deki müslümanların Medine'ye göçü daha da hızlanmıştı. Anayurtlarını terk edip Medine'ye gelen müslümanlar, buradaki müslüman kardeşleri tarafından çok iyi bir şekilde karşılanmışlardı. Her bir Medineli müslüman, Mekke'den hicret edip gelmiş bir müslümanı kendisine kardeş edinmişti.Artık bundan böyle Mekke'den göç eden müslümanlara **"muhacir"**, onları bağrına basana Medineli Müslümanlara ise **" yardım edenler"** anlamında **"Ensar"** denilecekti.

Hz. Peygamber Medine'ye geldikten sonra, muhacir ve ensar dışında, Medine'de **''Evs''**ve **''Hazrec''** kabilelerine ait daha Müslüman olmamış müşrikler ve yahudi kabileleri, birazda hristiyan bulunuyordu. **Beni Kaynuka**, **Beni Kurayza** ve **Beni Nadir**, belli başlı yahudi kabilelerindendi. Hz. Peygamber ilk planda Mekkeli **Muhacirler** ile Medineli **Ensar** arasındaki kardeşlik bağlarını kuvvetlenmişti. Daha sonra Medine cemaatını oluşturan yahudiler ve diğer gruplarla alaka sağlayarak bunları, Medine'de birlikte küçük bir şehir devleti halinde yaşamaya ikna etmişti.[5] Daha sonra Medinedeki bütün Müslümanları temsilen, Yahudi kabileleri başta olmak üzere, Müslüman olamayan grupların temsilcileriyle bir yazılı mukavele yaparak bu cemaatın birlikte nasıl ve ne şekilde yaşayacağını, devlet teşkilat esaslarının nelerden ibaret olacağını, devlet başkanının kim olacağını, fertlerin hangi tür haklarının olabileceğini, din ve vicdan hürriyetlerinin hangi esasları taşıyacağını kaide altına almışlardı.

Bu yazılı mukavele **(sahife)** anayasa hukuku bakımından , her ne kadar şekil açısından, bu günkü anayasalardan hayli farklı da olsa, maddi açıdan anayasa mahiyetindeydi. Bu bakımdan bilhassa Batı literatüründe **''Medine Anayasası''** olarak anıla gelmiştir. Bununla birlikte bu güne değin tespit edilebilen ilk anayasa olması itibariyle de ayrı bir özellik taşımaktadır.[6]

Kısaca Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra değişik inanç ve yapıdaki grupların birlikte yaşamalarını mümkün kılacak bir hukukî düzenlemeye girmiş ve cemaat halinde yaşayan toplum insanlarının birbirleri arasındaki ilgi ve münasebetlerini düzenleyen **''ana düzenleyici işlemler' ''in** ilk örneğini vermişti. Ana düzenleyici işlemlerin ilk örneği olan ve hukuk literatüründe **''Medine Sözleşmesi''**, **''Medine Muahedesi''**, **''Medine Vesikası''**, bilhassa batı kaynaklarında **''Medine Anayasası''** diye adlandırılan[7] bu sözleşmenin Anayasa Hukuku ve modern anayasaların müesseseleri bakımından tahlili, mukayeseli hukuk açısından önem arz etmektedir.

Arapça tenkitli neşri **Muhammed Hamidullah** tarafından yapılan **(el-Vesaiku's-siyasiyye s.57-64)** Medine Sözleşmesinin 47.madde halinde numaralandırılmış olup birçok Batı dilinede tercüme edilmiştir. Sözleşmesi Türkçe tam metni ise **Salih Tuğ'un İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri** adlı eserinde (s.31-40) yer almıştır. Medine anayasasının sıhhati hakkında tereddüt yoktur. Fakat ne zaman kaleme alındığı ve bir tek metinden mi ibaret olduğu hususunda görüş farklılıkları vardır. Hamidullah, Müslümanlarla ilgili bölümün (1-23.maddeler) hicretten hemen sonra yazıya geçirildiğini, Yahudilerle ilgili bölümün ise (24-27.maddeler) Bedir savaşından sonra ilave edildiğini kabur eder.[8]

---

[5] Aydın, Akif, Anayasa mad.DİA, IV,153
[6] Aydın, Akif, Anayasa mad DİA,III,1 53
[7] Akif Aydın, Anayasa mad.DİA, III/153.
[8] M.Hamidullah, İslam Peygamberi, 1/211-212

Medine sözleşmesinin düzenlendiği şartlar göz önünde bulundurulduğunda Hz. Peygamber, muhtemelen önce **Muhacirler** ile **Evs** ve **Hazrec** kabilesi mensuplarını bir araya getirmeyi öncelikle göz önünde bulundurmuş ve daha sonra da **Yahudilerle** anlaşmıştı. Böylece bir taraftan Medine'nin iç huzurunu sağlamayı gerçekleştirecek, diğer taraftan da dış düşmana karşı birlikte olmayı temin edecek hukuki alt yapıyı oluşturmuş olacaktı. Bunun içindir ki sözleşmenin maddelerinin önemli bir kısmı iç düzen ve huzurla birlikte dış düşmana karşı birlikte dayanışmayı temine yönelikti. Bu dönemde Müslüman nüfus 1500 civarındaydı ki; bu da Medine halkının 1/7'sini teşkil etmekteydi. Hz. Peygamber bu kadar küçük bir topluluğun rehberi olarak Medine'de mevcut diğer Yahudi, Hıristiyan, Evs kabilesi ve Hazrec'e mensup müslüman olmamış gruplara kendini ve sözleşme metnini kabul ettirmesi, Müslümanların kendi değerleri içerisinde ne kadar dinamik ve tutarlı örnek davranışlar içerisinde bir toplum oluşturmuş olmalarıyla izah edilebilirdi. Hatta Hz. Peygamber'in mevcut fiili durumu göz önünde bulundurarak bu yapının temellerini hicret öncesinden attığını söylemek de mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber, Akabe biatleri esnasında Medine'de ki Müslümanları çevrelerine örnek teşkil etmeleri ve vahiy yoluyla kendisine ulaşan evrensel değerlerin çevreye sunulmasında iyi bir vitrin oluşturmaları açısından teşkilatlandırmış, belirli sayıdaki şahısların başına bir başkan, bunların başına da genel bir başkan tayin etmişti

Sözleşmenin1. ve 2. Maddelerinde Medine şehir devletini meydana getiren gruplar sayılmakta ve bunların bir bütün olduğu vurgulanmaktaydı. Böylece modern söylemde, devleti meydana getiren unsurlardan biri olan ve ana unsuru teşkil eden insan unsuru, diğer bir ifadeyle **''halk''** unsuru belirlenmiş oluyordu. Daha sonraki maddelerde, gerek şehir devletinin gerekse onu meydana getiren Müslümanlar, Yahudiler , Evs ve Hazrec'e mensup Müslüman olmayan Araplardan ibaret grupların fonksiyonları ortaya konulmaktaydı. Mesela Devlet Başkanı Hazreti Peygamberdir. Bu 1.maddeden anlaşıldığı gibi peygamberin son yargı mercii olduğunu ifade eden 23. ve 42.maddesinden, yine Hz.Peygamberin ordu kumandanı olduğunu deklere eden 36.maddesinden anlaşılmaktaydı.

Bu maddedeler şehir devletinin hakimiyet unsurunun belirlenmesi açısından da önemliydi. Medine şehir devletini oluşturan gruplar, o dönemin şartları içerisinde merkezi otoriteye daha çok dış ilişkilerde ve bilhassa savaş esnasında ihtiyaç duyarlardı. Bu sebeple Hz. Peygamber'in ordu kumandanı olması sözleşmede yer almış, yine Hz. Peygamber farklı federe gruplar arasındaki uyuşmazlıklarda nihai yargı mercii olarak belirlenmiştir.Bu maddelerde devletin yürütme ve yargı organlarının belirlenmiş olduğunu de müşahede etmekteyiz.

Sözleşmenin **18, 37,44** ve **51.maddeleri** şehir devletini meydana getiren Müslüman, Yahudi ve diğer grupların dış tehlikeler karşısında birbirlerine yardımcı olmalarını ve işbirliği içerisinde bulunmalarını kayda bağlamaktaydı. Yine **madde 20 ve 43**, Medine şehir devletinin müslüman

olmayan üyelerinin, müslümanları yurtlarından çıkaran Kureyşliler ile anlaşma yapmamasını ve Kureyşlileri himaye etmemesini emredici mahiyette kayıt altına almaktaydı. Buna rağmen bu gruplar kendi içlerinde yargı işlerini bağımsız olarak görebilecek, fakat yukarıda ifade edildiği gibi anlaşmazlık halinde nihai yargı mercii Hz. Peygamber olacaktı.

Sözleşme **13 ve 21. maddeleriyle** her türlü tecavüzü önlemeyi, kural altına aldığı gibi, toplumun bütün fertlerinin tecavüze karşı çıkmayı taahhüt ettiğini, temel ilke olarak kabul etmişti. Böylece herkesin malı, canı, şeref ve itibarının güvence altında olduğu herkes tarafından bir sosyal mukavele ilkesi olarak kabul edilmiş oluyordu. Yine sözleşmenin **25.maddesi** Yahudi ve Müslüman kesimin sahip oldukları din ve vicdan hürriyetini açık bir şekilde deklere etmişti. Hiçbir grup veya farklı din mensubu diğerine karşı dini inancından dolayı ona hukuk dışı davranamayacak ve kendisi için layık görmediğini ona uygulamaya yeltenmeyecekti. Böylece dini inanç ve kanaatlerin de saldırmazlık ilkesi altında güvenceye alındığı kabul edilmiş oluyordu.

Hz. Peygamber ve ashabı bu sosyal mukaveleye ters düşecek hiçbir şey yapmadılar. Sözleşmenin diğer tarafları ise zaman içerisinde emredici hükümlere muhalefet ettiler ve bunun karşılığı olarak kendilerine sözleşmenin belirlemiş olduğu hükümler uygulandı .**O, her zaman vermiş olduğu söze sadık kaldı. Verilen sözün yapılan mukavelenin yerine getirilmek suretiyle yüceleceğini, ahde vefanın, sözde sadakatin, mukavelede ifanın evrensel itibar vesilesi olduğunu uygulamasıyla, sözüyle özüyle bütün insanlığa gösterdi. İnsanlık, bütün güzellikleri ve kemali onun şahsında en açık ve berrak bir şekilde müşahede etti. Dünya neye sahipse hep O'dur. vasıta. Bütün güzellikleri, bütün aydınlıkları örnekleyen, yansıtan hep O' dur. O, Şairin dediği gibi:**

Medyun O'na cemiyeti, medyun O'na ferdi,

Medyundur O masuma bütün bir beşeriyet,

Ya Rab, bizi mahşerde bu ikrar ile haşret

İSLAM'DA BIRLIKTE YAŞAMANIN TEMEL REFERANSLARI

Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi

hamdigundogar@hotmail.com

BASIC REFERENCES TO LIVING TOGETHER IN ISLAM

The Islamic religion declares that man is created on a nature. This common nature that people have is the greatest guarantee of living together. The fact that people have different ethnic origins and that different nations are separated is a way for people to know and meet, in other words, to tearuf. Being in different races and colors, having different beliefs and ideas is a factor in collecting wealth not societies. Another important factor that allows people with different beliefs and religions to live together is that Islam defines freedom for people on faith. Every believer has the opportunity to live together with Muslims in the Islamic society. When Muslims keep the justice, which is one of the most important bases of Islam, they will find themselves in the society.

Islam has put forward the most basic principles and principles that can enable the earthly societies to coexist with good examples of justification at the theoretical level. The Qur'an and the Sunnah are taught the basic values and principles that make social life and coexistence possible. The Qur'an has freed people in their beliefs and beliefs, declaring that they can choose their own free will and beliefs, each responsible for their own beliefs and informed. Dinde's compulsive notes revealed the fact that divine command and belief must be accompanied by free will.

The Prophet Mohammad also invites people to imbue at every stage of his life, but he has never forced anybody to enter Islam. He has made the duty of communicating in the best way, as a good example to the people, as he has reported in the Qur'an, and has gained their hearts with their state and actions, words and deeds. Prophet Mohammad has never condemned anyone for their different beliefs and did not compromise. The Prophet wanted those who did not believe to be Muslims, but he did not make the least of it. This is why Jewish groups and Christians living in Medina have the opportunity to live freely in their own beliefs.

Although living together with people belonging to other religions is a new phenomenon which has begun to become evident in modern times in the West, it is known that different religions and beliefs have been living

together for a long time in Islamic geography. The first Islamic state of Medina ruled by Muhammad, different religious groups have lived together in peace for a long time under a common understanding of citizenship. The Prophet did not distinguish between race, color, position, authority, descent, grandfather, woman, man between the people in the Medina society. It is a principle of approaching with love, respect, understanding and compassion. The Prophet Muhammad tried to build a more comprehensive social consensus on Muslim elements, including those of other believers, after he made efforts to strengthen peace and brotherhood in Medina. Indeed, concrete steps have been taken to regulate the structure and functioning of the common life or social area, which will include the settled elements with the so-called Medina Vesikas. This agreement, the so-called Medina agreement, has sought peace and liberty for all citiziens of Medina, no matter what the belief. According to this contract, which includes the principles of living together, Muslims and Jews would have equal rights, help each other and defend Medina together. The aim of the Convention is to protect the beliefs of both sections (Muslim and non-Muslim) and to secure the lives, property and social rights by taking part in the participation of the parties, not by the dominance of a single party.

Key words: *Living Together, Nature, Acquaintance, Justice, Freedom*

Giriş

Bu tebliğin amacı; birlikte yaşamayı mümkün kılan İslam'ın temel referanslarını ele almak, birlikte yaşama imkânını sağlayan temel düsturları İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet ekseninde incelemektir. Buna binaen Kur'an'ı-kerimde ve Hz. Peygamber'in sünnetinde sunulan birlikte yaşamanın temel prensiplerini değerlendirmek, Kur'an'da verilen birlikte yaşama teorik bilinci ile Hz. Peygamber sünnetinde gerçekleştirilen pratiğini ortaya koymaktır.

İslam insanların aynı fıtrat ile yaratıldığını, onların benzer tabiata, ortak insani değerlere sahip olduğunu bildirir. İslam dini bütün insanların bir arada yaşamalarına imkân sağlayan temel esas ve prensipleri vazetmiştir. İslam, insanın sosyal bir varlık olduğu gerçeğine binaen onların her coğrafyada hayatı birlikte yaşayabilecekleri prensipleri ortaya koyar. İslam'ın nazarında insanların inançta farklı olmaları, değişik örf ve adetlere sahip olmaları bir arada yaşamalarına engel değildir. İnsanların farklı düşünce yapıları, olaylara farklı zaviyelerden bakmaları hayatı paylaşmalarını engellemez. Temelde benzer özellikler taşıyan insan her şart altında birlikte yaşama kabiliyet ve becerisini gösterebilir.

Kur'an sadece Müslümanları değil, bütün insanlığı muhatap alarak, onların sahip olduğu imkânları hatırlatır ve yapabilecekleri konusunda uyarılar yapar. Kur'an yeryüzünün halifesi olarak nitelediği insana (Bakara, 2/30) dünya hayatını güven ve huzur içinde yaşama sorumluluğu yükler.

Farklı ırklardan olan, farklı diller konuşan insanların ayrılık unsuru değil, tanışma, bilişme ve kaynaşma unsuru olduğunu hatırlatır. Bu sebeple Kur'an insanları bir arada yaşamaya davet etmiştir. Kur'an, bu davetini, birlikte yaşamayı sağlayan bilinç alanları oluşturarak yapmıştır. Bu bilinç alanlarının başlıcaları **"Fıtrat", "Tearuf", "İnanç özgürlüğü", "Adalet"** dir.

1- Fıtrat Bilinci

Kur'an'a göre "fıtrat" üzere yaratılan insan, en güzel ve mükemmel varlıktır. (Tin, 95/4). Hz. Âdem'in soyundan gelen insanlık sahip olduğu ortak tabiat itibariyle birbiriyle ünsiyet kazanan varlıktır. İnsanlar fıtrat yapıları, duygusallıkları, etki ve tepkileri itibariyle benzerlikler gösterir. Bu sebeple, farklı adet ve alışkanlıklarla sahip olmakla beraber insanların temel davranış biçimlerinde birbirine yakın tavır ve tutum göstermeleri doğaldır.

"*O halde yüzünü, Allah'ı bir tanıyarak dine, Allah'ın insanları üzerine yaratmış olduğu fıtratına çevir. Allah'ın yaratışında değişiklik bulunmaz. Dosdoğru din budur...* (Rum, 30/30) ayeti insanın manevi dünyasını açıklayan ve ona yol gösteren bir ilahi buyruktur. Nitekim farklı coğrafyalarda yaşayan insanların günlük işleriyle meşguliyet ve geçim kaynaklarını elde etmede benzer durumlar yaşadıkları gibi manevi ihtiyaçlarını gidermede de benzer yaşantıları ortaya çıkmaktadır. Her insan bir Yaratıcı'ya inanma ihtiyacı hissetmekte, şükran duyduğu Tanrı'ya ibadet etmekte ve zor zamanlarında ona sığınmaktadır. Her millet kendi dilinde Yaratıcı'ya bir isim vermekte ve ona şükranlarını belirli davranış ve törenlerle yerine getirmeye çalışmaktadır. İnsanın kendisinden üstün olan bir Yaratan'a yönelmesi, zor zamanlarda ona sığınması ve ondan yardım dilemesi fıtratının gereğidir.

İnsanın hak dine yönelmesinin tabii olduğunu bildiren Yüce Allah onun saygın ve onurlu bir varlık (İsra, 17/70) olduğunu da bildirmiştir. Bu onur ve şerefe bütün insanlar ortaktır. İnsanların ortak yönleri onların bir arada yaşama imkânını sağlayan en önemli faktörlerdir. Maddi ve manevi olarak aynı toprak ve ruhtan yaratılan insanoğlu tabii olarak aynı ihtiyaçlar, aynı davranışlar, aynı tepkiler verecektir. Bütün bunlar her ırk, dil ve kabileden insanların aynı toplumda bir arada yaşayabileceğinin en önemli göstergeleridir.

Tabiatı gereği insan sosyal bir varlıktır. Yalnız başına yaşaması, ihtiyaçlarını kendi başına temin etmesi mümkün değildir. Gerek bireysel gerekse sosyal alanda gelişim kaydedebilmesi ancak bir arada yaşamasıyla mümkündür. İnsanın maddi ve manevi, düşünsel ve sanatsal bakımdan gelişim göstermesi onun toplum içinde yaşamasını gerekli kılmaktadır. İnsanın sahip olduğu fıtrat sadece kendi ırkdaşı ya da dindaşı değil, farklı etnik kökenden ve farklı inançlara sahip olanlarında bir arada yaşamalarını mümkün kılmaktadır. Dillerin, örf ve adetlerin farklı olması, değişik yaşam tecrübeleri insanları bir araya gelmekten alıkoyan değil, bilakis birbirleriyle tanışmaya sevk eden birer etkendir.

2- Tearuf Bilinci

Yüce Allah Kur'an'da insanların fıtrat üzere olduğunu belirttiği gibi onların farklı etnik kökenlere sahip olmalarının hikmetini de haber vermiştir. "*Ey insanlar! Muhakkak ki Biz, sizi bir erkek ve bir kadından yarattık. Ve sizi milletler ve kabileler kıldık ki, birbirinizi (soyunuzu, babalarınızı) tanıyasınız...*" (Hucurat, 49/13) ayeti bu gerçeğin ilahi beyanıdır. Kur'an insanların aynı anne ve babadan yaratıldığını belirttikten sonra onların tearuf, yani tanışıp bilişmek için farklı milletler ve kabilelere ayrıldığını bildirmektedir. Buradaki "Tearuf" bilinci; birbirini bilmek, tanımak ve tanışmak, birbirini keşfetmek ve anlamak gibi anlamlara gelmektedir. Tearuf; tanışıp bilişmede, bilgi ve kültür üretmede karşılıklı yardımlaşma, toplumsal dayanışma ve zenginleşmede ortak faaliyetleri ortaya koymak demektir. Toplumların bilişmesi ve kaynaşması, birbirlerini tamamlayan değerler üretmesi medeniyetleri inşa eden temel dinamikleri oluşturmaktadır. İnsanların farklı dil, etnik köken ve milletten olması insanlığın ortak medeniyeti için birer renk ve deseni meydana getirmektedir. Tearuf bilinci; aynı atadan gelmenin idraki temelinde, insanca birlikte yaşamayı sağlayan ortak birtakım değerler, ölçü ve ilkeler oluşturmayı gerektirir. Bunları oluşturma süreci, yakın çevreden başlamak üzere, merkezden çevreye yayılan bir bakış açısıyla ele alınabilir. Buna göre ortak bir dil ve değer birliği inşa etme uğraşısı önce aynı din içerisindeki mezhepler ile coğrafi ve sosyokültürel bakımdan bir birine yakın ve etkileşimin daha güçlü olduğu yakın kültürler arasında, daha sonra da uzak din, dil ve kültürler arasında bir uzlaşıya dönüştürülebilir. (Aydın, Osmanoğlu, 2015: 51) Nitekim bu anlamda Maide 48. ayetinde iyilikte yarışmanın önemi vurgulanmaktadır. *"...Allah dileseydi sizleri bir tek ümmet yapardı; fakat size verdiğinde (yol ve şeriatlerde) sizi denemek için (böyle yaptı). Öyleyse iyi işlerde birbirinizle yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır. Artık size, üzerinde ayrılığa düştüğünüz şeyleri O haber verecektir.*" Ayet-i kerimede Allah Teâlâ'nın ümmetlere farklı şeriatler vermekle onları imtihan ettiği bildirilmektedir. Devamında ise ümmetlerin hayırlı işlerde yarışmaları, ortaya iyi amel ve davranışlar koymaları istemektedir. (Razi, 1990: 9/98)

Karşılıklı tanışıp bilişmeyi, ortak bir dil ve değerler manzumesi oluşturmayı, böylece iyilik ve yardımlaşmada yarışmayı ilke edinen bir bilinç, idrak veya ahlakı geliştirmek için geleneksel tanıma ve tanışma düzeyinin ötesine geçmek, var olan yanlış anlayışları aşarak ötekini anlamaya ve ortak eylemlerde bulunmaya çalışmak gerekmektedir. Bu bağlamda insani farklılıkları anlamlandırma biçimimizi oluştururken Kur'an'ın değerlendirmeleri göz önünde bulundurmak esastır. Nahl suresi 125. ayetinde ötekiyle diyalogun, iletişim ve tartışma biçiminin nasıl olması gerektiği konusu şöyle ifade edilmektedir. "*Sen Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et.*" Mümtehine 8. ayetinde ise "*İnancınızdan dolayı sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan*

çıkarmaya çalışmayan kişilere adaletli ve nezaketli davranmanızı Allah yasaklamış değildir, çünkü Allah adil davrananları sever" buyurulmaktadır.

Müfessirler; "bu ayet, müşriklerle Müslümanlar arasında, her ne kadar birbirlerini dost edinmeleri yasaklanmış ise de, birbirlerine karşı iyi davranabileceklerine delalet eder" demişlerdir. Ayetteki "*Onlara adaletle muamele etmeniz*…" ifadesi hakkında İbn Abbas, "Allah Teâlâ bununla sıla-i rahmi ve benzeri şeyleri kastetmiştir" demiştir. Mukatil ise, bu ayete, "Onlarla yaptığınız anlaşmalara vefa gösteriniz ve adil olunuz" manasını vermiştir. (Razi, 1995: 21/442) Müslümanca bakışta dışlama, nefret, ayırımcılık, şiddet ve ırkçı eğilim yoktur. Müslüman karşılıklı tanışıp bilişmede, diyalog ve uzlaşıyı, sulh ve barışı esas almalıdır. (Aydın, Osmanoğlu, 2015: 52)

Öteki dinlere mensup insanlarla bir arada yaşama, Batı'da modern dönemlerde belirginleşmeye başlayan yeni bir olgu olmasına karşın, İslam coğrafyasında farklı din ve inançların uzun zamandan beri birlikte yaşadığı bilinmektedir. İlk İslam devleti olan ve Hz. Muhammed'in önderliğinde yönetilen Medine İslam devletinde farklı dini gruplar ortak bir vatandaşlık anlayışı çerçevesinde uzun müddet barış içerisinde bir arada yaşamışlardır. Hz. Peygamber, Medine toplumundaki insanlar arasında ırk, renk, cinsiyet, mevki, makam, soy, büyük, küçük, kadın, erkek ayırımı yapmamıştır. Hepsine sevgi, saygı, anlayış ve merhametle yaklaşmayı ilke edinmiştir. Hz. Muhammed Medine'de, Müslüman unsurlar arasında barış ve kardeşliği güçlendirici çalışmalar yaptıktan sonra, diğer inanç mensuplarını da içine alacak şekilde daha kapsamlı bir toplumsal mutabakat inşa etmeye çalışmıştır. Nitekim Medine Vesikası denilen antlaşma ile yerleşik unsurları da kapsayacak, ortak yaşamın veya toplumsal alanın yapı ve işleyişini düzenleyecek somut adımlar atılmıştır. Medine sözleşmesi denilen bu anlaşmayla, inancı ne olursa olsun, bütün Medineliler için barış ve özgürlük sağlanmaya çalışılmıştır. Birlikte yaşamanın ilkelerini içeren bu sözleşmeye göre Müslümanlar ve Yahudiler, eşit haklara sahip olacaklar, birbirlerine yardım edecekler ve Medine'yi birlikte savunacaklardı. Sözleşme tek bir tarafın hâkimiyetine değil tarafların katılımına yer vererek her iki kesimin (Müslüman ve gayrımüslim) inançlarını korumayı, can, mal ve sosyal haklarının güvence altına alınmayı amaçlamıştır. (Aydın, Osmanoğlu, 2015: 52,53)

Bu anlaşmanın bazı maddeleri şöyledir:

-Yahudilerden bize tabi olanlar, zulme uğramaksızın ve onlara karşı olanlarla yardımlaşmaksızın destek ve yardımımıza hak kazanacaklardır.

-Hiçbir kimse müttefikine karşı bir suç işleyemez. Muhakkak ki mazluma yardım edilecektir.

-Yesrib'e (Medine) hücum edecek kimselere karşı onlar (Müslümanlar ve Yahudiler) arasında yardımlaşma yapılacaktır.

…Yahudilerin dinleri kendilerine, mü'minlerin dinleri kendilerinedir. Buna gerek Mevlaları (himayeleri altında olanlar) gerekse kendileri dahildirler. (Hamidullah, 2003: 1/206-210).

Medine sözleşmesiyle Hz. Peygamber, Yahudileri ümmetin bir parçası kabul ederek, anlaşmaya dahil etmiştir. Uyum içinde yaşama çerçevesinde Ehl-i Kitab'ı, "*Allah'tan başkasına tapmayalım, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım ve Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilahlaştırmasın*" (Al-i İmran, 3,64) ilahi beyanıyla aralarında ortak olan bir söze çağırmıştır. Hz. Peygamber kendisine ilahi emir gelmeyen bazı konularda onların kutsal kitabı olan Tevrat'a uymuştur. Başlangıçta, namazlarda onların kıblesi olan Beytu'l-Makdis'e yönelmiş, Müslümanların onların kestiklerini yemelerine ve iffetli kadınlarıyla evlenmelerine izin vermiştir. (Sarıçam, 2003: 221-222.) Hz. Peygamber Medine'de Yahudilerin eğitim-öğretim yeri olan Beytu'l-Midras'a dokunmamış, zaman zaman oraya giderek onları İslam'a davet etmiştir. (Önkal, 1992: 6/95)

İslamiyet'in beşiği olan Mekke'de daha başlangıçtan itibaren Hz. Peygamber'in, Hıristiyanlarla münasebeti, dostane hudutlar içinde başlamıştı. Henüz risaletten üç yıl gibi kısa bir zaman sonra, Bizans'ın İran'a mağlubiyeti, Mekke'de müslümanları üzmüştü. Çünkü Ehl-i Kitap olan Bizans, Mecusi olan İran'a mağlub olmamalıydı. Nitekim Allah Teâlâ kitap ehli Rumların galip geleceği tesellisini bildiren vahyini göndermişti. (Rum, 30/1-5) İbn İshak, Hz. Muhammed (a.s.), daha Mekke'de iken yirmi kişiye yakın Habeşli Hıristiyanın Kâbe'de peygamberle karşılıklı konuşup, münakaşa ettikten ve Kur'an-ı Kerim'i dinledikten sonra, kendi kitaplarında geleceği tavsif edilen peygamberin Hz. Muhammed olduğunu kabul ederek İslamiyet'e girdiklerini ve Ebu Cehil'in bunlarla münakaşa ettiğini nakletmektedir. Sonra da "Denilir ki, bu Hıristiyanlar Necran ehlindendir" diyerek bunlar hakkında nazil olan ayetleri sıralar. (Aydın,1993: 83)

İslam Peygamberinin Hicret'ten önce ilk sempati duyduğu ve Müslümanların hicret etmelerini arzu ettiği ilk Hıristiyan ülke, Habeşistan olmuştur. Hz. Peygamber, Mekke müşriklerinin amansız işkenceleri ve tazyikleri karşısında Mekke'li Müslümanların Habeşistan'a hicretlerini arzu etmiş ve bu hislerini şu ifadelerle belirtmiştir. "İsterseniz ve elinizden gelirse, Habeşistan'a sığının. Zira orada ülkesinde kimseye zulmedilmeyen bir hükümdar işbaşındadır. Orası bir doğruluk ve hakikat ülkesidir. Allah işlerde bir kolaylık verene kadar orada kalın." (Hamidullah, 2003: 1/109)

3- İnanç Özgürlüğü

İslam dini insanları Allah'ın tevhid dini olan İslam'a davet eder, ancak onları bunu kabule zorlamaz. İnanç, insanın gönülden benimsemesi ve tasdik etmesi gereken bir olgudur. Kalpten ve isteyerek olmadığı zaman bu inançta samimiyet olmayacaktır. İnsanlara inançta özgürlük tanıyan Kur'an, onların farklı inançta oldukları halde aynı toplumda yaşamasına da imkân vermektedir. Hz. Peygamber'in yaşadığı Medine toplumu başta olmak üzere

bütün İslam toplumlarında Müslümanlar, gayrimüslimler ve başka inançlara sahip kişiler bir arada yaşamışlardır.

Nitekim Kur'an inanç özgürlüğünü *"Dinde zorlama yoktur..."* (Bakara, 2/256) ayetiyle teminat altına alır. Yüce Allah iman etme meselesini mecburiliğe bağlamamış, aksine onu insanın iradesine bağlamıştır. Çünkü dinde zorlamada imtihanın yok olması manası bulunmaktadır. (Razi, 2002: 5/424)

Kur'an, "*Dileyen inansın dileyen inkâr etsin*" (Kehf, 18/29) ayetiyle insanlara inançta özgürlük alanı sunar. İslam dini, insanların din ve inanç özgürlüklerine saygılıdır. Hz. Peygamber, farklı inanç sahiplerine karşı her zaman hoşgörülü davrandığı gibi bizlere de bu konuda en güzel örnek davranışları öğütlemiştir. Medine'de onun sağladığı ortamda, farklı din mensupları barış ve özgürlük içinde yaşamışlardır. Kur'an'da "*Eğer rabbin dileseydi yeryüzündeki insanların hepsi, hakkı benimseyip iman ederdi. Yoksa sen inanmaları için insanlara zor mu kullanacaksın*" (Yunus, 10/109) buyrulması insanların farklı inançlara sahip olmalarının doğal bir durum olarak karşılamanın bir ifadesidir. Bu ayet, insanlığa açık bir çağrı niteliği taşımaktadır. Farklı inançların kendilerini tanımlama ve ifade etmelerine ortam sağlanmasına bir işarettir. İnsanların inanç açısından farklılıkları doğal bir görünüm ve ilahi iradenin tercihi olarak karşımıza çıkmaktadır. Çoğunluğu aynı inançtan olan toplumların, azınlıkta olan inançlara bu açıdan sahip çıkmak adına büyük sorumlulukları bulunmaktadır. (Saruhan, 2010: 64-65)

"*Biz insana yolu gösterdik ister şükreder, ister küfreder*." (İnsan, 7613) Bu ilahi beyanda anlatılmak istenen şudur: Biz insana hangi yolun en doğru olduğunu gösterdik; insan araştırır, inceler, düşünür, sonuçta dilerse benimser ve kabul eder, dilerse inkâr da eder. Yani insan inanıp inanmama, benimseyip benimsememe konusunda tercih sahibidir. Bu demektir ki Kur'an'a göre insan inanma hürriyetine sahip olduğu kadar inanmama hürriyetine de sahiptir. Yani Kur'an'a göre insan, bu temel konuda bile tam bir hürriyet içindedir. Kur'an bir özgürlükler kitabıdır. İnsanın kendine karşı, topluma karşı, Tanrı'ya karşı, tabiata karşı, diğer insanlara ve canlılara karşı her türlü hak ve hürriyetlerini tanıyan bir kitaptır. Kur'an aynı zamanda sorgulayan bir kitaptır. İnsanı, bütün bu hak ve hürriyetler içinde sorumluluğunu bildiren ve onu her hürriyetinden dolayı da sorumlu tutan bir kitaptır. Yani inanan, inancından sorumlu, inanmayan inkârından sorumlu, aklını kullanan, aklını kullanma hürriyetinden sorumlu, aklını kullanmayan da yine aklını kullanmama hürriyetinden sorumludur. Görüldüğü üzere, Kur'an inanç, düşünce ve ifade özgürlüğünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır. O, nazil olduğu dönemdeki toplumların inançları ve düşüncelerini ele alıyor, onları eleştiriyor, asıl gerçeği kendisinin gösterdiğini söyleyerek alternatif inanç ve fikirler serdediyor.(Yakıt, 2014: 388-389)

"*Allah dileseydi (müşrikler) ortak koşmazlardı. Biz seni onların üzerinde bekçi kılmadık. Sen onların vekili de değilsin*" (En'âm, 6/107) " *(Resûlüm) Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi, elbette topyekûn iman ederlerdi; böyle iken, sen mi iman etsinler diye insanları zorlayacaksın?*" (Yunus, 10/99). Bu ayetlerin tefsirinde şöyle denilmiştir; eğer Allah onları iman etmeye zorlasaydı, O, buna kadir olurdu ve onların hepsinden iman sadır olurdu. Fakat Allah, bunu yapmadı. Çünkü zorlama ile kuldan sadır olacak olan imanın ona faydası olmaz. (Razi, 2002: 10/477)

İslâm'a göre inanç hürriyetinin temelini teşkil eden en açık delillerden birisi de Kâfirûn Sûresi'dir. Kureyş'in ileri gelenlerinden bir grup Hz. Peygamber'e (sav) "Sen, bizim dinimize tabi ol, biz de senin dinine tabi olalım: Bir sene sen bizim tanrılarımıza ibadet edersin, bir sene de biz senin mâbuduna ibadet ederiz." dediler. Hz. Peygamber (sav) "Kendisine bir şeyi ortak koşmaktan Allah'a sığınırım" dedi. Bunun üzerine Kâfirûn Sûresi nazil oldu: "*De ki: Ey Kâfirler! Ben sizin tapmakta olduklarınıza tapmam. Siz de benim taptığıma tapıcılar değilsiniz. Ben asla sizin taptıklarınıza tapacak değilim. Siz de benim taptığıma tapacak değilsiniz. Sizin dininiz size, benim dinim banadır.*" (Kâfirûn, 109/1-6)

Günümüz kanunlarında "din ve vicdan hürriyeti" kavramıyla ifade edilen bu husus, İslâm'da en yüksek düzeyde kabul görmüştür. İslâm'a göre din ve vicdan hürriyeti, sadece "inanma"yı değil, "ibadet etme", "sosyal hayatta kendi dininin ölçülerine göre bir yaşam biçimi sürdürebilme hakkı", "kendi ibadethânelerini kurma hakkı", "çocuklarını kendi dinine göre eğitme hakkı" ve "kendi inancını anlatma ve savunma haklarını" da içermektedir. İslâm başka dinlere bu geniş hürriyeti tanıdığı gibi, mütekâbiliyet esası gereğince karşı taraftan da bu özgürlüğü bekler. (Bakkal, 2010: 205)

Hz. Peygamber (sav) din ve vicdan hürriyeti çerçevesinde, herkesle iyi ilişkiler içerisinde olmuş, hiçbir zaman diğer din mensuplarının inançlarına ve bu inançların gerekli kıldığı davranışlara karışmamıştır. Meselâ İslâm dini içkiyi yasakladığı ve içki içen Müslümanlara "had" uygulanmasını gerekli kıldığı halde, Ehl-i Kitâb'ın içki içmelerine karışmamıştır. Aynı şekilde domuz eti yemek Müslümanlara haram kılındığı halde, kendi dinleri domuz eti yemeye cevaz verdiği için, Ehl-i Kitab'ın domuz eti yemelerine müdahale edilmemiştir. En az bin yıldan beri Müslümanların hâkimiyetinde bulunan ülkelerde gayrimüslimin vatandaş olarak varlıklarını devam ettirmeleri, tarihte Müslümanların bu insanlara dinlerini değiştirmeleri hususunda herhangi bir baskı yapılmadığının en açık delilidir. Hatta tarihte ilk olarak Müslümanlar tarafından kurulan birçok şehre sonradan gayrimüslim vatandaşların gelip yerleşmelerine ve buralarda kendi mâbedlerini kurmalarına izin verilmiş olduğu hususu da tarihî bir gerçektir. (Bakkal, 2010: 205)

4- Adalet Bilinci

İslam'ın birlikte yaşama imkânını sağlayan en önemli düsturlarından birisi adalettir. İslam her hal ve şartta adaletin mutlaka tesis edilmesini

ister. Bu hem Müslümanlar arasında hem de Müslümanlarla Müslüman olmayanlar arasında aynıdır. Nitekim Kur'an bu konuyu şöyle bildirir. "*Allah, sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara âdil davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah, adaletli olanları sever*." (Mümtehine, 60/8) Ayeti-i kerime Müslümanlarla savaşmayan, onları yurtlarından çıkarmayanlara iyilik yapılmasında, onlara adil davranılmasında sakınca olmadığını, bunun gerçekleştirilmesini teşvik etmektedir. Adalet her kes için ve her zaman yerine getirilmesi gereken en önemli bir vecibedir.

Yüce Allah Maide Suresinin 42. ayetinde Ehl-i kitab ile ilgili hükümlerinde adaletin gözetilmesini, Mümtehine Suresinin 8. ayetinde ise Müslümanlarla savaşmayan ve İslam'ın tebliğine engel olmayan yabancılara iyilik etmenin ve adil davranmanın yasak olmadığını bildirir. Hz. Peygamber (sav.) Ehl-i kitab'a karşı daima bu ilahi hakikatlere uygun davranmıştır. Antlaşmalarına bağlılıkta son derece hassasiyet göstermiştir, (Algül, 1995, s.34)

İslam'da ahlaki erdem ve insani bir özellik olan adalet, insanlar arası ilişkileri düzenlemede en çok üzerinde durulan kavramdır. Adalet; hakkı teslim etmek ve hakka, hukuka riayet etmek, insan haklarına saygı göstermek gibi erdemleri içeren ahlaki, hukuki, felsefi, dinî ve aynı zamanda evrensel bir değerdir. Bu nedenle İslam'da adalet, toplumsal hayatın esası ve mülkün/ yönetimin de temeli sayılmıştır Ülkeden ülkeye, kültürden kültüre farklılık arz etse de adalet tanımlarının yine de bazı ortak yönleri mevcuttur. Tabiatı gereği insanoğlunun kusursuz bir adaleti gerçekleştirmesi mümkün olmasa da adalet bir ideal olarak muhafaza edilmelidir. Adalet -Müslüman olmayanlar da dahil- herkese hakkını vermektir ve herkesin hakkının ne olduğunu da "doğru öğreti" göstermektedir. (Kayacan, 2015: 170)

Geçmişten günümüze İslam hukukçularına göre, yasama ve yürütmenin temeli adalettir. Buna paralel bir şekilde İslam hukuku, Müslüman olmayan azınlıkların dini liderleri altında millet olarak örgütlenmelerine ve kendi geleneksel hukuklarına uymalarına izin vermektedir. (Kayacan, 2015: 176)

Ayrıca İslam'ın bütün hüküm, prensip ve yönelimlerinde evrensel bir insanlık anlayışı hâkimdir. O âlemlere rahmet ve bütün insanlığa hidayettir. İslam insanların belli bir kısmının veya yeryüzünün belli bir bölümünün hukuku değildir. Aksine İslam hukuku; beyaz olsun siyah olsun, Arap ya da acem olsun, doğuda ya da batıda hangi sosyal konumda olursa olsun insan içindir. Bu hukuk düzeninde ayrımcılık, ırkçılık ve kutuplaşma yoktur. İnsanlar onun karşısında eşittir. (Karadavi, 1997: 37) İnsanların hak ve hürriyetlerinin sınırlandırılması, farklı muameleye maruz kalması, renk, dil, kültür ve coğrafi farklılıklarından dolayı aşağılanması asla affedilemez. (Çınar, 2012: 48)

Sonuç

İslam yeryüzü toplumlarının bir arada yaşamasını sağlayabilecek en temel düstur ve prensipleri gerek teorik düzeyde gerekse pratik alanda

güzel örnekleriyle ortaya koymuştur. Kur'an ve Sünnette toplumsal yaşamı ve bir arada yaşamayı mümkün kılan, kolaylaştıran temel değerler ve prensipler vazedilmiştir. Kur'an, insanları inanç ve düşüncede özgür bırakmış, kendi hür iradeleri ile inançlarını tercih edebileceklerini bildirmiş, her kesin kendi inancından sorumlu olduğunu da haber vermiştir. Dinde zorlama olmadığını bildiren ilahi buyruk, inancın zorlama ile değil hür irade ile olması gerektiği gerçeğini ortaya koymuştur.

Hz. Peygamber de hayatının her safhasında insanları imana davet emiş ancak hiç kimseyi İslam'a girmeye zorlamamıştır. O Allah'ın Kur'an'da bildirdiği üzere tebliğ görevini en iyi şekilde yapmış, insanlara güzel örnek olmuş, hal ve hareketleriyle, söz ve davranışlarıyla onların gönüllerini kazanmıştır. O, herkese iltifat etmiş, inansın inanmasın her kese anlayışlı, merhametli ve şefkatli davranmıştır. Onun insanlara pozitif yaklaşımı, şefkat ve merhamet göstermesi Müslümanların sayısının kısa sürede büyük çoğunluğa ulaşmada en büyük etkendir. Hz, Peygamber hiç kimseye kaba davranmadığı gibi farklı inançları sebebiyle kimseyi kınamamış ve tahkir etmemiştir. Hz. Peygamber inanmayanların Müslüman olmalarını arzuluyor, ancak en küçük bir zorlama yapmıyordu. Bu sebepledir ki Medine'de yaşayan Yahudi grupları ve Hıristiyanlar kendi inançlarında hür bir şekilde yaşama imkânı bulmuşlardır.

Günümüz dünyasında her ülkede farklı din, inanç ve mezhepten insanlar yaşamaktadır. Müslüman ülkelerde ve diğer ülkelerde azınlık durumunda olan birçok grup yaşamaktadır. Her gurubun inancına göre yaşama hak ve özgürlüğü bulunmaktadır. Karşılıklı anlayış, saygı ve hoşgörü içinde yaşama imkânı olmalıdır. Her grup kendi ibadethanelerinde ibadetlerini rahat bir ortamda gerçekleştirebilmelidir. Her mezhep kendi mezhep içtihadına göre eğitimini alabilmeli kedi örf ve adetlerine, dini geleneklerine göre yaşam biçimini oluşturabilmelidir. Her grup kendi dinlerine göre bayram ve kutsal günleri ihya edebilmelidir. İnsanların düşünce ve vicdanlarına baskı yapmak, onları bir davranışa icbar etmek diğer insanların hakkı ve sorumluluğu değildir. İnanç bir kalp ve gönül işidir. Kalplere hiçbir şekilde baskı ve zorlama ile hâkim olunamaz.

Kur'an'ın bildirdiği esaslar ve Hz. Peygamber'in fiili davranışları ve tutumları esas alınarak insanlara davranıldığı takdirde geçmişte olduğu gibi günümüz toplumlarında da birlikte yaşamanın güzel örnekleri gerçekleştirilebilecektir.

Kaynakça

Algül, Hüseyin, Hz. Muhammed (sav)' in Adaleti, *Diyanet İlmi Dergi*, 1995, c. XXXI, Sayı: 3

Aydın, Mehmet, "Hz. Muhammed (sav) Devrine Müslüman-Hıristiyan Münasebetlerine Bir Bakış", *Asrımızda Hıristiyan - Müslüman Münasebetleri*, İstanbul, 1993.

Bakkal, Ali, "İnanç Özgürlüğü Açısından Mabetlere ve Manevi Değerlere Saygı", *İnsan Hakları ve Din*, 2010.

Çınar, Mahmut. (2012). “Adalet-Mülk İlişkisi”,Kur’anî Hayat. Sayı. 23, İstanbul.

Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, Ankara, 2003.

Karadavi, Yusuf. *İslam Hukukunun Özellikleri ve Üstünlükleri*. (Çev: Yusuf Işıcık, Ahmet Yaman), İstanbul. 1997.

Kayacan, Murat, “Herkes İçin Adalet” Söyleminin Kur’anî Temelleri, *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim*, 2005, Sayı: 53.

Önkal, Ahmet, “Beytu’l-Midras”, *DİA,* c. 6. 1992.

Razi, Fahreddin, *Mefatihu’l-Gayb,* Çev. Komisyon, Ankara, 1990, 2002, c. 9, 21.

Saruhan, Müfit Selim, “İnsan Haklarının Güvencesi Olarak Kur’an’da İnanç Özgürlüğünün Temel İlkeleri” *İnsan Hakları ve Din,* 2010.

Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara, 2003.

Yakıt, İsmail,“Kur’ân ve Sünnette İnanç ve Düşünce Özgürlüğü, *Kur’ân ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları Tartışmalı İlmî Toplantı,* 2014.

BİRLİKTE YAŞAMA AHLAKIYLA İLGİLİ HZ. PEYGAMBER'İN HAYATINDAN ÖRNEK KURAL VE DAVRANIŞ ŞEKİLLERİ

Yrd. Doç. Dr. Hatice DÜLBER

Artvin Çoruh Ünüversitesi Hopa ilahiyat Fakültesi

h.dulber@hotmail.com

EXAMPLE RULES AND BEHAVIORAL PATTERNS FROM THE LIFE OF THE PROPHET REGARDING THE CODE OF COEXISTENCE

Clans or races are not an indication of superiority as the Holy Quran says "O mankind, indeed We have created you from male and female and made you peoples and tribes that you may know one another."1 Similarly, our Prophet (PBUH) has said in his Last Sermon "O people! Your Allah is one, you are all children of Adam, an Arab has no superiority over a non-Arab." Instead of living peacefully in this world granted to us by Allah, we have created ourselves a world where we degrade and marginalize each other, the strong crush the weak, do not trust and hate one another, only care about our own people and ignore the rest and destroy humane values. The only way to solve this issue is through adopting the moral and human values set by the Holy Quran and the Prophet (PBUH). Our Prophet (PBUH) has practiced the moral values in the Quran in his entire life. During his lifetime, he has implemented the rules that will make people happy and peaceful both in this world and in the afterlife. He had joined Hilf al-Fudzul to fight against those who had persecuted and mistreated people even before he became a Prophet. Such actions of his earned the trust of those around him and thus people started to call him as Muhammad Al-Amin (Muhammad the Trustworthy). Basic principles such as justice, equality, tolerance, respect and love to other people, which are indispensable for living together for today's people, constitute the basic teachings of Medina wasiqah, the conquest of Mecca, and the Last Sermon, which are important events of his life. With the fellowship agreement that was going to develop unity and solidarity among Muslims, Muslims have survived the difficult days more easily by giving material and spiritual support to one another. He has reminded his ummah with the Last Sermon the basic principles of the Hold Quran which were implemented in his life. He emphasized that supremacy can only be achieved through taqwa (piety) and not through clans or races, and that all the peace on Earth can be established by giving importance to fellowship. The attitude of mind which degrades people by prioritizing financial and economical superiority has no value in the Prophet's sunnah. That's why the Prophet has left his ummah the Holy Quran and his Sunnah and said the Muslims can be saved only if

they embrace these two sources. Unlike the people who identify Islam with violence and war and have Islamophobia, the Prophet's tolerance towards differences among people is worthy of respect. He has invited people to goodness and beauty, and set some principles for this purpose during his life. He has also criticized his Companions who do not follow these principles and warned them to obey these principles. If we do not wish our world to turn into a blood bath and live together in harmony and peace, and destroy the worries of the angels who asked Allah whether he wanted to create someone who would cause corruption and mischief on the Earth, we must practice the principles in the Prophet's sunnah at once. Humans are in fact created with the ability to undertake this mission. We are created in accordance with the Holy Quran and the Sunnah of the Holy Prophet. Mankind has the capacity to defeat the Devil who is trying to hinder mankind from achieving this goal.

Keywords: *Justice, Equality, Respect and Love, Other, Taqwa.*

K.Kerim'e göre insan yaratılmadan önce Allah'la melekler arasında şu diyalog geçer: **"...**Rabbin meleklere "Ben yerde kesinlikle bir halife yaratacağım." dedi. Onlar: Bizler hamdinle seni tespih ve takdis edip dururken, yeryüzünde fesad çıkaracak orada kan dökecek insanı mı halife kılıyorsun?" dediler. Allah onlara: "Sizin bilemeyeceğinizi herhalde ben bilirim, dedi."[1] "Her türlü fizikî şartların hazırlanıp, hayatını sürdürebileceği bir ortam oluşturulduktan sonra yaratılan insana, yaşadığı yerin halifeliği, sahipliği ve sorumluluğu verilmiş, bu görevi yerine getirebilmesinde ona yardımcı ve destek olacak eşya kendisine tanıtılarak, onun hakkında bilgi sahibi edilmiştir.[2] Yeryüzünün fizikî yönden hayata hazırlanması ve imar edilmesinin yanında, buranın sosyal açıdan insanların huzur ve güven içinde yaşayabilecekleri bir yer durumuna getirilmesi de, yeryüzünde halifelik sorumluluğunu taşıyan insanın görevleri arasında yer almaktadır. Bir başka deyişle, yeryüzünde barışı sağlamak, insanın hayatını ve malını güvence altına almak, bu görevin en belirgin yönünü oluşturmaktadır. İşte bu noktadan sonra her şey, insanın çalışmasına, çaba, gayret ve becerisine kalmaktadır. Yeryüzünü bayındır hale getirmek, medeniyetler kurmak insanın görevi olmaktadır."[3]

K.Kerim'de''Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık."[4]Denilir."Arap dilinde örf(urf) kelimesi tanımak, benimsemek gibi anlamlar içerir ki iki insan veya iki toplum arasındaki ilişkiye atıfta bulunan "tearufta" birbirini sevmeme, yadırgama, yâdsıma ve dışlamanın aksine ülfet

[1]Bakara2/30(Kur'an-ı Kerim Meali, Komisyon, TDV. yy. Ankara,1993)

[2] Bakara 2/30–34

[3] Açık, Fatih, Kur'an-ı Kerim'de İrade Hürriyeti ve Sorumluluk Çerçevesinde İnsan Hayatı (basılmamış yüksek lisans tezi),Ankara,2007.s.82-83.

[4] Hucurat,49/13

ve ünsiyet kurmayı, birbirine kucak açmayı ifade eder.[5] Allah kendisinin âlemlerin Rabbi olduğunu ve bütün insanların kendisine sığınmasını ister. Her topluma insana kendisini hatırlatacak Peygamberler gönderir.[6] Allah peygamberlerin hepsine inanılmasını emreder.[7] Hz. Peygamber'e (Ey Muhammed!) Kendinden önceki Kitabı doğrulayıcı ve onu gözetleyici olarak sana Kitabı indirdik. Öyleyse, aralarında Allah'ın indirdiği ile hüküm ver. Sana gelen gerçekten (ayrılarak) onların heveslerine uyma. Her biriniz için bir yol ve yöntem ortaya koyduk. Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı. Lakin size verdiği şeylerde sizi sınamak için (böyle yaptı). Siz iyi işlerde yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır ..."[8] Bu anlamda K.Kerim'de insanlara gönderilen peygamberlerin sonuncusu olduğu[9]ve Hz. Muhammed'de güzel örnek olduğu belirtilir.[10]Ayetten hareketle Hz. Peygamber'in Allah'a ve insanlara karşı sorumluluklarını yerine getirirken ortaya çıkardığı kanunları tespit edip örnek almamız gerekmektedir. Ayinesi iştir kişinin lafa bakılmaz atasözününde belirttiği gibi Hz. Peygamber'in hayatında insanlar arasında mutluluk ve huzuru gerçekleştirecek olan temel ilkelerden örnekler ortaya koyarak günümüz problemlerine çözüm sunmayı hedefliyoruz. Genel anlamda toplumun düzen ve hukukunu sağlayacak temel ilkeleri şu şekilde sıralayabiliriz.

1.Eşitlik

2.Adalet

3.İnanç ve Düşünce Özgürlüğü

4.Yaşama Hakkı

5.Diğer Topluluklarla İlişkilerde Barışın Esas Olması

6.Kişilik haklarına saygı

7.Ahlakilik ilkesi

Bu ilkelerin Hz. Peygamber'in hayatında ne derece etkili olduğunu İslam Tarihindeki önemli olaylardan hareketle incelemeye çalışacağız.

1.Hilf'ul Fudul Antlaşması

Hz. Peygamber'in yirmi yaşlarındayken[11]katıldığı belirtilen antlaşma "iyilikler sözleşmesi" veya "haklar sözleşmesi" anlamlarına gelen bir isim tamlaması olarak kullanılır.[12] "Kendisine risalet görevi verilmeden önce Muhammedu'l-Emin lakabını alacak kadar Mekke toplumuna nüfuz ve itibar sağlamış Hz. Muhammed bu nüfuzunu Hilf'ul Fudul'a katılışı gibi faaliyetlere

---

[5] Öztürk, Mustafa, Kuran'da Müslümanlar ve ötekilerle birlikte yaşamanın referansları, DİB. Kutlu Doğum Sempozyumu, 2015,s.56-57.

[6] Fatır35/24.

[7] En'am6/48.

[8] Maide5/48

[9] Ahzab33/40

[10] Ahzab33/21

[11] İbn Sa'd, Muhammed, et-Tabakatü'l-Kübra (I-IX), Beyrut, try., I/128.

[12] Göz, Kemal, Birlikte yaşama kültürü açısından Hılfu'l-Fudul,Bozok Ünüversitesi İlahiyat Fakülte Dergi,c.I Aralık, 2016,s.118.

borçludur."[13] Hz. Muhammed (s.a.v.) zalime karşı adaletli olmak gerektiğini bu antlaşmaya katılarak göstermiştir. Çağdaş birçok İslam Tarihçisi de Ficar Harbi sonrası· Mekke'de bir anarşi ortamının olduğunu, zulümlerin gerçekleştirildiğini, bunun ise Mekke'ye gelen hacı ve tacirleri korkutacağı düşüncesiyle bu hılfın gerçekleştirildiğini söylemektedir. [14] Teym kabilesi ileri gelenlerinden Abdullah b. Cud'an'ın evinde toplanan kurucu üyeler; zulme uğrayanların haklarını zalimlerden alıncaya kadar mücadele edeceklerine, Mekke halkından ve Mekke'ye dışarıdan gelen kimselerden haksızlığa uğrayanların yanında yer alacaklarına ve zalimden hakkını alıncaya kadar mazlumu destekleyeceklerine dair karar aldılar.[15]

Bu anlaşma gereği Mekke'de uygulanan birçok haksızlık giderilmiştir. Örneğin; Has'am kabilesine mensup bir adam umre veya hac yapmak için Mekke'ye geldi. Yanında temiz bir kız olan Katul isminde kızı vardı. Nübeyh b. Haccac zorla kızı aldı ve kaçırdı. Has'amlı "Bu adama karşı bana yardım edecek kimse yok mu?" deyince kendisine "Hılfu'I-Fudul sana yeter." denildi. O da Kâbe'nin yanında durdu ve ''Ey Hılfu'l-Fudullular!" diye bağırdı. Hemen onlar kılıçlarını sallayarak etrafında toplandılar ve "Yardım geldi, neyin var?" diye sordular. O, şöyle cevap verdi: "Nübeyh kızım hakkında bana zulmetti ve zorla onu benden aldı." Bunun üzerine Hılfu'l-Fudul müttefikleri Nübeyh' in yanına gidip, kapısının önüne dikildiler. Nübeyh yanlarına çıkınca ona "Yazıklar olsun sana! Çocuğu çıkar. Sen bizim kim olduğumuzu ve üzerinde müttefik olduğumuz akdi iyi bilirsin dediler. Nübeyh de "Tamam fakat sadece bir gece ondan faydalanayım." deyince şöyle cevap verdiler: "Vallahi, bir devenin süt sağımı kadar bile olmaz." Nübeyh kızı onlara şiirler söyleyerek teslim etti.[16]

Ebu Cehil ile ona ticari mal satarak parasını alamayan Araş kabilesinden bir tacirin arasında cereyan eden olayı da Hılfu'I-Fudul'un faaliyeti örnek olarak zikredebiliriz. Bu rivayete göre Araş1ı tacir Hz. Peygamber'e gelmiş durumu anlatmış, Hz. Peygamber de hemen Ebu Cehil'e gidip, borcunu ödemesini istemiştir. Daha sonra Ebu Cehil arkadaşlarına olayı anlatırken "Muhammed'i teskin etmede gecikseydim ağzından köpükler saçan azgın bir deve beni parçalayacaktı."[17] diyecektir. Hz Peygamber, aradan uzun yıllar geçtikten sonra bu olaydan övgüyle bahsederek: Ben, Abdullah b. Cu'dan'ın evinde bir antlaşma yapılırken bulundum ki, bu antlaşmayı güzel ve kızıl develere değişmem. İslam'da böyle bir antlaşmaya çağrılırsam derhal kabul ederim.[18]

---

[13] Eser, Mithat, C.Ü. İlah iyat Fakültesi Dergisi XIII/2- 2009, s.326.

[14] Şibli, Mevlana, İslam Tarihi Asr-ı Saadet, (I-V), Çev: Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1921, I/203; Hamidullah, İslam Peygamberi, I/52.

[15] Sarıçam, İbrahim, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, D.İ.B.yy.Ankara.2007,s.68.

[16] İbn Habib, Muhammed b. Habib el-Bağdadi, Kitabu'l-Munemmak fi Ahbari Kureyş, Thk: Hurşid Ahmed Faruk, Beyrut, 1985, s.57

[17] Hamidullah, İslam Peygamberi, I/54.

[18] İbn Hişâm, es-Sîretu'nNebeviyye, Beyrut, 1992, s. 142.Bu antlaşma için detaylı bilgi için bkz. Nadir Özkuyumcu, DİA, XVIII,29-30.

Hılfu'I-FuduI'un bize gösterdiği prensip, insanların insanca yaşaması için insani değerlerde insanlarla bir araya gelmedir. "Ne kadar olursa olsun tüm zalimlere karşı olmak ve ne kadar kuvvetsiz ve zayıf bulunursa bulunsun her mazlumun yanında yer almak her müslümanın şiarıdır."[19]

Bugün yaşadığımız dünyada, eskisinden daha çok birliktelikler ve ilişkiler söz konusudur. Böyle olunca insanlık ailesi aklıyla kavrayabildiği gerçekler çerçevesinde daha iyi ilişkilerle yaşantısını sürdürmek durumundadır. Artık globalleşen dünyada bireylerin, toplumların ve milletlerin birbirleriyle etkileşimi eskisinden daha dinamik ve hızlıdır. Bu değerlendirmeler "Hılfu'l-Fudûl" benzeri sivil toplum kuruluşlarının daha yaşanılır bir dünya için etkili inisiyatif almaları gerektiğini ortaya koymaktadır. İnsanlık değerleri olarak ortaya konan değerlerin birlikte yaşama kültürünü etkili kılıp yaşam sitili hâline getirmek ancak bu şekilde sağlanabilecektir.[20]Sadece diliyle değil pratiğiyle de konuşan Peygamberin bu antlaşmaya katılması, insanların mutlu ve huzurlu yaşayabilmesi için kuralların önemine işaret etmesi ve zulmün ve haksızlığın yerine adaleti getirmeye yönelik yaptığı faaliyetlerinin delillerinden sayılır.

2.Medine Vesikası

Hz. Peygamber Mekke'de Peygamberlik vazifesine başladığında yerli aristokrasiden çetin bir muhalefetle karşılaşmıştı. Müşriklerin eziyetlerinden bunalan sahabenin çektiği eziyetlere üzülüyor ama elinden bir şey gelmiyordu. Sonunda onlara Habeşistan'a göç etmelerinin iyi olacağını zira orada yanında kilerine zulüm yapmayan bir hükümdar vardır diyerek bu ülkeye gitmelerini tavsiye etti.[21]Aslında bu olay Hz. Peygamber'in adil olan ve haksızlık yapmayan bir yöneticiye olan güvenini açıkça ortaya koymaktadır.

Müslümanların Mekke'de dinlerini serbestçe yaşama imkânının kalmaması, can güvenliklerinin tehlikeye girmesi ve Peygamberimizin İslam'ı Mekke dışındaki insanlara ulaştırma isteği Hz. Peygamber ve Müslümanları Medine'ye hicret etmeye zorlamıştır. Bu nedenle Hz. Peygamber İkinci Akabe Sözleşmesi'nden sonra Müslümanların Medine'ye hicret etmelerine izin verdi.

Hicretle birlikte Peygamberimiz Medine'de farklılıklardan oluşan; ancak adalet ve barış ekseninde bir arada yaşayan bir toplum kurmuştur. Hicret sonrasında Medine'de farklı soy ve dine mensup Arap kabileleri İslam sayesinde bir arada yaşama imkânı bulmuşlardır. Böylece İslam öncesinde savaş ve hukuksuzluğun çokça yaşandığı Medine'de barış ve kardeşlik hâkim olmuştur. Bu durum Kur'an-Kerim'de şöyle ifade edilir.''...Allah'ın sizin üzerinizdeki nimetini hatırlayın: Hani siz birbirinize düşman idiniz de

[19]Eser ,Mithat, a.g.m.,s.327
[20]Göz,Kemal,a.g.m.,s.125.
[21]İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik, es-Siret'un-Nebeviye, I/260-261.

Allah kalplerinizi birbirine ısındırmış ve onun lutfu ile kardeş oluvermiştiniz…[22]

Hz. Muhammed İslam dinini tebliğ etmeye başladığı andan itibaren bu dine girenleri hangi ırk, kabile ve ülkeden olursa olsun eşit kabul etti. Kabile kardeşliğinin yerine İslam kardeşliğini getirdi. Hz. Peygamber Mekke'den Medine'ye gelen Müslümanları kardeş yaptıktan sonra muhacirlerin maddi sıkıntıları hafiflemiş oldu. Aynı zamanda İslam kardeşliğinin temelleri somut bir şekilde atılarak ensar ve muhacirun güven içinde dostça ve kardeşçe yaşamaları da sağlandı.[23]

Hicretten sonra yapılan ilk nufus sayımına göre Müslümanların 1500 kişi olduğu kabul edilir.[24] Medine'de tahminen onbin kişi yaşamakta idi[25] Bu nüfusun 6000 kadarını müşrik, 4000'ini Yahudiler ve 50 tanesini de Hıristiyanlar oluşturmakta idi.[26]

Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiği zaman burada bütün şehir halkını kapsayan siyasi ve idari yapı mevcut değildi. Müslümanlar arasındaki birlik "kardeşlik antlaşmasıyla" sağlanmıştı. Mekke müşrikleri Medine'ye her an saldırabilirlerdi. Bu nedenle Medine ve Müslümanların güvenliği için mali ve nüfus olarak etkili Yahudi ve diğer kesimlerle görüşmelere başladı.[27] Bu görüşmeler sonucunda Enes b.Malik'in evinde Medine'de yaşayan bütün kesimlerle bir araya gelerek ortak bir metin oluşturuldu. Medine vesikası, sözleşmesi veya antlaşması olarak imzalanan metin, gerek Medine'nin siyasi birliğini gerekse birlikte mutlu ve huzurlu yaşamanın temel ilkelerini kapsıyordu.[28] Bu sözleşme ile ilgili çok sayıda araştırma yapılmıştır.[29]Biz bu antlaşma maddelerinin birlikte yaşama ilkeleri açısından değerlendirmek istiyoruz. Konuya başlamadan açıkça şunu ifade edebiliriz: Bu antlaşma Hz. Peygamber kendisi gibi olmayanların varlığını kabul ederek gerekirse onlarla beraber birlikte güvenli bir şekilde yaşamak için temel prensiplere imza attığının en önemli delilidir.[30]

"Medine Sözleşmesi"yle Medine'deki bütün halk siyasi bir birlik etrafında birleşmiş oldu.[31] Farklı dinlere mensup toplulukların bir arada yaşamasını sağlayan bu sözleşme şehre dışarıdan yapılacak her türlü düşman

---

[22] Al-i İmran,3/103.

[23] Hamidullah, Muhammed, a.g.a,I/181-182.

[24] Okiç,M.Tayyib,''İslamiyet'te İlk nufus sayımı''A.Ü.İ.F.D., Ankara,1960,VII/11-12

[25] Hamidullah, Muhammed, a.g.e,I/183.

[26] Hamidullah, Muhammed, İslam Hukuku Etütleri,(çev. Kemal Kuşçu-S.Tuğ),İstanbul,1984,s.34

[27] Sarıçam, İbrahim, İslam tarihi el kitabı, Grafiker yay. Ankara,2014.s126-127.

[28] Özkan, Mustafa, Medine Vesikası, AÜSBE basılmamış yüksek lisan tezi, Ankara,2002,s.43-46.

[29] Bkz. Keleş, Rüstem, Sivil toplum ve Medine vesikası: Bir mukayese, Sakarya Üniversitesi(basılmamış yüksek lisans tezi),Sakarya,1995;Yaman, Ömer Faruk, İnsan hakları Perspektifinden Medine vesikası ile Magna Karta'nın karşılaştırılması, TÖÜ(basılmamış yüksek lisans tezi),Ankara,2015.

[30] Antlaşma maddelerini değerlendirirken'' Hamidullah, Muhammed, İslam Peygamberi,(çev. Salih Tuğ),İrfan yay. İstanbul,1990,s.200-210''eser dikkate alınacaktır.

[31] Madde,23,

saldırısına karşı taraflara ortak sorumluluklar yüklüyordu. Sözleşmede açık bir biçimde Yahudilerin Mekkeli Kureyşlilere ve onların müttefiklerine yardım etmeleri yasaklanıyordu.[32] Bunun yanında bir düşman saldırısı halinde buna karşı durmak üzere Müslüman-Yahudi ittifakı kurulacak, şehrin savunması için gereken masraflar ortak karşılanacaktı.[33]

Bu vesikanın en önemli özelliklerinden biri taraflara din ve inanç özgürlüğü tanımasıdır. "Benu 'Avf Yahudileri, mü'minlerle birlikte bir ümmet teşkil ederler. Yahudilerin dinleri kendilerine, mü'minlerin dinleri kendinedir."[34] Hz. Peygamber Ehl-i Kitapla İslam adı altında birleşmeye çağırdı. Zira kendisi sadece Arapların değil, bütün beşeriyetin Peygamberiydi.[35] Hz. Peygamber, Yahudilerin Medine'deki ilim merkezi olan Beytu'l-Midraslarına kadar giderek oları islama davet etmiştir.[36] Yahudiler Peygamberin çağrısını kabul etmedikleri halde, hiçbir zorlama ilede karşılaşmadılar.

"Tarihi bir gerçektir ki, Ehl-i Kitapla inanç açısından bütünleşme arzusu her ne kadar bütünüyle gerçekleşmemiş olsa da, onlarla hür bir ortamda hoşgörü anlayışı içinde bir arada yaşayabilmenin çarelerini aramak ve bulmaktan katiyen ayrılmamıştır."[37] Allah Resulü K.Kerim'den aldığı ilhamla tebliğ görevini yaparken asla baskıcı ve zorlayıcı olmamıştır. Allah'' (Ey Muhammed) Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et. Şüphesiz, Rabbin kendi yolundan sapanları da doğru yolda olanları da en iyi bilendir.[38]

Hz. Peygamber'in bu iyi tutumuna rağmen Yahudilerden Kaynuka oğulları Bedir savaşında, Nadir oğulları Uhud savaşında, Kurayza oğulları Hendek Savaşında düşman kuvvetleri ile işbirliği edip Müslümanları zor durumda bırakmıştır. Bu sebeple taraflar arasındaki anlaşmaya uymadığı için Yahudi kabileleri cezalandırılmıştır.[39]

Medine vesikası aynı zamanda ırk, kültür ve din ayırımı yapmayan toplumsal bir proje olma özelliğine de sahiptir.[40] Vesika geniş tabanlı bir halk meclisi kararı olup, hukukun üstünlüğünü kabul etmiştir.[41]

Hz. Muhammed Medine ve civarında güvenli bir ortamın oluşmasından sonra tebliğ faaliyetlerine hız vermiş ve bu amaçla Arap yarımadası ve çevresindeki Hıristiyan liderlerle İslam'a davet mektupları göndermiş ve

---

[32] Madde,43.
[33] Madde,24.37.38.
[34]Madde25.
[35] Al-i İmran 3/64.
[36] Önkal,Ahmet,''Beytü'l-Midras,DİA.,İstanbul,1992,VI/95.
[37] Hatiboğlu, Mehmet Said, İslam'ın Aktüel Değeri Üzerine 1,Otta yy. Ankara,2009,s.101.
[38] Nahl,16/125.
[39] Tuğ Salih,İslam ülkelerinde Anayasa Hareketleri,İstanbul,1969,s.30-47,Hamidullah ,age,I/220-229.
[40] Madde,1,2,25,
[41] Madde,37.

kendisine gelen çeşitli guruplara İslami anlatmıştır.[42]Bu görüşmelerde Hz. Peygamber'in ibadet özgürlüğüne ne kadar önem verdiğini gösteren bir örnek zikretmek istiyoruz. Necran Hıristiyanları Hz. Muhammed'le görüşmek üzere Medine'ye gelmiştir. Söz konusu Heyet, İkindi vakti Medine'ye gelmiş ve Mescid-i Nebi'de doğuya dönerek ibadet etmek isteyince bazı sahabiler onlara müdahale etmek istemiştir. Hz. Peygamber, sahabilerin onlara müdahale etmesine izin vermemiş; aksine, büyük bir hoşgörü örneği göstererek Necranlı Hıristiyanların diledikleri gibi ibadet etmelerine izin vermiştir.[43] Bugün, sırf Müslüman oldukları için Saraybosnalılara, Sırp yaratıklar tarafından reva görülen insanlık dışı muamelenin, on iki asır evvelki bu manzaradan ne kadar uzak olduğunu söylemeye gerek yoktur. Hıristiyanlık aşkı ile gerçekleştirilen bu vahşetin Hz. İsa ile ilgili olmayacağı aşikârdır.[44]

Hz. Peygamber ve Müslümanlara Mekke'li müşrikler tarafından yapılan işkence ve eziyetler herkesin malumudur. Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethini gerçekleştirdiği zaman yaptığı uygulamalar ise O'nun davranışlarına olan hayranlığımızı bir kat daha arttıracak niteliktedir. Mekke'nin Fethi gerçekleştiğinde Hz. Peygamber onyedi kişi dışında genel af ilan etti.[45] Peygamberimiz "Bugün Kabe'de savaşın helal olacağı gündür." şeklinde sözler sarf eden Sa'd b.Ubade'yi azlederek elinden sancağı aldı ve oğlu Kays b. sa'd'a verdi. Sa'd'ın ''Bugün savaş günüdür'' sözüne karşılık "Bugün merhamet günüdür" dedi.[46] Hz. Peygamber Mekkelilerden kimin kendisine ve sahabilerine işkence yaptığını, kimlerin kendisini öldürmek üzere suikast tertiplediğini ve kimlerin Bedir, Uhud, Hendek gibi savaşlara iştirak ettiğini ve bütün bedevileri toplayarak kendisini ve İslam'ı ortadan kaldırmak istediğini çok iyi biliyordu. Bunlar Mekke'nin Fethi'yle birlikte O'nun eline düşmüşlerdi. İsteseydi hepsini kılıçtan geçirebilirdi. O'nun bir tek sözü ve hatta işareti bile bunu gerçekleştirmeye yeterdi. Fakat o böyle yapmadı. Çünkü Hz. Peygamber, prensip olarak her zaman düşmanı kazanmayı, imha etmeye tercih ederdi. O'nun bütün davranışları, insanların kalbinin nasıl kazanılacağını gösteren ve hoşgörü anlayışını ortaya koyan hususlardır.[47]

Mekke'nin fethi esnasındaki örnek davranışı da çok etkileyicidir. Mekkeli soylu bir kadın hırsızlık yapmış ve cezaya mahkûm olmuştu. Bu kadının affedilmesi için yakınları Peygamber(sav)in sevdiği bir kişi olan Usame b. Zeyd'i aracı kıldılar. Usame Hz. Peygamber ile konuştu ve şu cevabı aldı: "Usame! Seni Allah'ın koymuş olduğu herhangi bir cezanın uygulanmaması için aracılık yapar görmeyeyim." Sonra Rasulullah (sav) bir konuşma yaparak şöyle söyledi: "Şüphesiz sizden önceki milletlerin mahvolmasının

---

[42] Sönmez,Zekiye,İslam'ın ortaya çıktığı dönemde Arap Yarımadası'nda Hıristiyanlık,TDV yy.,Ankara,2012,s.198.

[43] İbn Hişam, es-Sire,II/223-224.

[44] Hatiboğlu,age,106

[45] Sarıçam, İbrahim, ,Hz.Muhammed ve Evrensel Mesajı, D.İ.B.yy. Ankara.2007,s.212.

[46] Sarıçam, İbrahim, age,s.211,(İbn Seyyidinnas,232 naklen)

[47]Sarıçam, İbrahim, age,s.212.

başlıca sebeplerinden birisi, içlerinden asil (soylu) bir kişi hırsızlık yaptığında onu (cezadan) af etmeleri, zayıf birisi hırsızlık yaptığında ise, ona ceza uygulamalarıdır. Allah'a yemin olsun ki, eğer hırsızlık yapan Muhammed'in kızı Fatıma dahi olsa, onunda elini keserdim.[48]

3.Veda Hutbesi

Hz. Peygamber'in hicri 10. Yılda 9 Zilhıcce 10/6 mart 632 Cuma günkü bu hutbesi yalnız Müslümanlara yapılmış sıradan bir hutbe olmayıp, bütün insanları kapsayan bir insan hakları evrensel beyannamesidir. Hutbede 7-8 yerde geçen ve paragraf başlarını oluşturan "Nas" kelimesi, bu hutbenin veya bu beyannamenin evrensellik yönünü yani bütün insanlara şamil olma özelliğini ortaya koyar.

Batıda ilk yazılı insan hakları sözleşmesi olan Magna Charta 1215 tarihinde imzalanmış; ancak uzun ömürlü olmamıştır. 1789 Fransız İhtilalıyla beraber beşer hukuku içerisinde kabul edilmiştir. İkinci dünya savaşı sonrasında Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi kabul edilmiş ve hak kavramı iyice önemsenmeye başlamıştır. [49]

Veda Hutbesi'nin içeriği en genel anlamda insanların sahip oldukları temel hak ve sorumlulukları konu alan bir metin olarak değerlendirilmiş ve birçok araştırmacı tarafından çeşitli açılardan ele alınmıştır. Veda Hutbesini okunmasından üç ay gibi kısa zaman sonra vefat edecek olan Hz. Peygamberin bir vasiyeti olarak da düşünmek mümkündür. Hz. Muhammed, bu hutbeyle en genel ifadeyle temel İslam dinin kuralları, hak ve görevleri etkili ve veciz bir şekilde orada bulunan Müslümanlara tekrar hatırlatmıştır.[50]

Hutbeyi incelediğimizde, Hz. Peygamber'in birlikte yaşamanın en önemli ilkeleriyle ilgili değerlendirmelerini şu şekilde sıralayabiliriz.

a)Eşitlik ilkesi ile ilgili değerlendirmeleri

"Ey insanlar! Rabbiniz tektir, babanız tektir. Hepiniz Âdem'den türediniz. Âdem'de topraktandır. Allah katında en üstününüz, en çok sakınanınızdır. Bir Arabın, Arap olmayana takva'dan (Allah'a karşı yüksek sorumluluk bilincinden) başka üstünlüğü yoktur.''[51]

Hayatı boyunca insanların birbirine üstünlüğünün olmadığını vurgulayan, yaptığı son konuşmasıyla da bunu perçinleyen Hz. Peygamber evrensel bir kural olarak eşitlik prensibini ortaya koymuştur. Şüphesiz bu hukukun yerleşmesi üstünün hukuku değil, hukukun üstünlüğünün

---

[48] Buhari,es-Sahih,Hudud,11,VIII/16;Ebu Davud,es-Sunne,Hudud,4,V/537-538.

[49] Göz, Kemal, *İslam'da ve Milletlerarası Belgelerde Hürriyetler*, Aysu Ofset, İstanbul 2006, s. 172.

[50] Adıgüzel, Adnan, Veda Hutbesi'ndeki Temel prensipler ve Kur'ani Temelleri, Diyanet ilmi dergi, c.52,sayı3,2016,s.85.

[51] Hamidullah, Muhammed, el-Vesaiku's-Siyasiyye,çev.Vecdi Akyüz,Kitabevi yay.İstanbul,s.382.

yerleşmesidir.[52] Cahiliye Arap toplumunun nesebe verdiği önem hayatlarının her alanında kendini gösterirdi. Irk asabiyetinin son derece önemli olduğu bir toplumdan, soydan medet umarak yanına gelinmesini istemeyen bir Peygamberin oluşturduğu, "*müminler ancak kardeştir*"[53] düsturuna tabii olan bir toplum haline gelinmesi biraz zaman almıştır.

Bir defasında Ebu Zer el-Ğıfari, Bilal-i Habeşi'ye ''Kara kadının oğlu demişti. Peygamberimiz bunu öğrenince çok öfkelenmişti. Ey Ebu Zer! Sen onu anasından dolayı ayıpladın öyle mi? Demek ki sen, içinde hala cahiliye ahlakı kalmış bir kimse imişsin, dedi. Ebu Zer bu sözü söylediğine pişman oldu ve yanağını yere koyarak: Bilal ayağıyla yanağıma basmadıkça, başımı yerden kaldırmayacağım diyerek özür diledi.[54]

Bugün ümmeti olarak, Efendimizin bu mesajını doğru okumak, anlamak ve gereğince amel etmekle yükümlü olduğumuzu hatırdan çıkarmamalıyız. Farklı görüşlere tahammülün giderek kaybolmaya başladığı ve insanların her geçen gün birbirini daha az anladığı hatta anlayamaz hale geldiği günümüz dünyasında, karşımızdakini Allah'ın bir ayeti olarak görüp, anlamaya çalışmak ve hoş görebilmek erdemine, Rasulullah'ın bu konudaki örnekliğine ne kadar da ihtiyacımız var.[55]

b)Yaşama hakına saygı ilkesi ile ilgili değerlendirmeleri

Hutbede yer alan "Ey İnsanlar! Kanlarınız(yaşama hakkınız),mallarınız, haysiyet ve şerefiniz, Rabbinizle buluşacağınız güne dek, bu ayda, bu yerde, tıpkı bu gününüz gibi, birbirinize haramdır."[56] İfadesi, kanlarınız yani canlarınız mukaddestir, dokunulmaz demektir. Buna göre, insanın yaşama hakkının tabii bir hak olduğu ve cana dokunmanın, ona tecavüz etmenin dinen ve hukuken yasak ve haram olduğu ortaya çıkmaktadır.[57]

Can güvenliği, birlikte yaşamanın olmazsa olmaz ilkesi, Kur'an ahlakının temel esaslarından biridir. İnancı dili ve ülkesi ne olursa olsun kâfir, müşrik ve ateist bile olsa meşru bir savaş veya işlediği bir suç sonucu yargılanıp suçlu bulunduğuna karar verilmeden hayatına son verilemez.[58]

Cahiliye kanları (kan davaları) kaldırılmıştır, kaldıracağım ilk kan davası, Amir b.Rabia b.el-Haris b. Abdulmuttalib'in kan davasıdır."[59] Sözleri de kişi dokunulmazlığı, yaşama hakkı bir kez daha hatırlatılmış, toplumu alt üst eden anarşi önlenmiş, bunun yerine kardeşlik ilkesi tesis edilmiştir. Hz.

---

[52] Karataş, Meryem, Değerler eğitimi açısından veda hutbesinde insan onuru, Pamukkale üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi, yıl:1,sayı:2,s.59.

[53] Hucurat 49/10.

[54]Buhari, es-Sahih, İman,22, I/13.

[55] Görgülü,Ülfet,Hesabını verebilecek miyiz?Hz. Peygamber ve birlikte yaşama ahlakı,DİB.yy.,Ankara,2015,s.76.

[56] Hamidullah,age,s380.

[57] Şener, Mehmet, Veda Hutbesi'nin insan hakları yönünden kısaca tahlili, Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları (Kutlu Doğum Haftası;1993-1994),Ankara,1996,s.126.

[58] Karagöz,İsmail,Birlikte yaşama ahlakı ve hukuku,Kar yy.,Ankara,2015,s.85.

[59] Hamidullah,age,s381.

Peygamber bunları önce kendi yakınlarında uygulamış ve böylece uyulması gereken örnek bir davranış sergilemiştir.

"Taammüden adam öldürmenin cezası kısastır. Taammüden öldürmeye benzeyen cinayet, sopa ve taşla öldürmedir. Cezası yüz devedir."[60] Sözü ile yine cana kastetmek, kan davası güderek öldürme gibi cinayetlerin cezası belirtilmiş olmaktadır.[61]

c)Kişilerin birbiri üzerindeki hakları ile ilgili değerlendirmeleri

Birlikte yaşarken dikkat edilmesi gereken hususlardan biride kişilerin birbirlerinin haklarına riayet etmesidir. Peygamberde bu anlamda üzerinde durduğu ve günümüzde de hala önemini devam ettiren aile hukukunun özünü teşkil eden kadın hakları(veya karı-koca) haklarıdır. Rasulullah (sav)yine''Ey insanlar diyerek bu konuya dikkat çekmiş ve sözlerine şöyle devam etmiştir: "Kadınlarınızın sizde hakkı, sizin kadınlarınızda hakkınız vardır."[62] İslam'a göre eşler birbirinin koruyucu elbisesidir.[63]Kadın kocaya Allah'ın emanetidir. Emanet emin olana bırakılır. Kadına ihanet Allah'a ihanettir. Emanet, kadının kocanın mülkü ve kölesi olmadığını ifade eden bir kavramdır. Karı kocanın birlikteliğini sağlayan faktör birbirlerine güven içinde belirlenmiş fıtri rollerini oynamalarıdır.[64]

Hz. Peygamber gerek Veda Hutbesi'nde gerekse hayatında ortaya koyduklarıyla birlikte mutlu ve huzurlu yaşamaya önem veren bir toplum oluşturmayı amaçlamıştır. Bu amacını yerine getirmek için hayat boyu mücadele eden Allah Resulünün konuşmasında öne çıkan değerlerin başında insanların can ve mal dokunulmazlığı gelmektedir. Eşitlik, doğruluk, herkesin kendi suçundan sorumlu olması, kadın ve erkek arasında karşılıklı saygının yerleşmesi, ticarette bir ahlâka sahip olmak gibi birçok alanda değer elde eden, değerini koruyan ve karşılıklı değerlere sahip çıkan bireyler oluşturmak Veda Hutbesi'ndeki ilkeler, Müslümanların bir arada yaşayabilmesi açısından önemli noktalardır.

4.Ahlaki İlkeler

Birlikte yaşamanın temel niteliklerinden bahsederken aklımıza şu soru gelebilir: Birlikte yaşama hukuk üzerinden mi yoksa ahlak üzerinden mi inşa edilmelidir? Her iki normatif disipline bakıldığında ahlakın hukuku öncelediği ve ilişkiler üzerinde daha derinlikli, daha kalıcı ve güçlü bir etkiye sahip olduğu dikkati çekmektedir. Bu sebeple İslam toplumlarında ahlak hukuka göre daha fazla önemsenmiştir. Çünkü ahlakı oluşturulamayan ahkâmın kalıcılığı ve etkinliği zayıftır. Nebevi metot da bu yönde teşekkül etmiştir. Ahlak insanı içten kuşatan, hukuk dışarıdan tutan bir özelliğe sahiptir. Ahlakın güçlü olduğu nispette hukuka ihtiyaç azalır. İşte bu sebeple

---

[60] Hamidullah,age,s381.
[61] Şener,Mehmet,agm.,s.127.
[62] Hamidullah,age,s381.
[63]Bakara2/187.
[64]Köse, Saffet, Ailede birlikte aşama hukuku,''DİB.17-19 Nisan 2015 Birlikte yaşama hukuku sempozyumu-Mardin'',DİB yy, İstanbul,2016,s.381.

olmalıdır ki Hz. Peygamber nübüvvetinin Mekke döneminde imanla beraber ahlakı inşa etmiş, Medine'de de bu ahlak üzerine hukuku kurmuştur. Buna göre İslam toplumu bir ahlak toplumudur.[65]

Aslında ahlak, insanlıkla yaşıttır. Bütün Peygamberlerin öncelikli görevi, ahlaklı, erdemli toplumlar oluşturabilmekti. Yepyeni bir ahlak sistemi kurma iddiası olmayan Hz. Peygamber, gerek önceki Peygamberlerin öğrettiği, gerekse içinde yetiştiği toplumda var olan ahlaki öğretileri geliştirmiş, onlara deruni ve uhrevi bir boyut katarak ideal ahlakın en güzel örneklerini bizzat yaşayarak öğretmişti. İnsanlardan çekinmeye, korkmaya, utanç duymaya dayalı ahlak yerine, kaynağını Hak'tan, vicdandan, hayâdan, takvadan ve "ihsan" mertebesinden alan; Allah korkusuna, ilahi murakabeye, her an görülüp gözetildiğine ve yaptığı zerre miktarı hayır yada şerri karşısında bulacağı ahiret inancına dayanan, Hakkullah ve hakku'l-ıbaddan beslenen bir ahlak sergilemişti. Yüce ahlakın timsali olan Allah Rasulü, kendi ifadesiyle "Güzel ahlakı tamamlamak için gönderilmişti."[66] Hz. Aişe'nin belirttiği gibi, "O'nun ahlakı Kur'an idi."[67] O, ahlaki öğretilerin özünü ve ruhunu Yüce Kur'an'dan almış ve bunu 23 yıl boyunca ashabına uygulamalı olarak öğretmişti. Bundan dolayıdır ki, ister ailesiyle ve ashabıyla olan ilişkilerinde olsun; isterse müşrikler, münafıklar ve Ehl-i Kitab ile ilişkilerinde olsun, Hz. Peygamberin içselleştirdiği Kur'an ahlakının birçok yansımaları görülmektedir.[68] Biz bunlardan özellikle birlikte yaşama ahlakı ile ilgili olanlardan birkaç tanesini değerlendirmeye çalışmak istiyoruz.

1. Hz. Peygamber'in Doğruluğu ve Dürüstlüğü

Peygamberimizin birlikte yaşamanın temelini oluşturan ilkelerden en çok dikkat çeken ahlaki ilkelerden birisi O'nun doğru ve dürüstlüğe verdiği değerdir. O, hem doğruluğu öğütlüyor, hem de söylediklerini aynen uyguluyordu. Kendisinden nasihat isteyen Abdullah b. es-Sakafi'ye "Allah' iman ettim de sonrada dosdoğru ol"[69] demiştir. "Emrolunduğun gibi dosdoğru ol"[70] ayetinin kendisini yaşlandırdığını söylemiştir.[71]

Dürüstlük niyette, düşüncede, iradede, özde, sözde, bütün iş ve davranışlarda doğru ve dürüst olmayı kapsar. Peygamberimiz, bir gün bir buğday yığınının yanına gelmiş, elini buğdayın içine soktuğunda parmaklarına ıslaklık dokunmuştu. Bunun üzerine sahibine "bu ne" diye sordu. Buğdayın sahibi; "Onu yağmur ıslattı, ey Allah'ın Rasulü" deyince, Peygamberimiz; "O ıslak kısmı, insanların görmesi için üste çıkarsaydın ya. Aldatan bizden değildir."[72] buyurdu.

---

[65] Köse, Saffet, age, s.373.
[66] Malik b. Enes, el-Muvatta, Husnu'l-Hulk,1,No:8,II/904.
[67] Muslim, el-Cami,Musafirun139,I/513.
[68] Erul,Bünyamin,Siret tedkikleri,Otto yy,Ankara,2013,s.299.
[69] Muslim,el-Cami,İman,62,I/65.
[70] Hud,11/12.
[71] Tirmizi,es-Sunne,Tefsiru'l-Kur'an,57,V/4.
[72] Müslim,age,İman,43,IV/99.

Hz. Peygamber doğrulukla çelişen her tutum ve davranışa karşı yakın çevresini uyarmıştır. "Bir gün Hz. Peygamber Abdullah b. Amr'ın evinde misafir iken, annesi henüz küçük olan Abdullah'ı bir şey vermek üzere yanına çağırdı. Hz. Peygamber, çocuğa ne vermek istediğini sordu. Annesi hurma vereceğini söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber eğer aldatıp bir şey vermeseydin sana bir yalan yazılmış olurdu."[73]

Hz. Peygamber insani ilişkilerinde dürüstlük ilkesini temel almış, bu meziyetin kendisinde olduğu kimsenin başka dinden olması, onla ticari ilişkilerine girmesine engel olmamıştır. Bizzat kendisi Medineli Yahudi tüccarlardan gıda maddeleri ve borç almıştır.[74]

Bütün bu örnekler Hz Peygamberin birlikte mutlu ve huzurlu yaşayabilmek için doğruluk ve dürüstlüğün ne kadar önem verdiğini ispatlamaktadır.

2. Hz. Peygamber'in Hoşgörülü Oluşu

Globalleşen dünyada ülkeler her ne kadar sınırlarla birbirinden ayrılsa da insanlar bir şekilde söz konusu sınırları aşarak diğer toplumlarla beraber hayat sürme durumunda kalmaktadır. Değişik unsurları bir arada barındıran toplumlarda hoşgörü, zaruri/vazgeçilmez bir olgu olarak gündeme gelmektedir. Bir başka ifadeyle hoşgörü, belirtilen nitelikteki toplumun adeta çimentosudur.[75]

Hz. Peygamberin hayatında ilke edindiği özelliklerden biriside insanlara hoşgörülü davranmak ve kolaylık yönünü tercih etmektir. O'nun hoşgörüsüne örnek olması bakımından vereceğimiz birkaç misal gerçekten ilgi çekicidir.

Hz. Hamza'yı Vahşi'ye öldürterek ciğerini çiğneyen Hind, Mekke'nin fethine kadar her fırsatta Müslümanlara ve İslam'a düşmanlığına devam ettirmiştir. Mekke'nin fethinden birkaç gün sonra müslüman olan Hind'i[76] Rahmet Elçisi engin hoşgörüsüyle affetmiş ve biatını kabul etmiş, onu dinlemiş ve sorduğu birçok soruyada cevap vermiştir.[77]

Enes'den gelen rivayette ilginçtir: Rasulullah ile beraber yürüyordum. Üzerinde Necran kumaşından yapılmış sert ve kalın yakalı bir elbise vardı. Çölde yaşayan bir Arap, yaklaşarak Hz. Peygamber'in elbisesinden kuvvetlice çekti. O kadar ki, elbisesinin yakası ensesinde iz bıraktı. Sonra şöyle dedi: "Ey Muhammed! Sende olan Allah malından (ganimetlerden) bana verilmesi için emret." Bunun üzerine Hz. Peygamber, o adama döndü, gülümsedi ve bir şey verilmesini emretti.[78]

Yine bir gün bedevinin biri Mescid-i Nebevi'ye küçük abdestini yapar. Orada bulunanlar bu adımı cezalandırmak isterler. Hz. Peygamber onlara

---

[73] İbn Hanbel,Müsned,III/447.
[74]Hatiboğlu,age,s.104.
[75] Yiğit,Yaşar,Peygamberimiz ve hoşgörü,DİB yy.,Ankara,2010,s.45.
[76] Hamidullah,age,I/235.
[77] Kandemir,M.Yaşar,''Hind b.Utbe''DİA.,XVIII/65.
[78]Buhari,es-Sahih,Libas,18,edeb,19,V/40.

müdahale ederek adamın abdest bozduğu yere su dökmelerini ister ve "Siz zorlaştırıcı olarak değil, kolaylaştırıcı olarak gönderildiniz."[79]

Hz. Peygamber'in hoşgörüsü, farklı din ve inanç mensupları içinde geçerlidir. Onun hoş görmediği şeyler, haksızlık zulüm, kötülük ve ahlaksızlıktır. Ebu Hureyre'nin naklettiğine göre, kendisine tokat atan bir Müslüman'ı, "ben sizin güvenceniz altındayım" diye Hz. Peygamber'e şikâyet eden Yahudiyi Peygamberimiz haklı bulmuş ve Müslüman'ı uyarmıştır.[80]

Hz. Peygamber'in yakın çevresine ve farklı inanç ve kültürlere gösterdiği bu hoşgörü ve kolaylığı dikkate alarak birbirimize karşı nasıl davranmamız gerektiğini bir kez daha gözden geçirmeye çok ihtiyacımız olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Gözler önüne sermektedir.'' Andolsun ki, Allah'ın Rasulünde sizin için; Allah'a ve Ahiret gününe kavuşmayı uman ve Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.''[81] ayetini hatırlatarak sözlerimi bitirmek istiyorum.

3. Hz. Peygamber'in Adaleti

İslam inancına göre, insan arası ilişkileri tanzim etmede en çok üzerinde durulan kavram, hiç şüphesiz "adalet" kavramıdır. Hakkı teslim etmek ve hakka hukuka riayet etmek demek olan adalet, insanların haklarına saygı göstermek, herkese layık olduğu ve hak ettiğinin karşılığını vermek gibi erdemleri içeren ahlaki, hukuki, felsefi, dini ve aynı zamanda evrensel bir değerdir.[82]

Adalet, her toplumda başta eşitlik ve özgürlük olmak üzere, değerlerin, ilkelerin, ideallerin, erdemlerin cisimleşmiş; somutlaşmış, hayata geçirilmiş olması halidir. Bu nedenle adalet, İslam medeniyetinde toplumsal hayatın esası ve mülkün temeli sayılmıştır. Kur'an ve hadislerde, Allahın adaletle hükmettiği, adaleti emrettiği ve adaletle davranmak gerektiğine dair çok sayıda ilahi mesaj yer almaktadır. O kadar önemlidir ki, "Mülk küfür üzerine devam eder, ancak zulüm üzerine devam etmez."[83] denilmiştir.

Hz. Peygamber'in sahabe arasında meydana gelen hukuk ihlallerinde taviz vermediği ve adaleti sağladığı görülmektedir. Kaynaklarımızda bununla ilgili çok sayıda örnek yer almaktadır. "Enes b. Nadr adlı sahabinin kız kardeşi Rubeyyi bir kadının dişini kırar. Dişi kırılan kadının yakınlarına diyet teklif edilir. Ancak kabul etmeyip kısas isterler. Bunun üzerine Enes b. Nadr Hz. Peygamber'e gelerek "Vallahi Rubeyyi'nin dişi kırılamaz." diyerek itirazda bulunur. Hz. Peygamber bunun Allah'ın emri olduğunu ve

---

[79] Tirmizi,es-Sunne,Taharet,112,I/276.

[80] Buhari,age,Enbiya,34,IV/132-133.

[81] Ahzab,33/21.

[82] Dilek, Mehmet,''Bir arada yaşamada en önemli prensip: Adalet''II. Kutlu Doğum Sempozyum Bildirileri 19-20 Nisan Şanlıurfa, s.141.

[83] Dilek, Mehmet, agt, s.142(Abdurrauf el-Münavi,Feyzu'l-kadir,Daru'l-fikr,II/133'ten naklen)

uygulanması gerektiğini bildirir. Fakat o sırada kadının yakınları kısastan vazgeçerek diyete razı olurlar."[84]

Hz. Peygamber birisinin hakkına tecavüz ederek ona zulmetmiş olan kişinin, hak sahibiyle hesaplaşmadıkça cennete giremeyeceğini,[85]kimseye zulmedilmemesini, zulme uğrayanın bedduasından sakınılmasını, çünkü onun duasının kabul edileceğini bildirmiştir[86].

Numan b. Beşir (r.a) anlatıyor: Babam, "malının bir kısmını bana tasadduk etti (bağışladı). Ancak annem Amra binti Revaha, "Resulullah (s.a.v)'ı şahit tutmadıkça buna razı olmam." dedi. Babam, bana yapılan bağışa şahit tutmak için Nebi (s.a.v)'ye gitti. Allah'ın Resulü, "bunu bütün çocuklarına yaptın mı?'' diye sordu? Babam "hayır" deyince, Resulullah (s.a.v), "Allah'tan korkun! Çocuklarınız hakkında adil olun'' buyurdu. Bunun üzerine babam döndü ve o sadakayı geri aldı."[87] Bu rivayetten de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber, çocuklarımız arasında herhangi bir ayırım yapmadan eşit bulunmamız gerektiğini ifade etmektedir.[88] Yüce Allah Kur'an'da adaleti Allah için yerine getirmeyi, doğru şahitlik etmeyi, birilerine kızarak adaletten ayrılmamayı emretmektedir.[89]

Tarihte Peygamberlerin mücadeleleri adaleti tahakkuk ettirme mücadelesidir. Adalet sağlandığı ölçüde insanlar bir arada yaşamaya insanca devam edebilirler.

4. Hz. Peygamber'in insanlara karşı saygı, sevgi ve nezaketi.

Sevgi nimetini kullarının fıtratına yerleştirmiş olan Cenab-ı Hak, elçileri vasıtasıyla sevgiye dair mesajları bütün zaman ve mekânlara ulaştırmıştır. Asr-ı saadet, sevginin insanı nasıl değiştirebileceğinin müthiş örneklerine sahne olmuştur. Birbirlerini hiç acımadan öldüren, birbirlerine zulmeden, birbirleriyle düşman olan topluluklar, nesep kardeşliğini geride bırakan ulvi bir kardeşlik bağına sahip olmuşlardır. Ensar ve muhacir, aralarındaki bu muhabbetten dolayı (din) kardeşlerini kendilerine tercih edecek seviyeye gelmişlerdir.[90] Zira bütün sevgiler, menfaat için değil Allah için olduğunda bir anlam ifade eder. Allah Rasulü bu yüzden, "amellerin en faziletlisi Allah için sevmek ve Allah için nefret etmektir." buyurmuştur.[91]

Hz. Peygamber "Müminler birbirini sevmede, birbirlerine merhamet ve şefkat göstermede, tıpkı bir organı rahatsızlandığında diğer organları da uykusuzluk ve yüksek ateşle bu acıyı paylaşan bir bedene benzer."[92]diyerek din kardeşliğinin nasıl olması gerektiğini tarif eder. "Siz iman etmedikçe

---

[84] Buhari,age,Sulh,III/169;tefsir V/154.
[85]Buhari,age,Mezalim,1,III/97.
[86] Buhari,age,Mezalim,9,35 III/99;Muslim,İman,29,I/50.
[87] Muslim,age,Hıbat,13
[88] Ünal, İsmail Hakkı, Kırk hadis yorum. DİB.yy,Ankara,2012,s.209.
[89] Bkz.Maide5/8.
[90]Haşr,59/9.
[91] Hadislerle İslam, Ahlak, DİB yy, III/79.
[92] Müslim,age,Birr,12,III/1988.

Cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de(tam)iman etmiş olmazsınız."[93]

Allah Resulü sahabeden bazıları ile beraber otururken oradan geçen bir cenaze sebebiyle ayağa kalkmış yanındaki sahabe de onunla beraber ayağa kalkmışlardı. "Ey Allah'ın Resulü Yahudi cenazesiydi "denildiğinde" O bir insan değil mi"[94] şeklindeki cevabı O'ndaki sınırsız bir insan sevgi ve saygısının en bariz örneği olarak değerlendirilebilir.

Hz. Peygamber nazik ve kibar bir insandı. Bunu çevresindeki bütün insanlara karşı davranışlarında gözlemlemek mümkündü. İnsanları toplum içinde rencide etmemek için onları doğrudan muhatap almaz. Uyarısını dolaylı olarak yapardı. Hz. Aişe (r.n)'nin bildirdiğine göre ''Allah Rasulü, bir kimseyle ilgili bir şey (şikayet) ulaştığında, "falancaya ne oluyor da böyle söylüyor" demez "bazı kimselere ne oluyor da böyle söylüyor derdi."[95]

Bedevilerin kaba saba davranışlarına ve konuşmalarına sabreder müşriklere karşı bile nazil davranırdı. Umretu'l-Kaza esnasında üç günlük müddet dolunca, müşriklerden Suheyl b. Amr ile Huveytıb b. Abduluzza, O'nun yanına gelir. Anlaşmayı hatırlatarak Mekke'den çıkmasını isterler. Sa'd b. Ubade onlara kızınca, Peygamberimiz tebessüm ederek, Sa'd'a "Konak yerimizde bizi ziyarete gelenleri incitme" diyerek sahabeye hareket emri verir.[96]

Hz. Hatice (r.a)nin ilk vahiy geldiğinde O'na söylediği sözler Peygamberimizin ahlakını özetler mahiyettedir. "Allah'a yemin ederim ki, Allah seni asla utandırmayacaktır. Çünkü sen akrabalık bağlarını gözetirsin, hep doğruyu söylersin, güçsüzlerin elinden tutarsın. Zor durumda kalan mağdurun hakkını korumak için onlara yardım edersin. Misafir ağırlamayı seversin. Karşılaşılan problemlerde onlara yardımcı olursun."[97]

Mekke'de müşriklerin Müslümanlara yaptığı işkence ve eziyet arttığında Habeşistan'a hicret etmek zorunda kalınca, Cafer'in Necaş'iye söylediği sözler cahiliye ahlakı ile İslam ahlakını özetler mahiyettedir. "Ey Hükümdar! Biz bilgisizlik ve barbardık içinde yaşayan cahiliye halkı idik. Putlara tapıyor, ölü eti yiyor, ahlaksızlık yapıyor, akrabalık bağlarını çiğniyor ve komşuluk haklarını tanımıyorduk. Güçlülerimiz zayıflarımızı eziyordu. Biz böyle bir yaşantı içindeyken, Allah bize, aramızdan, soyunu, doğruluğunu, güvenirliliğini ve namusluluğunu bildiğimiz bir peygamber gönderdi. Bu peygamber bizi, Allah'ı bir bilmeye ve ona ibadet etmeye, bizim ve babalarımızın taptığı taşları bırakmaya çağırdı. Bize doğru söylemeyi, emaneti sahibine vermeyi, akrabalık bağlarına saygı göstermeyi, komşuluk haklarını tanımayı, cinayetten ve kan dökmekten vazgeçmeyi emretti. Ahlaksızlık yapmayı, yalancı şahitlik etmeyi, öksüzün malını yemeyi ve

[93] Müslim,age,İman,93,I/74.
[94] Buhari,age,Cenaiz,50,II/87.
[95] Ebu Davud, es-Sunne,Edeb,5,V/143.
[96] Vakidi, II/740.
[97] Buhari,age,Tefsir(alak),1,VI/88.

namuslu kadınlara iftira atmayı yasakladı. Bundan başka bu peygamber bize, sadece Allah'a ibadet etmemizi ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmamamızı öğretti. Bize namazı, zekâtı ve orucu emretti. Biz de onu tasdik ettik ve inandık. Allah tarafından kendisine bildirilenlere uyduk"[98]

Hz. Peygamber verdiğimiz örneklerden de görüldüğü gibi Kur'an ahlakını içine sindirerek hayatı boyunca güzel ahlakın timsali olmuştur. Savaşı anlaşma yolunda hiçbir seçenek kalmadığı zaman kullanmıştır. Bugün İslam adına yapılan şiddet hareketlerinin kaynağının Hz. Peygamber olması mümkün değildir. Bugün Daiş veya İşıd gibi örgütler üzerinden İslam'ın şiddet dini olduğu üzerinden verilen mesajın Hz. Peygamberin hayatından kendisine referans bulması mümkün değildir. Bunlar üzerinden yaratılan İslamofobi sanal bir korkudan ibaret olup Müslümanları ötekileştirmeye yönelik çabalar olarak görülebilir. Bu tür faaliyetler karşısında biz Müslümanlara düşen görev; Hz. Peygamberi örnek alarak O'nun insanlığa getirdiği evrensel ilkeleri hayatımızda yaşayarak göstermek olmalıdır. Zaten Allah'ta yeryüzünü imar görevini insanlara verdiğinden bu emaneti en güzel şekilde yerine getirmekte insanlığın vazifesidir.

KAYNAKÇA

-Açık, (2007)Fatih, Kur'an-ı Kerim'de İrade Hürriyeti ve Sorumluluk Çerçevesinde İnsan Hayatı, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara.

-Adıgüzel,(2016), Adnan, Veda Hutbesi'ndeki Temel prensipler ve Kur'anı Temelleri, Diyanet ilmi dergi,c.52,sayı3.

-Çetin(2015) Abdurrahman, Peygamberimiz ve sosyal hayat 'Birlikte yaşama kültürü'(Taberi,V,86-88 Naklen)Ensar yy.,İstanbul.

-Dilek, Mehmet, "Bir arada yaşamada en önemli prensip: Adalet" II. Kutlu Doğum Sempozyum Bildirileri 19-20 Nisan- Şanlıurfa.

-Ebû Dâvûd,(1992) Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sunen*, I-V, Çağrı yay., İstanbul .

-el-Buhârî,(1992) Ebû Abdillâh Muhâmmed b. İsmâ'îl, *el-Câmisu's-Sahih*, I-VIII, Çağrı yay, İstanbul.

-Eser ,(2009)Mithat, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi XIII/2.

-Göz,(2016)Kemal, Birlikte yaşama kültürü açısından hılfu'l-Fudul,Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakülte Dergi,c.I Aralık.

-Görgülü,(2015)Ülfet,Hesabını verebilecek miyiz?Hz. Peygamber ve birlikte yaşama ahlakı,DİB.yy.,Ankara.

-Hamidullah,(1984)Muhammed, İslam Hukuku Etüdleri,(çev. Kemal Kuşçu-S.Tuğ),İstanbul.

-el-Vesaiku's-Siyasiyye,çev.Vecdi Akyüz.Kitabevi yay.İstanbul.

Hamidullah, İslam Peygamberi, İstanbul, İrfan yayımcılık, I-II.

[98] İbn İshak, I/195-196.

-Hatiboğlu,(2009)Mehmet Said, İslam'ın Aktüel Değeri Üzerine 1,Otto yy.Ankara.

-Hadislerle İslam, Ahlak, DİB yy,I-VII.

-İbn Habib,(1985) Muhammed b. Habib el-Bağdadi, Kitabu'/-Münemmak fi Ahbari Kureyş, Thk: Hurşid Ahmed Faruk, Beyrut.

-İbn Hişâm,(1992) es-Sîretu'nNebeviyye, Beyrut.

-İbn Sa'd, Muhammed, et-Tabakatü'I-Kübra (I-IX), Beyrut, try.

-Karataş, Meryem, Değerler eğitimi açısından veda hutbesinde insan onuru,Pamukkale üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi,yıl:1,sayı:2.

-Kandemir,M.Yaşar,''Hind b.Utbe''DİA.,XVIII/65.

-Kur'an-ı Kerim Meali, Komisyon, TDV. yy. Ankara,1993.

-Müslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. Haccac el-Kuşeyri,Sahihu Muslim,I-III,Çağrı yay,İstanbul,1992

- Okiç,(1960)M.Tayyib,''İslamiyette İlk nufus sayımı''A.Ü.İ.F.D., Ankara,VII.

- Özkan,(2002)Mustafa, Medine Vesikası, AÜSBE basımamış yüksek lisan tezi, Ankara,2002.

- Öztürk,(2015)Mustafa, Kuran'da Müslümanlar ve ötekilerle birlikte yaşamanın referansları,DİB.Kutlu Doğum Sempozyumu.

- Önkal,Ahmet,''Beytü'l-Midras,DİA.,İstanbul,VI/95.

- Sarıçam,(2007)İbrahim, Hz.Muhammed ve Evrensel Mesajı, D.İ.B.yy. Ankara.2007.

,İslam tarihi el-kitabı, Grafiker yay. Ankara,2014.

Sönmez,(2012)Zekiye,İslam'ın ortaya çıktığı dönemde Arap Yarımadası'nda Hıristiyanlık,TDV yy.,Ankara.

-Şener,(1996)Mehmet, Veda Hutbesi'nin insan hakları yönünden kısaca tahlili,Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları (Kutlu Doğum Haftası;1993-1994),Ankara.

-Şibli,(1921) Mevlana, İslam Tarihi Asr-1 Saadet, (I-V), Çev: Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, I/203;

-Tuğ ,(1969)Salih, İslam ülkelerinde Anayasa Hareketleri, İstanbul.

-Ünal,İsmail Hakkı,Kırk hadis yorum.DİB.yy,Ankara,2012.

- Vakidi,(1966)Muhammed b.Ömer,Kitabu'l-Megazi,tah.Marsden Jones,I-III,Beyrut.

- Yiğit,(2010)Yaşar,Peygamberimiz ve hoşgörü,DİB yy.,Ankara.

MEDENİYET İNŞASI VE BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜNDE ÖMER B. ABDÜLAZİZ ÖRNEĞİ

Yrd. Doç. Dr. Ali HATALMIŞ

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

alihatalmis@hotmail.com

SAMPLE OF UMAR BIN ABDULAZIZ IN CIVILIZATION REBUILDING AND CULTURE OF LIVING TOGETHER

The Umayyads made various mistakes in the rebuilding of civilization and culture of living together. The great conquests carried out in a short period of time must have hindered inward personal and social accounts. The Umayyads have been criticized for their understanding of the administration and the politics they applied. From the beginning of their establishment, their departure from the path of the Rashidun Caliphs and showing some deviations disturb the muslims. The voices of opposition rose against the way and manner of power of the first caliph Muawiya I. These objections turned into active or passive opposition over time. Yazid's personal attitudes and actions shook the Islamic society deeply and fueled the power division difficult to repair. These events, which are called The Battle of Karbala, The Battle of al-Harrah and Siege of Mecca in history, laid the foundation for the birth of the first religious-political sides. These were seen as the first specimens of Shiism in Islamic history, and Haricism was born in this setting.

Marwan bin al-Hakam succeeded in re-establishing the Umayyad State but this time there was a Yamani-Mudari controversy among the Arabs. Racism and tribalism which was seen non-Islamic rose again. Due to this problem sometimes the administration and the military mechanism could not work, border provinces were uncontrollable. By seeing this problem, the caliphs who pursued balanced politics, were found as successful, the ones who took a stand, were found weak and unskilful. It is also said that this problem facilitated the collapse of the Umayyad State. While this balance was established in the periods of Muawiya I, Abdulmalik and Walid I, it was distorted again in the period of Sulayman.

The problem of new Muslims (The Mawali) emerged with conquests. The gaze of the Umayyad administrators and the policy that they put into practice alienated the other. The managers were worried about the population and influence of the mawali slaves. The mawali slaves' desires

to be treated equal as their religionist Arabians, was always ignored. The practice of poll tax (jizya) received from non-muslims continued. In addition, they were not treated equally in benefiting from state facilities. This situation troubled new prospects. Non-muslims constituted the majority in the country's population.

Our paper covers the period of Umar bin Abdulaziz and pre-Umayyad caliphs. It has been explained that the pre-Umar caliphs were openly violating the Islamic orders and prohibitions, spoiling their excesses and state possibilities. With the residence of the caliphs in the pavilions and palaces, the life in luxury and arts and their gluttony brought to the agenda, the opposition was given support. When Umar was governor of Medina, it was mentioned that those who escaped the persecution of some other governors would take shelter in Hijaz. It has been explained how caliph Umar opposed injustices with words and deeds. Thus, from the governor's times, Umar was well received by the wider community thanks to his state, attitudes and practices, he also gained love and sympathy of the mawali slaves. Religious personality showed positive effects on Muslims and further strengthened the unity of Islamic society. In the short caliphate period, the state and the people got closer and a peace and tranquility environment was established between the state and the problematic sections (including Shia and Haricîs).

Umar bin Abdulaziz was regarded as the fifth "The Rashidun Caliphs" by his modesty, piousness and actions, being different from his successor and his predecessor The Umayyad caliphs. In his time (717-720), social peace and stability came a long way. Umar reconciled with all opposition parties, including mawali slaves, and united them around society. Even in the case of a relative, peace was achieved both internally and externally. Also during his period, there were intense prospects in various provinces, especially in North Africa, Mawarau-n-nahr (Transoxiana) and Egypt.

The army, which was thought to have been worn out by conquering politics, turned into troops. For example, the siege of Istanbul was abolished and military services interrupted in the border areas (Sugûr). There was a limit to state spending and efforts were made to improve the situation of the general population. The members of the dynasty opposed the reduction of public spending. The early death of Umar strengthened the allegations that he was poisoned by the elders of the dynasty. The appreciation of all sections of the society, the resolution of chronic social problems and the start of life in this area were appreciated. With the introduction of a unifying historical personality such as Umar bin Abdulaziz in our paper, it has been realised though maybe at a minimum level to contribute to "civilization rebuilding and culture of living together"

Key Words: *The Umayyads, Umar bin Abdulaziz, rebuilding and living together*

Giriş

Hz. Peygamber'in (s) Yesrib'e hicretleriyle başlayan "Medine'den medeniyete" doğru yolculuk her çağın kendi şartlarında sürmektedir. Bu uzun zaman içinde bazı duraksamalar, tıkanmalar, engeller ve engellemeler olmuştur. Yeniden uyanma, canlanma fetihlerle taçlanmış olsa da farklılıklarla karşılaşılmakta ve yüzleşilmektedir. Emevîler döneminde bazı yöneticilerin ismi -Yezîd ve Haccâc örneğinde olduğu gibi- zulümle özdeşleşmiştir. Toplumsal ve yönetimsel açmazlar (asabiyet ve ırkçılık) dini-siyasi ayrışmalara ve bölünmelere yol açmıştır. Halifelerin İslami emir ve yasakları alenen ihlal etmesi meşruiyet krizine neden olmuştur.

Ömer b. Abdülaziz'in müslümanlar yanında ayrı bir yeri olmuştur. İslam tarihi boyunca Ömer b. Abdülaziz hiç unutulmamıştır. Dindarlığı, zahitliği, takvası ve model bir müslüman oluşuyla, hep hatırlanmış ve hatırlatılmıştır. Onun zamanında devlet ve millet kucaklaşması gerçekleşmiştir. Sallâbî'ye göre, onun döneminde zekât dağıtılacak kişileri bulmakta sıkıntı çekilmiş, ekonomik refah seviyesi yükselmiş ve ülke sosyal devlet anlayışı ile yönetilmiştir (Sallâbî, 2008: II, 147). Onun dünyaya gelişi, aile geçmişi ve hayatı menkıbevî tarzda aktarılmıştır (İbn Fazlillah, 2010: XXIV, 325; İbn Asâkir, 1995: LXX, 253). Birçok yönüyle dedesi Hz. Ömer'e benzetilerek kendisine II. Ömer de denilmiştir. Kişisel hayatında züht ve takvalı duruşu ve icraatlarıyla Raşit halifelere benzetilmiş ve "Beşinci Raşit Halife" olarak kabul görmüştür (Fesevî, 1990: III, 337; Taberî, ts.:VI, 566; Zehebî, 1374: I, 119; 1982: V, 131).

Emevîler, siyasal ve ekonomik endişelerle ihtidâlara sıcak bakmamıştır. Çünkü onlar, yeni müslümanların (mevâlinin) nüfusunu ve nüfuzunu problem edindikleri görülmüştür. Neticede vergiler azalabilir ve mevâliyi kontrol etmede zorlanabilirlerdi (İbn Asâkir, 1995: LXV, 123; İbn Haldûn, 2000: I, 254-255). Hangi nedenle olursa olsun Emevîlerin, yeni ihtidalara karşı oldukları da söylenmiştir. Onların mevâliye karşı tutumları, onları potansiyel muhalefet olmaya itmiştir de denilebilir. Ancak burada ilginç olan Arap asıllı müslümanların çıkardığı isyanların sayısının daha fazla olduğu hatırlanmalıdır. Onlar çoğunlukla Emevîlere karşı girişilen isyanlarda kullanılmak istenmiştir. Emevîler kendi yönetimleri için tehdit olarak gördükleri muhalefeti sert ve askeri yöntemlerle bastırma yolunu benimsemişlerdir (İbn Kesîr, 1997: VIII, 259). Bu durumda mevâliye karşı sert ve acımasız oldukları görülmüştür.

İslamiyet, teori ve pratikte tüm farklılıkları hak ve hukuk çerçevesinde bir arada tutacak ilke ve prensiplere sahiptir. Mesela Kur'ân-ı Kerim'de, farklı dil ve renkler Allah'ın ayeti olarak tavsif edilmiş (Rum, 30/22), insanların ortak ana ve babadan geldikleri (Âraf,7/189; Nisâ, 4/3), birbirlerini tanımaları için halklara ve kabilelere ayrıldıkları ve üstünlüğün ancak takvayla mümkün olduğu (Hucûrât, 49/13) vurgusu yapılmıştır.

Emevîlerle sorunu olan kesimler sadece mevaliden ibaret değildi. Haricîler ve Ehl-i Beyt taraftarları onlara karşı en aktif muhalefeti

oluşturmaktaydı. Bütün bunları yakından gözlemleyen Ömer b. Abdülaziz, muhalefetle savaşmadan anlaşmayı denemiş ve bunu büyük ölçüde başarmıştır. Ömer, müslüman çoğunluğun üzerinde ittifak ettiği yegâne halife olabilmiştir. Böylece o, barış içerisinde sorunları konuşarak birlikte yaşamanın mümkün olduğunu göstermiştir (Kehhâle, 1982: I, 45). Fesevî'nin naklettiği; "Şayet bu ümmetin mehdisi varsa, o Ömer b. Abdülaziz'dir." rivayeti bu konuda iyi bir örnektir (Fesevî, 1990: I, 613). Aslında, bu rivayet bile -mehdi tartışmalarına girmeden- onun müslümanlar nazarında ne derece birleştirici ve fonksiyonel bir değer olduğunu göstermektedir.

Emevî Devleti (661-750) bir ihtilalle yıkıldıktan hemen sonra, Endülüs'te yeniden kurulmuştur. Onlar, yüzlerce yıl ayakta durabilen ve dünya tarihi açısından önemli Endülüs Emevî Devleti'ni (756-1031) ve medeniyetini inşa etmişlerdir. Bir manada Emevîler, eski hata ve acemiliklerinden ders çıkarmışlar ve uzun ömürlü olabilmişlerdir. Endülüs'te Ömer b. Abdülaziz rol-model olmuştur. Endülüs Emevî halifesi I. Hişâm (788-796) tutum ve davranışlarıyla, Ömer b. Abdülaziz'e benzetilmiştir (İbnü'l-Esîr, 1987: V, 308; Ziriklî, 1954-1959: VIII, 86). Mesela bu tür benzetme Abbasî halifesi Muhtedî-billâh (869-870), için de yapılmıştır (İbnü'l-'İmâd, 1988: II, 131-132). Emevîleri bir ihtilal ile deviren Abbasîler dahi, Ömer b. Abdülaziz'i örnek bir halife kabul etmiştir. Kısaca ifade edersek Ömer b. Abdülaziz, mütevazı yaşamı, dindar kişiliği ve devlet yönetiminde sergilediği politikalarıyla toplumsal çözülme ve ayrışmaların adeta panzehiri görülmüştür.

Bildirimizde Emevî idaresinden kaynaklı bir ötekileş(tir)menin varlığına temas edilmiştir. Konumuz bağlamında Ömer b. Abdülaziz öncesi Emevî halifeleri ve idarecileri tarafından körüklenen sorunlara işaret edilmiştir. Böylece Ömer b. Abdülaziz'in siyasi ve toplumsal birlikteliği pekiştiren icraatları ve attığı bazı tarihi adımlar anlatılarak medeniyet inşası ve birlikte yaşama kültürüne katkıları üzerinde durulmuştur.

1. Emevîler Döneminde Toplumsal Birlikteliğe Zarar Veren Sorunlar

Emevîlerin ilk halifesi Muâviye, iktidara geliş şekli, kullandığı yöntem ve icraatlarıyla eleştirilmiştir. Muâviye'nin meşru halife Hz. Ali'ye karşı takındığı tavır ve izlediği politikalar, derin ayrılıkların fitilini ateşlemiştir. Nitekim Sıffin Savaşı ve sonrasında meydana gelen Hakem Olayı, Muâviye'ye iktidar yolunu açmışsa da, İslam toplumunu rahatsız etmiştir. Böylece İslam toplumu "Ali Şiâsı" ve "Şamlılar" adıyla ayrışmıştır. Yine her iki gruba karşı olduğunu söyleyerek ortaya çıkan başka bir grup daha çıkmıştır. Haricîler adı verilen bu grup, Hz. Ali, Muâviye ve Amr b. el-'As'a suikast düzenleyerek adlarını duyurmuştur. Muâviye ve Amr yaralanmış ve Hz. Ali ise şehit edilmiştir. Böylece müslümanlar arası işlenen siyasi suikastların ilki işlenmiştir. Bu fırka Emevî iktidarı ve geniş halk kitleleri için tehdit olarak algılanmıştır. Ancak Haricîlerin, Emevî hilafetine karşı olmasına rağmen, Ömer b. Abdülaziz'in halifeliğini meşru kabul ettikleri hatırlanmalıdır

(Sallâbî, 2008: I, 127-128; II, 576-577). Ayrıca Muâviye'nin oburluğunu vurgulayan çok sayıda rivayete rastlanması (İbn Kuteybe, 1986: III, 242, 251; Fesevî, II, 73, 188) bir tesadüf olamaz. Öyle ki onun oburluğu hadis külliyatına kadar girmiştir. Hz. Peygamber'in (s) onun hakkında, "Allah onun karnını doyurmasın (Müslim, 1991: IV, 2010)" bedduasıyla karşılaşırız.

Yezid b. Muâviye döneminde gerçekleşen Kerbelâ Fâciası, Harre Olayı ve Kâbe'nin mancınıkla taşlanması gibi olaylar, müslüman vicdanını tarih boyunca incitmiş ve derin ayrılıkları sürekli körüklemiştir. Kerbelâ'da yaşanan faciada, Hz. Hüseyin ve yakınları acımasızca şehit edilmiştir. Hz. Hüseyin'in intikamını almak maksadıyla yola çıkan Tevvâbûn hareketi, Muhtar es-Sekafî'yle siyasallaşmış ve devletleşmiştir. Mukaddes beldelerde işlenen cürümler, Abdullah b. Zübeyir isyanını ve devletini tarih sahnesine çıkarmıştır. Böylece İslam ülkesi üç parçaya ayrılmıştır (Mes'ûdî, 1988: III, 92-93; Safedî, 2000: XII, 263; İbn Kesîr, 1997: XVIII, 370, IX, 234).

Mervan b. Hakem, Emevî iktidarını yeniden tesis etmiş ama bu defa Araplar arasında Yemenli-Mudarlı çekişmesini alevlendirmiştir. Böylece, devlet otoritesini zaafa uğratan Yemenli-Mudarlı mücadelesi başlamıştır. Emevî halifeleri içinde, Yemenli-Mudarlı dengesini kuranlar muktedir ve başarılı olarak nitelendirilirken, sadece birinin yanında durup, diğerini ezenler zayıf ve başarısız bulunmuştur. Bu konuda Muâviye, Abdülmelik, Velîd ve Ömer b. Abdülaziz başarılıydı. Nitekim Ömer b. Abdülaziz, Endülüs'te patlak veren Yemenli-Mudarlı çekişmesini başlamadan önleyebilmiştir (İbn Kesîr, 1997: XVIII, 647; İbn Haldûn, 2000: IV, 153-155; İbnü'l-'İmâd, 1988: II, 339, 343).

Halife olmadan önce ilme düşkünlüğü ve zahidâne tutumuyla bilinen Abdülmelik b. Mervân'ın (685-705) halifeliğe gelir gelmez tavrını değiştirmesi kınanmıştır (Zehebî, 1982-1988: IV, 247-248; İbn Kesîr, 1997-1999: XII, 660). O, kendisini kınayanlara, "Ey halkım! Benim hakkımda insaflı olunuz! Bizden Ebû Bekir ve Ömer gibi hayat sürmemizi istiyorsunuz. Biz onlar gibi değiliz, ama siz de onların yönettiği halk gibi değilsiniz." demiştir (İbn Kuteybe, 1986: I, 62). Velîd b. Abdülmelik'in (705-715) at yarışlarına düşkünlüğü, çalımlı ve sert mizacı, gösterişli elbiseler giymesi eleştirilmiştir (Zehebî, 1986-2000: VI, 143, 498; Altınay, 2006: 266). Ömer b. Abdülaziz'den önceki Emevî halifesi Süleyman b. Abdülmelik'in (715-717), saray ve köşklerde lüks içinde yaşaması, pahalı elbiseler giymesi ve oburluğu vurgulanmıştır (İbn Kuteybe, 1986: III, 250; Ebü'l-Fidâ, 1987: I, 200; Altınay: 2006: 190, 284-285). Onun, "Ömer b. Abdülaziz'i yerine halife tayin etmesi, takdir edilen en önemli icraatıdır (Halîfe, 1985: 317)," denilerek onun devri kısaca yadırganmıştır.

Birçok İslam tarihçisi Emevî Devleti'nin kimliğini (İslamîliğini) sorgulamıştır. Onlara göre Emevîler sadece bir "Arap devleti" olarak anılabilir. Onlara göre, Emevî halifeleri İslami emir ve yasakları alenen çiğnemiştir. Yöneticilerde ve halk arasında, cahiliye âdeti yani ırkçılık ve

kabilecilik belası yaygınlaşmıştır. İslam'a göre ise mülk Allah'ındır. İnsanın sahip olduğunu düşündüğü her şey, aslında ona bir emanettir. İnsan her istediğini yapma hakkına da sahip değildir. Ama birçok Emevî idarecisi, keyfilik ve haddi aşmada sınır tanımamıştır. Devlet bütçesini (beytülmali) çarçur etmiştir. Fakir fukaranın alın teri, göz nuru vergileri, hanedan mensuplarına, ayartılmak istenen eşrafa ve şairlere peşkeş çekmiştir (Ağırakça, 1995: 87-89). Mesela şiirleri Allah'a isyanla dolu ve ağzı sürekli içki kokan Ahtal gibi şairler, Abdülmelik gibi muktedir ve büyük halifeler! tarafından el üstünde tutulmuştur (İbn Asâkir, 1995: XLVIII, 108, 111-112, 116).

Muâviye'nin oğlu Yezîd (680-683), tek başına bile, zulüm ve haksızlıkların zirvesi olarak anılmıştır. Ünlü tarihçi Mes'ûdî onu, devrin Firavun'u olarak nitelemiş ve hatta Firavun'dan daha aşağı olduğunu söylemiştir. Çünkü Mes'ûdî'ye göre "Firavun, halkı ve devleti hakkında daha insaflı ve adildi (Mes'ûdî, 1988: III, 78)." Kaynaklarda halk arasında onun ahlaki zaafları (şaraba düşkün olduğu, tambur çaldığı, huzurunda cariyelerin sürekli şarkı söylediği, maymun ve köpeklerle oynaştığı, geceleyin uygunsuz kimselerle sohbet ettiği gibi) sürekli dillendirilmiştir (Halîfe, 1985: 252; İbn Küteybe, 1986: 300; Taberî, ts.: V, 480-481; İbnü'l-Esîr, 1987: III, 476; İbn Kesîr, 1997: IX, 245). Tenûhî'nin ifadesiyle çoğu Emevî halifesi içki içerdi şöyle ki: "Yezîd her gün içerdi. Velîd b. Abdülmelik bir gün arayla, Hişâm ise Cuma günü namazdan sonra içerdi… Abdülmelik b. Mervân ise ayda bir içerdi…" (Tenûhî, 1987: II, 250). Ömer'den önceki bazı halifelerin (Muâviye I, Muâviye II ve Süleyman I) içki içmediği söylenmiş olsa da, başkaca kötü hasletleri öne sürülerek toplumsal muhalefete destek verilirdi.

Sonuç olarak, birçok Emevî halifesi kişisel özellikleri ve icraatlarıyla Raşit halifelerin yolundan giderek uzaklaşmış ve keyfilikte haddi aşmıştır. Bu meyanda toplumun geniş kitleleri rahatsız edilmiştir. Bir yandan mevâli sorunu ve Yemenli-Mudarlı çekişmesi körüklenirken, diğer yandan Ehli Beyt'e yapılan saygısızlık ve işlenen bir takım cürümler toplumsal muhalefeti artırmıştır.

2. Ömer b. Abdülaziz'in Halifelik Öncesinde Toplumsal Birlikteliği Sağlamadaki Rolü

Ömer b. Abdülaziz, 63 (682-683) yıllarında dünyaya gelmiş ve iyi bir çevrede yetişmiştir. Küçük yaştan itibaren maddi ve manevi sahip olduğu güzel imkânları en iyi şekilde değerlendirmiştir. Onun yaşamında Medine'nin her zaman ayrı bir yeri olmuştur. Oradan kazandıkları, onu halk ve hak nazarında muteber kılmıştır. O, sahabe nesline, büyük fakih ve âlimlere daima yakın durmuş ve onlardan istifade etmesini bilmiştir. Genç yaşta kendisini yetiştirmiş ve ilmî yetkinliğe sahip olmuştur (Fesevî, 1990: I, 568, 607; Taberî, ts.: VI, 435; Safedî, 2000: XVI, 155). Babası Abdülaziz, onun iyi eğitim alması ve yetişmesi için elinden geleni esirgememiştir. Ömer'in istekli oluşu, babasını oldukça memnun etmiş olmalı ki, hizmetçileriyle birlikte onu Medine'ye göndermiştir. Büyük âlim Salih b. Keysân'ın

gözetiminde Medine fakihlerinden ders almıştır. Babası Hac farizasını yerine getirmek için Medine'ye geldiğinde oğlunu Salih b. Keysân'dan sormuş, o da; "Kalbinde Allah korkusunun bu kadar yerleştiğini gördüğüm hiç kimse yoktur." demiştir (İbn Asâkir, 1995: XLV, 135; İbn Kesîr, 1997: XII, 678; Ağırakça, 1995: 67). Ömer, son sahabe nesline yetişmiş ve onların sevgi ve takdirini kazanmıştır. Mesela İmam Mâlik onun hakkında; "Arkasında namaz kıldığım bütün yöneticiler arasında, namazı Hz. Peygamber'in (s) namazına tam olarak benzeyen tek kişi varsa, o da şu genç adamdır." demiştir (Zehebî, 1982-1988: X, 666; Hatîb el-Bağdâdî, 2001: XIV, 140).

Emevîlerin kudretli halifesi Abdülmelik b. Mervân (685-705), yeğenini Ömer b. Abdülaziz'i sevdiği ve gözettiği ve bu yüzden kızı Fâtıma'yla evlendirdiği kaydedilmiştir. Velid I (705-715) halife olur olmaz, Ömer'i Medine valiliğine getirmiştir (86/705). Bu valilik Mekke, Medine ve Taif'in dâhil olduğu Hicaz bölgesini kapsamıştır (Fesevî, 1990: I, 594). Onun Medine'ye atanması ulema ve halk arasında memnuniyetle karşılanmıştır. Bu arada Emevîler, Hicaz'a özel önem atfederler ve oraya hanedan mensuplarından birini atarlardı. Öyleki sert bir validen hemen sonra yumuşak vali getirirlerdi ki, bir denge sağlansın isterlerdi (Ebü'l-Fidâ, 1907: I, 187; İbn Kesîr, 1997: XI, 180). Ömer b. Abdülaziz, 93/711-712 yılına kadar Medine valiliği görevini ifa etmiştir. Dini ve sembolik değeri olan "Hac Emirliği" vazifesini defalarca üstlenmiştir. 89, 90, 92 ve 93 yıllarında bu vazifeyle müşerref olmuştur. 91/709 yılında Halife Velid bu görevi bizzat kendisi ifa etmiştir (Fesevî, 1990: I, 38; Halîfe, 1985: 301; Taberî, ts.: VI, 466; İbnü'l-Esîr, 1987: IV, 245) Dindarlığı ve takvasıyla öne çıkan birinin böyle bir görevi yerine getirmesi, müslümanları ziyadesiyle memnun edecektir. Müslüman kalabalıkların birlikteliğinin en somut yaşandığı zaman ve mekân, Hac zamanı ve Harem bölgesidir. Valilik yaptığı dönemde Velîd'in talimatıyla Mescid-i Nebî'yi genişletmiş ve hemen yakınına kendi kesesinden bir çeşme yaptırmıştır (Taberî, ts.: IV, 435-437; İbnü'l-Esîr, 1987: IV, 246-247).

Ömer b. Abdülaziz'in, kendisinden önceki valilerden farklı bir idare sergileyeceği baştan belliydi. Halife Velîd bu görevi ona verdiğinde; "Benden önceki valilerin işledikleri zorbalık, düşmanlık ve zalimane uygulamaların hiç birini benden asla bekleme" demişti. Velid'de; "Hak ne ise onu yap, haksız yere bana bir dirhem bile yollama" cevabını vermişti (Fesevî, 1990: I, 594). O, Medine'nin ileri gelen fakih ve bilginlerinden on kişiyi, yanına danışman olarak alması; ehil insanlarla birlikte yönetim anlayışına misal gösterilebilir. İbnü'l-Esîr, Ömer b. Abdülaziz'in bu fakihleri kendine danışman olarak atadığını ve ardından, "Sizleri Allah'tan ecir kazanabileceğiniz ve Hak yolunda bana yardımcı olabileceğiniz bir iş için çağırmış bulunuyorum. Ben burada hazır bulunan sizlerin görüşünü almadan bir işi kesip atmak istemiyorum. Birisinin haksızlık yaptığını haber alır da, bunu gelip bana bildirmezseniz vebali sizin boynunuza olsun." dedikten sonra: "Bu fakihler yanından ayrıldıklarında bu sözlerinden dolayı onu hayırla yâd etmeye başladılar." tespitinde bulunmuştur (İbnü'l-Esîr,

1987: IV, 329). Bu rivayet bize, onun danışmanlarına tanıdığı yetki ve sorumluluğun sınırlarını göstermesi yanında, memurları denetlemenin önemine vurgu yapmıştır. Görevli memurların denetlenmesi ve bu iş için birilerinin yetkilendirilmesi işlerin sağlıklı yürütülmesi için kaçınılmazdır.

Emevîlerin Hz. Ali ve ailesine karşı olumsuz tavır sergilenmesini ve sövülmesini hiç bir zaman tasvip etmemiştir. "Ali'yi ancak hayırla yâd ederim." demekten kendini alamamıştır. Valiliği esnasında da Ehl-i Beyt mensuplarına gerekli ihtiram ve saygıyı her zaman göstermiştir (Fesevî, 1990: I, 568, 576). Bu yaklaşımın, muhalefeti (Ali Şiası) ve genel müslüman kitleyi memnun etmesi, toplumsal birliği kuvvetlendirmesi muhtemeldir.

Ömer'in valilik yaptığı Hicaz bölgesi, tam anlamıyla adaletin egemen olduğu, toplumsal huzurun yaşandığı bir yer oldu. Ancak aynı dönemde Halife Velîd'in atadığı diğer valiler için benzer bir şeyi söyleyemeyiz. Ömer'in samimiyeti, doğruluğu diğer İslam beldelerinde oturan müslümanları cezbetmiş ve yaşadıkları yerlerdeki yöneticilerin zulmünden kaçanların sığınağı Mekke ve Medine gibi şehirler olmuştur. Özellikle Haccâc'ın zulmünden kaçan pek çok kişi Medine'ye gelerek onun idaresinde yaşamaya başlamıştır. Tabiînin büyüklerinden Said b. Cübeyr (94/713) ve büyük müfessirlerden Mücahid (103/721) Hicaz'a gelip sığınmıştır. Bu durum zalim yöneticileri rahatsız etmiştir. Haccâc, "devlet otoritesi sarsılıyor" iddiasıyla halife Velîd'e şikâyetini arz etmiş ve Ömer b. Abdülaziz'i Hicaz valiliğinden azledilmiştir (Fesevî, 1990: I, 575; Taberî, ts.: VI, 481; İbn Kesîr, 1997: XII, 445) Ömer'in azledilmesinin arka planında zulüm ve haksızlıklara karşı sesini yükseltmesi gösterilmiştir. Ömer'in yerine otoriter vali Halid b. Abdullah el-Kasrî (126/743) getirilmiştir. Halid göreve gelir gelmez başta Irak'tan gelen sığınmacıları (suçluları!) tevkif ederek işe başlamıştır (Halîfe, 1985: 406; Taberî, ts.: VI, 467; İbnü'l-Esîr, 1987: IV, 262). Ömer yaşamı boyunca Emevî yöneticilerin işledikleri zulüm ve haksızlıklara tepkisini göstermiş, çok yakınları da olsa zalim yöneticilerin isimlerini de anarak onlara muhalefet etmekten geri durmamıştır. Aşağıda İbnü'l-Esîr'in anlatımı ile verdiğimiz rivayet aslında birçok tarihçi tarafından da nakledilmiştir. Bu rivayet onun cesaretini anlatması bakımından önemlidir: "…Ömer b. Abdülaziz'in huzurunda Haccâc'ın ve diğer valilerin yapmış oldukları zulümlerden söz edilmiş, Ömer de şöyle demiştir: 'Irak'ta Haccâc (b. Yusuf ö. 95/715), Şam'da Velîd (b. Abdülmelik ö. 95/715), Mısır'da Kurrâ b. Şerîk ö. 95/714), Medine'de Osman (b. Hayyân ö. 105/724) ve Mekke'de Hâlid (b. Abdullah ö. 126/743)... Allahım! Dünya zulüm ve haksızlıkla dolup taşmıştır. Ya Rabbi! Artık sen bu insanlara rahat yüzü göster.' demiş, aradan fazla zaman geçmeden Haccâc b. Yusuf ve Kurrâ b. Şerik el-Abbasî aynı ay içinde vefat etmiştir (95/714). Onların peşinden Velîd b. Abdülmelik ölmüş (96/715), Osman b. Hayyan ve Hâlid b. Abdullah el-Kasrî azledilmiştir (96/715). Böylece Yüce Allah Ömer'in duasını kabul buyurmuştur (Fesevî, 1990: I, 575; İbnü'l-Esîr, 1987: IV, 283)." Ömer'in zulme karşı haykırışını anlatan bir başka cümlesi de: "Eğer her millet kendilerinin en habîs kişisini getirse, biz de onlara karşı Haccâc'ı ortaya

koysak, onları muhakkak geride bırakırız (İbnü'l-Esîr, 1987: IV, 283)." olmuştur.

Velîd b. Abdülmelik'in Arapçası sıkıntılıymış, bazen ayetleri dahi yanlış telaffuz ettiği olurmuş, bir keresinde Ömer b. Abdülaziz'in onu uyarması edebî metinlere konu olmuştur (İbnü'l-Esîr, 1987: IV, 293). Şu rivayet Ömer'in hayvan haklarına nasıl saygı duyduğunu göstermesi bakımından önemlidir. "Ömer b. Abdülaziz namına kesilmesi için keçi getirilmiş, ama bir kurt bu keçiyi alıp parçalamış; bunun üzerine "bırakın onu mahrum etmeyin. Herkes rızkını yer (Fesevî, 1990: I, 420)." demiştir. Ömer b. Abdülaziz'in halife olmadan önce çok güzel giyinirmiş, ailevi serveti sayesinde rahat bir yaşam sürermiş. Ama buradan onun zevk ve sefaya daldığı anlamı çıkarılmamalıdır (İbn Kesîr, 1997: XII, 712; İbnü'l-'İmâd, 1988: II, 7). Halifelik görevine getirilmesinden itibaren taşıdığı büyük vebalin/yükün bilinciyle daha çok mütevazı giyindiği, yaşadığı ve bu özellikleriyle daha çok Raşit halifelere benzediği nakledilmiştir (Zehebî, h. 1374: I, 119; 1982-1988: V, 131).

3. Halifelik Sonrasında Toplumsal Birlikteliği Sağlama Yeniden İnşa ve Birlikte Yaşamı Pekiştirme Çabaları

Medeniyet, kültürle beraber yaşatılan sosyal bir düzendir. Bu düzenin siyasî ve iktisadî şartları bulunur. Dinî, ahlakî ve estetik değerleri yanında bir geleneğe de sahiptir. Medeniyet kargaşa ve güvensizliğin izale edilmesiyle yeniden hayat bulmaktadır (Durant, 2012: 15) Ömer b. Abdülaziz'le birlikte medeni ortamlar yeniden tesis edilmiş ve birlikte yaşama kültürü, medeniyet seviyesi yükselmiştir. Ömer'in halifeliğe gelişiyle bu durum kendini göstermiş, insanlar medenice birbirleriyle ve yöneticileriyle sorunlarını çözebilmiştir. Halk tarafından sevilen ve benimsenen birinin halife olması tüm toplumu rahatlatmıştır.

Ömer b. Abdülaziz'in hilafete gelişi Süleyman'ın vasiyeti üzerine olmuştur. Kaynaklar Süleyman'ın bu tavrından övgüyle bahsetmiştir. O böylece, "hayrın anahtarı" olmakta, yaptığı bu vasiyeti de "yaptığı en hayırlı iş" olarak düşünülmüştür (Halîfe, 1985: 317; Taberî, ts.: VI, 546, 550, 553; İbnü'l-Esîr, 1987: IV, 311). Onun halifelik görevini layıkıyla yapacağı beklentisi yükselmiştir. Ömer'in halifeliğe kendi talebi ve arzusuyla gelmediği (Taberî, ts.: VI, 546; İbnü'l-Esîr, 1987: IV, 313-314; İbnü'l-'Adim, 1988: VII, 3445; Zehebî, 1986-2000: VI, 581) ve halkın tasvibini (biatini) alarak halife olduğu hususu dikkat çekicidir. O günlerde oluşan ortam ve şartlar onu bu makama gelmeye zorlamıştır. Süleyman b. Abdülmelik o sırada, başkentten biraz uzakta (Halep'e yakın Dâbık'ta) idi. Büyük oğlu Davud ise çok uzaklarda seferde (İstanbul Kuşatmasında) idi. Onun dönememe (şehit olma) ve geri gelememe ihtimali yanında gecikmesinden kaynaklı yönetim boşluğu doğabilirdi. Dönemin ileri gelen ve akil devlet adamı Recâ b. Hayve'nin önerisiyle halifeliğe getirilmiştir. Süleyman'ın vasiyeti üzerine önce Ömer b. Abdülaziz, sonra Yezîd b. Abdülmelik halife

olacaktı (Halîfe, 1985: 316-317; Taberî, ts.: VI, 546, 550-553; İbnü'l-Esîr, 1987: IV, 311).

Ömer b. Abdülaziz'in halife olmasına hanedan içerisinden bazı tepkiler elbette olmuştur. Hişâm b. Abdülmelik ile Abdülaziz b. Velîd'in karşı çıkmalarını o sükûnetle dinlemiştir ve kan dökülmeden onlar ikna edilmiştir. Ömer, halifeliğine ilk önce Süleyman'ın cenaze namazını kıldırarak başlamıştır (Ebû Zür'a, 1980: 519; Taberî, ts.: VI,553, 546; İbnü'l-Esîr, 1987: IV, 313-314; İbnü'l-'Adim, 1988: VII, 3445; Zehebî, 1986-2000: VI, 581). Ömer'in hilafetteki ilk icraatı da; hizmetine verilen süslü ve gösterişli atların satılması ve bedellerinin hazineye devredilmesi olmuştur (Fesevî, 1990: I, 618; İbnü'l-Esîr, 1987: IV, 314). Ömer'e göre gösterişli pahalı atlar lükstü. Onları halkın yararına satmayı düşündü. Bu devlet yönetiminde köklü değişimlerin habercisiydi.

Ömer'in hilafet konağına ilk defa girerken mütevazılığını da orada göstermiştir. İçeri girdiğinde kendisine tahsisli yüksekçe bir mindere değil, yerdeki kilimin üzerine oturmayı tercih etmiştir (İbn Abdilhakem, 1984: 37; Taberî, ts.: VI, 553; İbnü'l-Esîr, 1987: IV, 314). Ona göre Hz. Peygamber (s) ve Raşit halifeler herkesle aynı seviyede ve yerde otururlardı. Hz. Peygamber (s) bir meclise geldiğinde boş gördüğü ilk yere otururdu. Ashâbı ile sohbet ederken dışarıdan gelen ve onu tanımayanlar hep "Muhammed hanginiz?" diye sorarlardı (İbn Abdilhakem, 1984: 37; Safedî, 2000: XV, 46). Ömer'e göre makam koltuğu, makam aracı ve protokol kuralları yersizdi. Benzer şekilde makam koltuğuna, süslü ve pahalı elbiselere, güzel kokulara, halılara, kilimlere ve yataklara gerek yoktu. Halife bütün bunları elinin tersiyle itti ve mevlâsı (yardımcısı) Müzahim'e hepsini müslümanların beytülmaline götürülmesini emretti (İbn Abdilhakem, 1984: 37-38, 135). Böylece Hz. Peygamber'in (s) sünneti ve Raşit halifelerin yolu ihya edilmişti (Ağırakça, 1995: 96-97).

Ömer b. Abdülaziz hanedan konseyinin biatını yeterli bulmadığından mescide gitmiş ve milletin tercihiyle ve onayıyla biati yenilemiştir. Bu davranışı Raşit halifelerinin tavrına benzemiştir. Böylelikle Ömer, halkın tasvibini alan beşinci halife olmuştur (İbnü'l-Esîr, 1987: IV, 329; İbn Kesîr, 1997: XII, 688; Zehebî, 1374: I, 119). Ömer üç konuda talimat vererek icraatlarına devam etmiştir. Talimatlardan birincisi İstanbul Kuşatmasının kaldırılması (askerler telef derecesinde sıkıntılıydı), ikincisi Mısır valisi Usâme b. Yezîd et-Tenûhî ile Kuzey Afrika valisi Yezîd b. Ebî Müslim'in görevden alınması, üçüncüsü Münbiç köprüsü üzerinden geçiş ücretinin kaldırılmasıdır (İbn Abdilhakem, 1984: 37). Ömer'e göre, halkın yol su vs. ihtiyaçlarını temin etmek idarenin asıl görevi saldığından, köprülerden ve su kaynaklarından (pınarlar) ücret alınamazdı.

Dur durak bilmeden işe koyulduğundan yorgun ve bitkin düşmüş, bir öğle vakti oğlu Abdülaziz tarafından dinlenmeye çekildiği bir saatte (kayûle vakti) uyandırılmıştır. Abdülaziz, "Zulüm bütün gücü ile ortada iken nasıl uyuyacaksın. Uyunabileceğini mi zannediyorsun? deyince babası onun

alnından öpmüş ve: "Benim neslimden, beni dinimde ikaz edecek bir evlât bağışlayan Allah'a hamt ederim" diyerek şükretmiş ve uyumadan kalkıp görevinin başına gitmiştir (Ebû Nu'aym, 1996: V, 356; Ağırakça, 1995: 84-85). Ömer, hükümdarlara mektuplar yazarak onları İslâm'a ve itaate davet edip bunun karşılığında kendilerini hükümdarlıklarında bırakacağını ilan etmiştir. Müslümanların lehine olanın onların da lehine, aleyhine olanın da onların aleyhine olacağını bildirince, Ceyşebe ve diğer birçok (yerel) hükümdar İslâm'a girmiş ve kendilerine Arapça isimler vermişlerdir (Fesevî, 1990: I, 592; İbnü'l-Esîr, 1987: IV, 287; İbn Haldûn, 2000: III, 84). Ömer b. Abdülaziz'in halifeliğe gelir gelmez yayınladığı bu ve benzeri emirnameler, müslüman olsun olmasın toplumda onun hakkında var olan sevgi ve itimada işaret etmektedir. Artık mevâli politikalarında yeni bir döneme geçildiğinin işaretleri verilmekte; yeni mühtediler, diğer kardeşleri Araplarla eşit imkân ve haklara sahip olabilecekti.

İbnü'l-Esîr'in yaptığı "Zaten Süleyman'ın oğlunu bırakıp Ömer b. Abdülaziz'i tayin edeceği ümit ediliyordu." (İbnü'l-Esîr, 1987: IV, 314) tarzındaki izahı bile, onun hakkındaki beklentinin mahiyeti anlaşılır. Onun toplumda büyük bir karşılığı vardı. Bir bakıma geniş kitlelerin tasvibiyle iş başındaydı. Ancak halka sorularak seçimle iş başına gelmemişti. O günkü şartlarda bu zaten bilinmiyor ve uygulanmıyordu. O günkü şartlarda halife adayları, hanedan meclisinde görüşülür, tartışılır ve bir karara varılırdı. Buna üst düzey memurlar da müdahil olabilirdi. Hilafete önerilen kişiye oradakiler biat ederlerdi. Tüm (büyük) şehirlerde camilerde toplanan halka yeni halife duyurulur ve onlardan biat alınırdı. Bazen itiraz edenler cezalandırılırdı. Ömer, kendi nefsinden ve en yakınlarından başlayarak harcamalara bir sınır getirdi. Ayrıca hanedan mensupları ve valilerin halktan haksız yere edindikleri tüm malların geri verilmesi istendi. Ömer bundan böyle tüm halkın derdiyle dertlenecek, sorunları dinleyerek çözüm üretecekti. Vali ve diğer yöneticilere halka iyi davranılması ve halkın temel ihtiyaçlarının karşılanması talimatını verdi. Talimata uymayan veya uymama olasılığı olan yöneticilerin yerine yenilerini atadı. Ülkenin her tarafında şikâyet ve taleplerin dinleneceği duyuruldu (İbn Haldûn, 2000:III, 103). Ömer, ağır bir yükün altında olduğu bilinciyle zaman zaman gözyaşlarına hâkim olamazdı (Fesevî, 1990: I, 571; İbnü'l-Esîr, 1987: IV, 314, 330; İbn Haldûn, 2000: III, 94). Ömer devlet hazinesinden çıkacak bir çöp tanesini bile verirken iyice düşünür, onun yerinde harcanması için titizlik gösterirdi. Kendisine tahsis edilen ve asgari geçim üzerinden -günlük iki dirhem- geçinmeye çalışırdı. Ne kendisi, ne de ailesi için en ufak devlet malına tenezzül etmezdi. Ümeyye oğulları onun bu haliyle dalga geçerlerdi (Ağırakça, 1995: 114). Ömer, Emevî hanedanının haksız yere gasp ettiğini düşündüğü bir takım arazileri ve gayrimenkulleri asıl sahiplerine iade edilmesi çalışmalarını başlattı. Bunun için Cebel-i Vers (Yemen), el-Mükeydis, Fedek arazisi ve Yemâme tarlaları sahiplerine teslim edildi. Süveyda'da bulunan pınarların ücretsiz kullanım hakkı iade edildi. (Fesevî, 1990: I, 570; İbn Asâkir, 1995: LXVIII, 180). Ömer, vali ve komutanlarına

mektuplar yazarak içinde bulundukları şartlara uygun tavsiyelerde bulunurdu. Komutanı Mansûr b. Gâlib'e yazdığı mektupta; cephedeki askerlere ağır nöbet yüklenilmemesi, asker ve ailelerin ihtiyaçlarının giderilmesi emredilmekteydi (İbn Abdilhakem, 1984: 76). Onun yöneticileri için en fazla dikkat çektiği husus; çalışacakları memurları ve danışmanları iyi seçmeleriydi (Ağırakça, 1995: 105-107). O, kendisinden önceki yöneticilerin keyfi uygulamaları gözden geçirmiş ve tespit ettikleri hataları düzeltmeye çalışmıştır. Mesela yakın dostu ve akrabası Anbese, devlet hazinesinden verilmek üzere adına tahsisli 20.000 dinarı talep etmiş, o da dört bin ailenin nafakasını senin eline nasıl verebilirim! diyerek talebini reddetmiştir (İbn Abdilhakem, 1984: 55-56). Ömer bu talebi muhtemelen hukuka (şeriata) aykırı bulmuştur. Ömer, devlet ve toplum menfaatini dikkate alarak, bazen verdiği kararlarını gözden geçirdiği ve vaz geçtiği olurdu. Mesela şarap müptelası olduğu söylenen bir komutanını Sugûr'daki (Kazvin) görevinden el çektirmiş ama cephedeki işlerin kötüleşmesi üzerine onu eski görev yerine göndermişti (İbnü'l-Esîr, 1987: IV, 197).

Ömer, Hristiyan vatandaşların kronikleşen bazı sorunları dinleyip çözmüştür. Hz. Peygamber (s), Necran Hristiyanları ile cizye karşılığı (2000 top kumaş verme) anlaşmıştı. Hz. Ömer zamanında Necranlılar Kufe civarına yerleştirilmişti. Onlardan aynı miktarda kumaş vermeleri istenmişti. Necranlılar, üzerlerindeki cizyenin ağırlığından şikâyet etmiştir. Ömer, nüfus tespiti yaptırmış ve üzerlerindeki vergi oranını % 90 oranında azaltmıştır. Onlar bu durumdan oldukça memnun kalmıştır (İbnü'l-Esîr, 1987: II, 163). Hristiyan tebaanın her isteğini yerine getirdiği de söylenemez. Mesela Halife Velîd, Emevî Camiini genişletmek için bitişikteki bir kiliseyi, (bedellerini fazlasıyla ödemiş ancak) onların gönlü olmadan yıktırmıştı. Ancak Hristiyanlar bir türlü razı edilememişlerdi. Hristiyanlar, Ömer gibi adil birinden kiliselerinin yeniden inşa edilmesini istemişler ve "biz kılıç yoluyla fethedilmediğimiz halde bu bize nasıl reva görülür?" serzenişinde bulunmuşlar. Ömer b. Abdülaziz de; "Şehir merkezi dışında kalan yerler, kılıç zoruyla fethedilmiştir. Tamam, öyleyse sizin talep ettiğiniz kiliseyi yeniden yapalım, karşılığında şehir dışındaki Tûma Kilisesi'ni (Aziz Thomas Kilisesi'ni) yıkalım mı?" cevabını vermiştir. Hristiyanlar bunun üzerine "biz bu kiliseden vaz geçiyoruz, siz de Tûma Kilisesi'ni yıkmaktan vaz geçin." demişlerdir (Belâzürî, Fütûh, 1987: 87, 89-91; İbnü'l-Esîr, 1987: IV, 292). Bu rivayet bile gayrimüslim vatandaşların sorunlarını açıklıkla halifeye anlatabilmeleri açısından önemli görülebilir. Ancak Ömer'in, gayrimüslimlerin müslümanlar üzerine idareci olmalarını tasvip etmediğini söyleyebiliriz. O valilerine bu konuda hassas davranmalarını isteyecek ve gayrimüslim (muhtarların) yerine müslümanların getirilmesi talimatını verecektir (İbn Abdilhakem, 1984: 115). Bunların müslüman kamuoyuna verilen bir mesaj olarak da düşünebiliriz.

Emevîler döneminde Hz. Ali ve neslini (Ehl-i Beyt'i) karalama ve hutbelerde onlara sövme, lanet okuma, devlet politikası haline geldiği kaydedilmiştir. Ömer, gençliğinden itibaren bu âdete karşı çıkmaktaydı.

Ömer, hayatı boyunca Ehl-i Beyt mensuplarına saygılı olmuş, onları sevip gözetmiştir. Halifeliğe gelir gelmez bu uygulamaya son vermiştir (Taberî, ts.: VII, 36; İbnü'l-Esîr, 1987: VI, 224; İbn Haldûn, 2000: III, 203). Bu yaklaşımı Ehl-i Beyt mensupları ve geniş taraftar kitlesini ziyadesiyle memnun etmiştir. Ömer, hutbelerin sonunda "Şüphesiz Allah adaletli olmayı, iyilikte bulunmayı ve yakınlara yardım etmeyi emreder. Kötülüğü, fenalığı ve azgınlığı yasaklar… (Nahl, 16/90) ayetinin okunmasını emretmiştir (İbnü'l-Esîr, 1987: VI, 315; Ebü'l-Fidâ, 1907: I, 201; İbn Haldûn, 2000: III, 203). Bu ayetin günümüze kadar, her Cuma hutbesinde okunması bu sayede mümkün olmuştur.

Haricîler, onun döneminde de ayaklanmıştır. Nitekim 80 kişilik küçük bir grup Haricî, Bistam (Şevzeb) adlı bir liderin etrafında toplanmış ve Cûhî bölgesinde karışıklığa neden olmuştur. Ömer, Haricîlerle önce konuşmayı denemiş ve onları ikna etmeyi başarmıştır. Ayaklananların elebaşlarına hitaben, "Sizlerin, Allah ve Resulü için ayaklandığını duydum…" diyerek yapıcı bir dille mektubuna başladığı görülmüştür (Taberî, ts.: VI, 555-556; İbnü'l-Esîr, 1987: VI, 317). Ömer, onlarla da müzakere etmeyi uygun bulmuş ve görüşlerini açıkça ve korkmadan ifade etmelerine imkân vermiştir. Onun yanına Haricîler dâhil toplumun tüm muhalif kesimleri girip çıktığı görülmüştür (İbn Abdilhakem, 1984: 147). O, şikâyet eden tarafların dinlenmesini ve gerektiğinde yüzleştirilmesini istemiştir (Fesevî, 1990: I, 609; İbn Asâkir, 1995: XXI, 480). Ayrıca devlet malına karşı tutumlu olmalarını vali ve komutanlarından açıkça talep etmiştir (Belâzürî, Ensâb, 1996: VIII, 191; Ağırakça, 1995: 116).

Ömer, komutanlarına yazdığı mektuplarda; "Düşmanlarınıza önce müslüman olmayı, kabul etmezlerse cizye vermeyi telkin ediniz. Aksi takdirde onlarla savaşmanızda bir beis yoktur." diyerek İslâmî savaş kuralını hatırlatmıştır. Ona göre; ordunun halkın mallarına el uzatmasına izin verilmemeli, şehir merkezlerinde savaşılmamalıdır (İbn Sa'd, 2001: VII, 345; İbnü'l-Esîr, 1987: VI, 263, 272, 347; İbn Kesîr, 1997: XII, 437, 632, 721). Ömer, vali ve komutanlara yazdığı mektuplarla kabilecilik davası gütmemeleri konusunda uyarmıştır. Mesela Endülüs'te patlak veren Yemenî-Mudarî mücadelesinin sonlandırılmasını emretmiştir (İbn Haldûn, 2000: IV, 149). Araplar arasında böyle bir rekabetin ortaya çıkması, devlet otoritesinin kaybolmasıydı.

İslam toplumunda en kalabalık grubu mevâli oluşturmuştur. Mevâli, Emevîlerle birlikte Arap olmayan tüm müslümanlar için ortak bir isim olmuştur. Emevîlerin mevâliye karşı tutumu ve yaklaşımı sıkıntılıydı. Onlardan cizye alınmaya devam edilmesi, devlet imkânlarını kullanmada eşit görülmemesi onların devlete bağlılıklarını zedelemiş olmalıdır. Emevî iktidarına karşı ayaklananların, onların desteğine her zaman ihtiyaçları vardı. Bu desteği fazlasıyla almayı başaran Abbasî ihtilalcileri sadece başarılı olmuş ve (Şam) Emevî Devleti'ne son vermişti (İbnü'l-Esîr, 1987: IV, 337; İbn Kesîr, 1997: XII, 583; İbn Haldûn, 2000: III, 125). Horasan valisi Cerrâh b. Abdullah el-Hakemî Ömer b. Abdülaziz'e bir mektup yazmış ve

beraberinde üç kişiyi göndermiş. Ömer bu üç kişiden biri olan mevâli asıllı kişinin neden suskunluğunu sorunca, o da mevâlinin içinde bulunduğu durumu ayrıntılarıyla anlatmıştır. Ömer mevâliye haksızlık yaptığını düşündüğü Horasan Valisi Cerrâh'ı görevinden azletmiştir (Ya'kûbî, 2010, II, 231; Taberî, ts.: IV, 559; İbn Haldûn, 2000: III, 95) Benzer şekilde Mısır ve Kuzey Afrika'da değişikliğe gitmiş ve cizye alınmasına şiddetle karşı çıkmıştır. (İbn Abdilhakem, 1984: 103; Yâkût, 1977: I, 292; Sallâbî, 2008: II, 135-136). Ömer'in uygulamalarına duyulan memnuniyet söz konusu bölgelerde ihtida olaylarını artırmıştır.

Ömer b. Abdülaziz'in icraatları ve aldığı kararlar bir devrim mesafesindeydi. Mensubu olduğu hanedan ise bu durumdan oldukça tedirgin olmuştur. Onu bu gidişattan vaz geçirmek için, tehdit ve şantaj dâhil her yola başvurmuşlardır (İbnü'l-Esîr, 1987: VI, 330). Rivayetlerden onun asla vazgeçmeyeceği anlaşılınca da onu yok etmenin planlarını yapmışlardır. Ömer'in hastalığı iyice ağırlaşması – ve onlar tarafından zehirlendiği de söylenmiştir- üzerine herkes tedirgin olmuş ve üzülmüştür. Kendisi de yerine sefih birinin gelmesine çok üzülmüş ama elinden de bir şey gelmemiştir. Onun ölümü üzerine Yezîd II (720-724) halife olmuştur. O, Ömer'in halk ve toplum yararına tüm icraatlarını tersine çevirmiştir (Taberî, ts.: VII, 36; İbnü'l-Esîr, 1987: IV, 325, IX, 35; İbn Kesîr, 1997: XIII, 13).

Sonuç ve Değerlendirme

Ömer b. Abdülaziz, iyi bir çevre ve ortamlarda yetişmesi sayesinde, ulema ve halk tarafından kolayca benimsenmiştir. Medine valiliğinde bulunması tanınırlığını artmıştır. Halife Abdülmelik'in kızıyla (Fâtıma) evliliği, iyi yetişmiş olması ve bunların yanında dindar kişiliğe sahip olması o günkü şartlarda onun idari görevlere getirilmesinin önünü açmış olmalıdır. Mütevazı yaşamıyla geniş kesimlerin dikkatini ve sempatisini kazanması, kişisel hayatında görülen züht ve takvası, yönetimi esnasında sergilediği adil yönetimi ve engin tevazuuyla Raşit halifelere benzetilmiş ve kendisine II. Ömer denilmiştir. Emevî ailesine mensup olduğu adeta unutulmuştur. Hz. Peygamber'in (s) sünneti ve Raşit halifelerin uygulamalarını ihya ettiği gerekçesiyle kendisine "Beşinci Raşit Halife" denilmiştir.

İslam tarihinin henüz erken sayılacak bir döneminde yapılan büyük yanlışlıklar ve sapmalar müslüman kamuoyunu rahatsız etmiş olmalıdır. Çünkü birçok halifenin işlediği zulüm ve kişisel hatalar (açıktan içki içme, İslami emir ve yasakları ihlal etme) ayyuka çıkmıştır. Böylelikle sosyal adalet ve güven duygusu zedelenmiştir. İslam toplumu dini-siyasi ayrışmalara ve bölünmelere sahne olmuştur. Nitekim Muâviye'le başlayan bu süreç onun oğlu Yezîd'in tutum ve uygulamalarıyla Şiilik ve Haricîlik gibi iki önemli dini-siyasi fırka ortaya çıkmıştır.

Fetihlerle birlikte yeni müslüman olanların (mevâli) nüfus ve nüfuzunun artması, Emevî yöneticilerini rahatsız etmiştir. Bu yüzden mevâli, Arap kardeşlerinin sahip olduğu birçok haktan mahrum bırakılmıştır. Eşitlikçi tutumu bilinen Ömer'in hilafete gelişi, onları ziyadesiyle memnun etmiş ve

ülkede ihtidâ olayları hızlanmıştır. Onun döneminde Mâverâünnehir ve Kuzey Afrika'da toplu ihtidâlar olmuştur.

Ömer b. Abdülaziz'le birlikte toplumu rahatsız eden söylem ve yaklaşımlardan kaçınılmıştır. Üretilen yeni dil ve icra edilen politikalar en kesif muhalifleri ikna etmiş ve geniş kitleleri ziyadesiyle memnun etmiştir. Bu meyanda Hz. Ali ve neslini kötüleme ve hutbelerde onlara lanet okuma uygulamasına son verilmiştir. Araplar arasında var olan Yemenli-Mudarlı çekişmesi, alınan tedbirlerle önlenmiş, kaybolan devlet otoritesi yeniden kurulmuştur. Müslümanları ve orduyu sarsıcı ve yıpratıcı hale gelen savaş politikaları gözden geçirilmiştir. İçe dönük imar ve inşa faaliyetlerine hız verilmiş, israf önlenmiş, keyfi ve gereksiz uygulamalardan vaz geçilmiştir. Emevî ailesinin ve idarecilerinin halktan gasp ettiği düşünülen mallar eski sahiplerine verilmiştir. Şiddet metodunu benimseyen Haricîlerle bile diyaloğa geçilmiş ve savaşmadan müzakere yoluyla muhalif kesimlerin isyan etmesi önlenmiştir. Gayrimüslimler dahil tüm vatandaşların sorunlarıyla ilgilenilmiş ve çözülmesi hedeflenmiştir.

Halkın huzur ve refahı için gecesini gündüzüne katan Ömer b. Abdülaziz'e en büyük tepki Emevî hanedanından gelmiştir. Onun, ailesi ve hanedan mensuplarının harcamalarını kısması, haksız yere edindiğini düşündüğü ve ellerinde fazlalık olarak gördüğü malların beytülmale iadesini istemesi, onları rahatsız etmiştir. Rahatsız olanlar onu ortadan kaldırma teşebbüslerini defalarca denemiştir. Sonunda onların halkın halifesini zehirlemek suretiyle amaçlarına ulaştıkları bile söylenmiştir. Ömer'in ölümü toplumu ve onun atadığı idarecileri çok üzmüştür. Kısa halifelik döneminde gönüllerde taht kuran Ömer, kişisel dindarlığı ve icraatları geniş toplum kesimlerine sempatik gelmiştir. O tarih boyunca halifelere, idarecilere ve tüm müslümanlara rol model olarak gösterilmiştir.

İslam tarihi kaynakları ışığında vücuda getirilen bu bildiriyle; iyi ahlaklı, mütevazı ve merhamet sahibi kişilerin yönettiği bir dünyaya dikkat çekilmiştir. Böylelikle medeniyet inşası ve birlikte yaşama vurgu yapılmıştır.

Kaynakça

Ağırakça, A. (1995). İslam'da ilk tecdit hareketi ve Ömer b. Abdülaziz. İstanbul: Burûç.

Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ (1996). Ensâbü'l-eşrâf. (tahkik: Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî). I-XIII. Beyrut: Dâru'l-Fikr. ; (1987). Fütûhu'l-büldân. (Neşr: Ömer Enîs et-Tabbâ'). Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif.

Durant, W. (2012). Medeniyetin temelleri. (çev. Nejat Muallimoğlu). İstanbul: Ergüvan.

Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillah el-İsfehânî (1996). Hilyetü'l-evliyâ. I-X. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, Abdurrahmân b. Amr. (1980). Târîhu Ebî Zür'a ed-Dımaşkî, (tahkik: Şükrullah b. Ni'metullah el-Kucânî). Dımaşk: Mecme'u'l-Lüğati'l-Arabiyye.

Ebü'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmâ'îl b. Ali (1907). el-Muhtasar fî târîhi'l-beşer. I-IV. Kahire: el-Matba'atü'l-Huseyniyyeti'l-Mısrıyye.

Fesevî, Ya'kûb b. Süfyân (1990). el-Ma'rife ve't-târîh. (tahkik: Ekrem Ziyâ el-Ömerî). I-IV. Medine: Mektebetü'd-Dâr.

Halîfe b. Hayyât (1985). Târîhu Halîfe bin Hayyât. (tahkik: Ekrem Diyâ el-Ömerî). Riyad: Dâru Taybe.

Hatîb el-Bağdâdî, Muhammed b. Ali (2001). Târîhu Bağdâd. (Tahkik: Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf). I- XVII. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.

İbn Abdilhakem, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdilhakem (1984). Sîretü 'Umer bin 'Abdil'azîz 'alâ mâ revâhü'l-İmâm Mâlik b. Enes ve ashâbüh. (neşr: Ahmed Ubeyd), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.

İbn Asâkir, Ali b. el-Hasen (1995-2000). Târîhu Medîneti Dımaşk, (tahkik: Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Garâme el-'Amravî). I-LXXX. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbn Fazlillah, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ (2010). Mesâlikü'l-ebsâr fî memâliki'l-emsâr. (tahkik: Komisyon). I-XXVII. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Haldûn. Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed (2000-2001). Târîhu İbn Haldûn. (neşr: Halîl Şehâde). I-VIII. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer ed-Dımaşkî (1997-1999). el-Bidâye ve'n-nihâye, (tahkik: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî). I-XXI, Kahire: Dâru Hicr.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (1986). 'Uyûnü'l-ahbâr. (neşr: Yûsuf Ali Tavîl). I-IV. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' (2001). et-Tabakâtü'l-kebîr. (tahkik: Ali Muhammed Ömer). I-XI. Kahire: Mektebetü'l-Hancî.

İbnü'l-'İmâd, Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî (1988). Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb. (tahkik: Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût) I-XI. Beyrut: Dâru İbn Kesîr.

İbnü'l-'Adim, Ömer b. Ahmed (1988), Bugyetü't-Taleb fî Tarîhi Haleb. (tahkik: Süheyl Zekkâr). I-XVII. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî (1987-2003). el-Kâmil fi't-târîh, (tahkik: Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî-Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk). I-XI. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Kehhâle, Ö. R. (1982). Mu'cemü kabâili'l-'Arab el-kadîme ve'l-hadîse. I-V. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin (1988). Murûcu'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher. (tahkik: Muhyeddin Abdülhamid). I-IV. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye.

Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn (2000). el-Vâfî bi'l-vefeyât, (tahkik: Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafâ). I-XXIX. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

Sallâbî, A. M.(2008). ed-Devletü'l-Ümeviyye 'avâmilü'l-izdihâr ve tedâ'iyâtü'l-inhiyâr. I-II. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ts). Tarîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî), (tahkik: Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm), I-XI. Kahire: Dâru'l-Me'ârif.

Tenûhî, Ebu'l-'Alî el-Muhassin b. Ali (1987). el-Ferecu ba'deş-şidde. (tahkik: 'Abbûd eş-Şalcî). Beyrut: Dâru Sâdır.

Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb (2010). Târîhu'l-Ya'kûbî. (tahkik: Abdülemîr Mühennâ). I-II. Beyrut: Dâru'l-A'lemî.

Zehebî, Ebu Abdillah Şemseddin b. Muhammed (h.1374). Tezkiratü'l-huffâz. (tashih: Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî). I-IV. Beyrut Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

……..; (1982-1988). Siyeru a'lâmi'n-nübelâ. (tahkik: Şu'ayb el-Arnaût vdğ.). I-XXV. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

……..; (1986-2000). Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm. (tahkik: Ömer Abdüsselâm Tedmürî). I-LIII. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî.

Ziriklî, Hayreddin (1954-1959). el-'Âlâm: Kamûsu terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ. Kahire: Matba'atu Kustasus.

BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜNÜN KENT VE MİMARİYE TESİRLERİ: KONYA ÖRNEĞİ

Yrd. Doç. Dr. Muzaffer YILMAZ

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi

emuzafferyilmaz@gmail.com

Öğr. Gör. Ahmet YAVUZYILMAZ

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi

ayavuzyilmaz@konya.edu.tr

THE IMPACTS OF CULTURE OF LIVING TOGETHER TO URBAN AND ARCHITECTURE: THE CASE OF KONYA

Living togetger is essentially a social incident. Society is the name given to a group of individuals living in the same land. If we move from this definition, the city has already emerged as an imperative consequense of the cult of living together in terms of its origin. Many different types of buildings outside the cities, which are the highest architectural product of the historical adventure of humankid, were also built as a appearing of living together sense. Houses, religious-civil buildings, public buildings and their parts; the courtyard, sofas and gardens, have been shaped by many of the construction reasons-principles beside depending on the philosophical and sociological background. In this study, architectural activities argued to have emerged as a must of living together (from the Seljuks to the Republic of Turkey) are tried to be examined through Konya Example. In addition to the existing examples, Konya's works that have not come to our days, are taken into consideration, and the city is taken within a perspective of eight hundred years with an integrated approach.

Keywords: *Konya, City, Architecture, Living Together*

Giriş

Muhtaciyet, insanın temel vasıflarından biri, belki de en önemlisidir. İnsanın doğumuyla beraber başlayan muhtaç olma durumu, onun sosyal bir varlık olarak yaşamını devam ettirmesine neden olmuştur. Bu sosyalleşme, Paleolitik dönemle beraber avlanmaya mecburiyeti meydana getirdiği gibi, ilerleyen süreçte insanlığın daha büyük başarılar kazanmasına da olanak tanımıştır.

Bu bir arada yaşama anlayışı, geniş bir perspektifte bakıldığında kültüründe temelini oluşturmaktadır. Kültür; tarihsel ve toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada ve sonraki nesillere

iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütününe verilen isimdir[1]. Bu birikimin toplum tarafından meydana getirildiği düşünüldüğünde 'birlikte yaşama', kültürün oluşmasının öncelikli koşulu olarak kabul edilebilir. Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere kültürün, daha ileriki boyutta ise uygarlığın oluşabilmesi için kolektif bir uyuma ihtiyaç vardır. Bu kolektif uyum, ortak bir şuuru, beraber hareket edebilmeyi ve birlikte yaşamayı temsil etmektedir. Bu sebepten dolayı kültürün oluşma süreci ile kentleşme arasında doğrudan bir ilişki kurmak mümkündür. Denilebilir ki kültürün özünde kent, kentin özünde ise birlikte yaşama gayesi vardır (Şekil 1). Zira Türkçesi uygarlık olan medeniyet kelimesi Arapça şehir anlamına gelen 'medine'den türemiş olup aynı kelimenin İngilizcesi olan civilization da, şehir anlamına gelen 'city'den gelmektedir (Kutluer, 2003: 296,297). En yüksek mimarlık ürünü olarak ortaya çıkan kentin dışında, bir kenti meydana getiren pek çok yapı ve mimari öğede de, birlikte yaşama kültürünün izlerini görmek mümkündür.

Bildiri metinde öncelikli olarak birlikte yaşama kültürünün tabi bir sonucu olarak ortaya çıkan kent olgusu ve olguya bağlı olarak Konya kenti irdelenmeye çalışılmıştır. Daha sonra Konya Kenti içerisinde yer alan ve birlikte yaşama kültünün ürünü olan yapılar ve mimari öğeler üzerinde durulmuş ve bu bağlamda, yapıları ve yapıları meydana getiren mimari öğelerin inşasındaki, fonksiyonellik dışındaki gayelerin ve düşünsel arka planın izi sürülmüştür.

Birlikte Yaşamanın Tabi Sonucu Olarak Kent ve Konya

MÖ 10.000'lerden sonraki süreçte son buzul çağından çıkan insanoğlu için mağaranın dışı artık sadece avlanılan değil, aynı zamanda yaşanılan bir alanda olmaya başladı. İnsanın doğa ile olan bu yeni serüveninin ise en büyük yeniliği ise mimariydi. Terra Amata'daki mütevazı kulübeleri başlangıç kabul edecek olursak, Mezopotamya'da başlayan barınak inşa etme faaliyeti önce köyleri daha sonra ise şehirleri meydana getirecekti (Roth, 2002: 221). Bu açıdan bakıldığında; güvenlik ve üretim başta olmak üzere pek çok belirleyicinin etkisiyle bir araya gelen, (gelmek zorunda olan) insanoğlu için kent, birlikte yaşama kültürünün en önemli gereklerinden, hatta ilklerinden biridir. Tarım Devrimi olarak da isimlendirilen bu kentleşme sürecinin simgelerinden biri Çatalhöyük'tür. Konya'nın güneyinde, Çumra ilçesi sınırları içerisinde yer alan, sokak dokusunun olmadığı birbirine bitişik kerpiç evlerden oluşan Çatalhöyük (Fotoğraf 1) yaklaşık 140 dönümlük bir yerleşim alanından oluşmaktadır (Lloyd, 2003, 23).

Günümüz Konya kentinin nüvesini oluşturan ve Alaeddin Tepesi olarak adlandırılan bölge de, özünde bir höyük olması münasebetiyle önemlidir. Bu durum bize Konya ve çevresinde insanoğlunun MÖ 8.000'lere kadar uzanan, şehirleşmeye bağlı bir birlikte yaşama kültürü tesis ettiklerini

[1] http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.597504f8a57848.61428425

göstermektedir. Günümüz Konya'sının kent geçmişi Neolotik döneme kadar gitmekle birlikte, Konya kentsel açıdan esas gelişimini Selçuklular Döneminde yaşamıştır.

Selçuklu Dönemi Konya kentinin mekânsal örgütlenme düzenini biçimlendiren ya da yönlendiren kentsel ögeler, gerek mekânsal gerekse işlevsel farklılıkları açısından askeri ve stratejik kurumlar, siyasal ve yönetimsel kurumlar, ekonomik kurumlar, dinsel kurumlar ve sosyal–kültürel hizmet kurumları olmak üzere be balık altında irdelemek mümkündür (Özcan, 2011: 180). Bu başlıklardan ekonomik kurumlar içerisine giren, çarşı, pazar, han ve imaretler; sosyo-kültürel hizmet kurumları başlığı altına giren külliye işlevi gören yapılar, Selçuklu Konya'sında birlikte yaşama kültünü yansıtan, halkın bir araya gelerek kamusal bir alan yarattığı yapılar olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda özellikle kent merkezinde yer alan Alaeddin Camii'de, bir ibadet mekânı olmasının yanında, Cuma günleri halkın burada toplanması vesilesiyle kamusal bir faaliyet[2] göstermektedir (Fotoğraf 2).

Konya'nın Türk döneminde, pek çok farklı dinlere mensup halkların bir arada yaşamaları ve faklı dinlere sahip ibadethanelerin bir arada bulunması, bu kadim kentin Türk hâkimiyetinde ne kadar hoşgörülü ve paylaşım kültürüne sahip olduğunu göstermektedir. Böyle bir ortama sahip Selçuklu dönemi Konya'sında Frenk, Ermeni, Rum ve Yahudi olmak üzere dört ayrı etnik grup yaşamakta olup en kalabalık halk olan ve Alaeddin Tepesi yakınında ikamet eden Rumlar, yaklaşık 1500 kişilik bir nüfusa sahipti (Göyünç, N, 1998: s.9; Gül, Bayram ve Hakkoymaz, 2003: 239-242).

Osmanlı Devleti tarih boyunca birçok kültürü bünyesine kazandırmış ve bu kültürleri kendi içinde barındırmıştır. Osmanlı İmparatorluğu bünyesindeki çeşitli etnik gruplar arasında büyük farklılıklar olmasına rağmen, Osmanlılar barış içinde bir arada yaşama ortak arzusu ile farklı toplulukları birleştirerek birbiriyle uyumlu tek bir vücut haline getirmiştir. (Karpat ve Yıldırım, 2012: 9)

Konya'da farklı etnik gruplardan oluşan gayrimüslim halkın, Selçuklu sonrası süreçte oran olarak azalsa da, Osmanlı egemenliği döneminde de varlığını koruduğunu söylemek mümkündür. 18. yüzyıla ait şeriye sicil kayıtlarında Konya'da yaşayan gayrimüslim ailelerin oranı %5,5'tir (Erten, 2001: 134). Bununla birlikte Konya kent merkezi dışındaki alanlarda da, -mübadele dönemine kadar- gayrimüslim nüfusun merkezin aksine yoğun olarak yaşadığı yerleşim yerlerini görmek mümkündür[3].

Gerek Selçuklu gerekse Osmanlı dönemi Konya'sında birlikte yaşama kültürü ve mimari ilişkisini dört başlık altında değerlendirmek mümkündür.

Devşirme (Şpolyen) Malzeme Kullanımı

---

[2] Bu durum esas itibariyle Anadolu'daki tüm ulu camiler için geçerlidir.

[3] Benzer bir yerleşim yeri olan Sille için bkz. H. Özönder (1998), Sille Tarih, Kültür Sanat, Konya; Barış Karaköse (2009). *Sille Bin Yıllık Birliktelik*, Konya: Çizgi Kitabevi.

Devşirme malzeme; işlenmiş bir malzemenin en az ikince defa kullanılması olarak tanımlanmaktadır (Doğan ve Yazar, 2007: 210). Devşirme malzeme kullanımı, Ortaçağ dünyası için önemli bir malzeme temin şekliydi. Özellikle Selçuklu Anadolu'sunda yoğun bir devşirme malzeme kullanımını görmek mümkündür. Selçuklu mimarisinde en çok antik döneme ait sütun, sütun başlığı ve kaidesi devşirme malzeme olarak başta cami ve medreseler olmak üzere diğer dini ve sivil yapılarda kullanılmıştır (Öney, 1968: 17). Bununla birlikte pek çok yapının duvar örgüsünde de devşirme malzeme kullanımını görmek mümkündür. Devşirme malzeme kullanımının Osmanlı döneminde büyük oranda azalsa da, devam ettiğini söylemek mümkündür. Zira İstanbul Süleymaniye Camii inşaatında Mısır'dan antik malzemeler getirtildiği bilinmektedir (Evliya Çelebi, 1995: 62). Süleymaniye Camii dışında, Topkapı Sarayı Hırka-ı Saadet Dairesi, Nuru Osmaniye Camii ve Gebze Çoban Mustafa Paşa Camii gibi çeşitli yapılarda da, devşirme malzeme kullanımı görülmektedir (Erdoğan, 1996: 14). Yıkılan pek çok eski dönem yapısının malzemelerini muhafaza etmesiyle devşirme malzeme kullanımı, malzeme ihtiyacı gidermesinin yanında, bir bakıma, koruma işlevi de görmektedir. Ayrıca İslami dönem yapılarını süsleyen ve tamamlayan bu malzemeler, zengin bir kültürel geçmişin ve bir arada yaşamış olmanın da, simgeleri olarak kabul edilebilir.

Konya merkez ve ilçelerinde, devşirme malzeme kullanımını yoğun olarak görebilmek mümkün olup devşirme malzemenin tercih edildiği yapılar daha çok Selçuklu dönemine tarihlenmektedir (Baş, 2017, 43-72). Konya kent merkezinde Konya Surları[4], Alaeddin Camii ve Türbeleri[5], Kapı Camii[6], Konevi Camii[7], Sahib Ata Külliyesi, İnce Minareli Medrese, Hoca Fakih Mescidi, Anonim Türbe, Zazadin Hanı; kent merkezi dışında, Kadınhanı Raziye Hatun Hanı, Beyşehir Eşrefoğlu Camii[8], Akşehir Ulu Camii ve Akşehir Taş Medrese[9] devşirme malzeme kullanımının görüldüğü önemli yapılardır (Fotoğraf 3-5).

Avlu ve Sofa

Mimaride bir yapının ortasında veya önünde yer alan çevresi sınırlandırılmış, üzeri açık ya da kapalı alanlara avlu denilmektedir (Cantay, 1991: 120). Gerek doğuda gerekse batıda, pek çok farklı kültüre ait yapıda karşımıza çıkan avlu uygulamasının doğuda mimari bir gelenek haline

---

[4]Ayrıntılı bilgi için bkz. Friedrich Sadre (1989). *Konya Köşkü ve Sarayı*, (Çev. Şehabettin Uzluk), Ankara: TTK Yay.

[5] Ayrıntılı bilgi için bkz. Çiğdem Temple (2014). Konya'da Bulunan Yivli ve Düğüm Motifli Sütunlar, *Turkish Studies*, S:9/11, s.1019-1031.

[6] Ayrıntılı bilgi için bkz. Çiğdem Temple (2014). Konya'da Bulunan…, s.1019-1031.

[7] Ayrıntılı bilgi için bkz. Zeki Boleken (2010). *Anadolu Selçuklu Başkentinde Dini Mimaride Devşirme Malzeme Kullanımı*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmamaları Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

[8] Yaşar Erdemir (1999). *Beyşehir Eşrefoğlu Süleyman Bey Camii ve Külliyesi*, Konya: Beyşehir Vakfı.

[9] Şener Yıldırım (2006). *Philomelion'deki (Akşehir) Bizans Dönemi Taş Eserleri*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

gelmesi İran coğrafyasında olmuştur. Avlunun özellikle eyvanla bir arada kullanıldığı şemanın ilk örneklerine Partlar Dönemi'nde rastlanmaktadır (Akın, 1990: 28). Mimarinin en önemli değerlerinden biri olan boşluğu, yapı ölçeğinde sağlayan yegâne öğe olan avlu, aynı zamanda bağlı bulunduğu yapı grubundan yararlanan insanlar için bir ortak yaşam alanı oluşturmaktadır.

Anadolu Selçuklu döneminde, Asya mimarlık geleneğinin bir devamı olarak görülen avlu uygulaması, daha çok kare planlı ve kapalı tipte görülmektedir (Şimşek, 2015: 458). Anadolu Selçuklu mimarisinde avlu-eyvan ilişkisinin en çok görüldüğü yapı türlerinin başında medreseler gelmektedir. Konya'da Anadolu Selçuklular dönemine tarihlenen dört adet medrese bulunmakta olup bunlar; Karatay, İnce Minareli, Sırçalı ve Ali Gav medreseleridir[10]. Bu yapılardan Sırçalı Medrese açık avlulu, iki ayvanlı ve iki katlı; İnce Minareli Medrese kapalı avlulu, iki eyvanlı, iki katlı; Karatay Medresesi kapalı avlulu, iki eyvanlı tek katlı; Ali Gav Medresesi ise kapalı avlulu, tek katlı ve iki eyvanlıdır. Orta kısmında bir su tesisatının da yer aldığı bu avlular, ders işlenen eyvan ve dinlenilen odalar (hücreler) dışında, boş vakitlerinde geçirildiği ortak yaşam alanları ve bir arada olma bilincinin hissedildiği mekânlar olmaları münasebetiyle önem taşımaktadırlar (Fotoğraf 6-8).

Avlu ile benzer bir mahiyet arz eden diğer mimari öğe sofadır. Sofa, odayla beraber Geleneksel Türk Evini meydana getiren iki temel öğeden biridir (Küçükerman, 1988: s.103). Genel olarak sofayı; geleneksel konutlarda odaların açıldığı salonlar olarak tanımlamak mümkündür (Turani, 1975: 117). Bu açıdan bakıldığında sofa, özel yaşam alanı olan odanın aksine, aile sakinlerinin beraber vakit geçirdikleri ortak yaşam alanlarıdır. Bu yönüyle sofa ve avlu arasında ilginç bir ilişkinin, bir bakıma benzerliğin olduğunu söylemek mümkündür.

Bugün Konya il merkezinde sofa-oda ilişkisi dâhilinde farklı plan tiplerine göre şekillenmiş toplam tescilli konut sayısı 150'nin üzerindedir (Konya Büyükşehir Belediyesi, 2010: s. 537-772). Konya'nın maddi kültür mirası açısından büyük önem taşıyan geleneksel evleri, hayatlı ve sofalı olmak üzere iki plan tipine göre inşa edilmiş olup karnıyarık plan da denilen iç sofalı tipte evlere sıkça rastlanılmaktadır (Berk, 1951: 46, 95) (Fotoğraf 9).

Kamu Yapıları ve Meydanlar

Osmanlı toplumunun modernleşme serüvenini Lale Devri'ne kadar götürmek mümkünken, esas dönüm noktası Tanzimat Fermanı ve

[10]Yapılar hakkında bilgi için bkz. Yılmaz Önge (1967). Bilinmeyen Bir Selçuklu Medresesi: Konya Ali Gâv Zâviyesi ve Türbesi, *Önasya Dergisi*, C:3, S:28, s.14-22; Yaşar Erdemir (2002).Sırçalı Medrese Mezar Anıtları Müzesi, Konya: Konya Valiliği Yay.; Yaşar Erdemir (2003).Karatay Medresesi Çini Eserleri Müzesi, Konya: Konya Valiliği Yay.; Yaşar Erdemir (2009).İnce Minareli Medrese, Konya: Konya Valiliği Yay.

sonrasındaki süreçtir. Düzenleme, düzen verme, yoluna koyma anlamlarına gelen tanzim kelimesinden türeyen tanzimat, idari işlerin düzeltilmesi için alınan önlemlerin ve uygulamaların tamamı anlamına gelmektedir (Türk Dil Kurumu, 1998: 2134). Bir bakıma Tanzimat, değişen, değişmek zorunda kalan Osmanlı İmparatorluğu'nun yeni bir tebaa anlayışını, düşünceden uygulamaya geçirme faaliyetidir. Osmanlı İmparatorluğu'nun 18. yüzyılda başlayan modernleşme-batılılaşma sürecinin tartışmasız dönüm noktası olan Tanzimat Fermanı ve akabinde gelen Tanzimat Dönemi, Osmanlı'nın her alanını etkilediği gibi sanat hayatını da temelden etkilemiş ve belli yönleriyle değiştirmiştir. 19. yüzyıl itibariyle artmaya başlayan batılılaşma serüveni, dönem mimarisinde de bir değişimi zorunlu kılmış ve farklı fonksiyonları olan yapı türleri mimari üslupları ile birlikte ithal edilmeye başlamıştır (Kuyulu, 1992: 57).

Tanzimat'la beraber Osmanlı'da, saray ve kasırların hâkimiyetinde bir sivil mimarlık çağı gelişse de, devlet yapısı ve sosyal hayattaki köklü değişimler, sivil mimari dışında da bazı yeni yapı türlerinin doğmasına yol açmıştır. Tanzimat'la birlikte Osmanlı mimarlığında daha önce görülmemiş bazı okul, hastane, banka, hükümet konağı, belediye gibi yapılar Osmanlı mimari repertuarına girmiştir (Yazıcı, 2007: 117). Günümüz Türkiye'sinde kullanılan pek çok kamu yapısının ilk örnekleri Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonraki süreçte verilmiş ve bu süreç, pek çok alanda olduğu gibi, Türk kamu mimarisinin gelişimi bakımından da bir dönüm noktası olmuştur. Bu süreçte özellikle büyük ölçekli kamu yapıları, şehir siluetine önemli katkı yapan yapılar olmaya başlamıştır. Bununla birlikte bu yeni yapı türleri, devlet ve toplum nezdinde, birlikte yaşama anlayışının kimlik değiştirdiğinin de delilledir. Bu yapılar ve yapılara bağlı olarak oluşan meydanlar, yeni bir anlayışın ve kültürün ürünleri olmalarının yanında, Osmanlı şehirlerindeki yeni sosyalleşme alanları olarak da zikredilebilir.

Osmanlı dönemi Konya'sında Tanzimat ürünü olarak ortaya çıkmış, konuyla alakalı yedi adet kamu yapısı bulunmakta olup bunlar: Müze-i Humayun Deposu (1901), Postahane Binası (1926), Ziraat Bankası (1929), Osmanlı Bankası (1921), Tren Garı (1904), Hükümet Konağı (1885-1886) ve Sanay-i Nefise Mektebi'dir (1901)[11] (Fotoğraf 10-12). Bu yapılardan Özellikle Hükümet Konağı ön kısmında yer alan meydanı, pek çok özel günde halkın bir araya geldiği, toplandığı mahal olması münasebetiyle özel bir önem taşımaktadır (Fotoğraf 13,14). Tanzimat'ın şehirlerimize bir armağanı olan meydanları, günümüz Konya'sında da görmek mümkündür (Fotoğraf 15).

Ticari Hayat ve Yapılar

[11] Yapılar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Nurcan İnci Fırat (2005). Konya'daki Eski Sanayi Mektebi, *Vakıflar Dergisi*, S:29, s. 345-371; Remzi Duran, Tolga Bozkurt, vd. (2006). Konya'daki Geç Dönem Osmanlı Yapıları, *İpekyolu Dergisi*, s. 235-263. Konya: KTO Yay.; Haşim Karpuz (2009). *Türk Kültür Varlıkları Envanteri 42 Konya*, Ankara: TTK Yay. s. 773-824.

Çarşılar için, insanlığın en kadim bir araya gelme alanı demek hiçte yanlış olmaz. Bir Yunan şehri temelde iki kısımdan oluşmakta olup idari birim olan yukarı şehrin (akropol) dışında kalan aşağı şehrin merkezi ticari bir alan olan agoradır (Wycherley, 1991: 45-77). Ticaret hayatını oluşturan dokunun (çarşı-pazar), Yunan agoralarından itibaren kentlerin en temel toplanma alanları olduğunu ve birlikte yaşamın kentlerdeki simge mahalleri olduğunu söylemek hiçte yanlış olmaz. Ticaretin yaşandığı mahaller aynı zamanda kozmopolit bir yapıya sahip olduğu için, kültürün oluşmasında da çok büyük bir öneme sahiptir. Genel olarak bir Osmanlı şehri, kent merkezinin çarşı-cami birlikteliğinin gelişiminden oluşmaktadır (Eyice, 1992: 303). Bu durum çarşının (yani ticaretin), toplum için en az ibadet kadar önemli olduğunun delilidir aslında.

13. yüzyılda Konya'nın sûki atik (eski çarşı) ve sûki cedid (yeni çarşı) olmak üzere iki çarşısının olduğu bilinmektedir (Turan, 1985: 88). Bununla birlikte 13. Konya'sında kuyumcu, pamukçu, şekerci, kavafcı, külahçı, attar, demirci, aşçı, debbağ, canbaz, dellak, dokumacı, helvacı, nakkaş, mimar, terzi, bezzaz gibi meslek grupları ve çok sayıda han bulunmaktaydı (Kayaoğlu, 1981: 112, 113). Bu yoğun ticari hayata rağmen maalesef hanlar dışında, özelliklede Konya kent merkezinde, Selçuklulardan günümüze gelen bir ticaret yapısı bulunmamakta olup şehirdeki tarihi ticari yapıların tamamı Osmanlılar Dönemine tarihlenmektedir (Harita 1).

1649 yılında Konya'ya gelen Evliya Çelebi kentte 1900 dükkân olduğunu ifade etmektedir (Evliya Çelebi, 2006:30). Bununla birlikte Alaattin Aköz, yapmış olduğu araştırmalar neticesinde Konya'da Osmanlı dönemine ait olan 40 adet çarşı ve pazar tespit etmiştir (Aköz, 2015, 50-184). Bugün maalesef başta bedesten olmak üzere, bu çarşı dokusuna hayat veren yapıların büyük bir kısmı günümüze gelmemiş olsa da, Konya'da Bedesten, Kadınlar Pazarı, Buğday Pazarı gibi, o döneme ait isimlerle anılan çarşı ve pazarlar halen bulunmakta olup geleneksel ticari hayat özgün mahallinde faaliyet göstermektedir (Fotoğraf 16-20).

Günümüzde dünyasında ise değişen ticaret algısına bağlı olarak alışveriş kültüründe de, dünya genelinde ciddi değişiklikler olmuştur. AVM merkezli gelişen bu algı, AVM'lerin şehirlerin yeni çarşıları olmasına neden olduğu gibi, aynı zamanda kentlerin temel buluşma ve birlikte vakit geçirme mahalleri olma vasfı kazanmıştır (Arslan ve Bakır, 2010: 230). Bugün Konya'da dört adet AVM bulunmakla birlikte beşincisinin inşaatı devam etmektedir (Fotoğraf 21).

Değerlendirme ve Sonuç

Sanat her ne kadar sübjektif bir faaliyet olsa da, güzel sanatların önemli bir parçası olan mimari, birlikte yaşam olgusunun tabi bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu açıdan bakıldığında, insanoğlunun binlerce yıllık birikimin bir neticesi olan mimarlık, kültür ve medeniyet kavramlarıyla da doğrudan ilişkilidir. Mimarlık faaliyetlerinin sadece fonksiyonel kaygılar taşımadığı, aksine arka planında toplumsal ve psikolojik bir tabanın olduğu ve sosyolojik olgulara da hizmet ettiği muhakkaktır. Bu mantalite üzerine;

Konya'da yer alan Selçuklu ve Osmanlı dönemine ait yapıların farklı bir bakış açısıyla ele alındığı metinde; birlikte yaşama kültürü vurgusu, bu kadim kentte yer alan yapılar ve yapıları meydana getiren ögeler üzerinden yapılmaya çalışılmıştır

Bildiri metninde birlikte yaşam kültürü ve mimari ilişkisi Konya özelinde dört başlık altında (devşirme malzeme kullanımı, avlu-sofa kavramı, ticari hayat ve yapılar ve kamu hayatı-yapıları) ele alınmış, her bölüm kendi içerisinde genelden özele bir değerlendirmeye tabi tutulmuş ve görsel malzeme ile desteklenmiştir.

Konya merkezli ele alınan ve farklı bir bakış açısının ürünü olan bu çalışmayla; bu kadim kentin ve kentte yer alan mimari eserlerin, sanatsal ve tarihsel değerlerinin yanında, sosyolojik açıdan da önemli olduğu ve insanlığın en büyük başarılarından biri olan birlikte yaşama kültürünün izlerini taşıdığı vurgusu yapılmaya çalışılmıştır.

Kaynakça

Turani, A. (1975). *Sanat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Toplum Yay.

Akın G. (1990). *Asya Merkezi Mekân Geleneği*, Ankara: Kültür Bakanlığı.

Aköz, A. (2015). *Konya'nın Kırk Çarşı ve Pazarı*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yay.

Arslan M. F. Ve Bakır, N. O. (2010). Tüketicilerin İlgilenim Düzeylerine Göre Alışveriş Merkezlerini Tercih Etme Nedenleri ve Sadakate Etkisi, *Marmara Üniversitesi İİBF Dergisi,* C:27, S:1, s.227-259.

Boleken, Z. (2010). *Anadolu Selçuklu Başkentinde Dini Mimaride Devşirme Malzeme Kullanımı*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmamaları Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

Cantay, T. (1991). Avlu, *TDVİ*, Ankara: TDV Yay., s.120-123.

Doğan, N. Ş. ve Turgay, Y. (2007). Ortaçağ Anadolu Türk Mimarisinde Devşirme Malzeme Kullanımı*, Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C:24, S:1, s.209-230.

Duran R., Bozkurt, T., vd. (2006). Konya'daki Geç Dönem Osmanlı Yapıları, *İpekyolu Dergisi*, 235-263. Konya: KTO Yay.

Erdoğan, G. E. (1996). *İstanbul'daki Osmanlı Yapılarında Kullanılan Devşirme Malzemelerin Değerlendirilmesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

Erten, H. (2001). *Konya Şer'iyye Sicilleri Işığında Alenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.

Evliya Çelebi (2006), *Günümüz Türkçesi ile Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, (S. Ali Kahraman-Yücel Dağlı), Cilt:3/1, İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Erdemir, Y. (1999). *Beyşehir Eşrefoğlu Süleyman Bey Camii ve Külliyesi*, Konya: Beyşehir Vakfı.

Eyice, S. (1992). Bedesten, *TDVİA*, C:5, Ankara, TDV Yay., s.301-311.

Fırat, N. İ. (2005). Konya'daki Eski Sanayi Mektebi, *Vakıflar Dergisi*, S:29, s. 345-371.

Göyünç, N. (1998). Neibuhr ve 1766 Sonlarında Konya, *İpek Yolu Dergisi Konya*, Sayı: I, Konya, s.7-16.

Gül, M. Bayram, A. ve Hakkoymaz, O. (2003). *Selçuklu'dan Günümüze Konya'nın Sosyo-Politik Yapısı*, Konya: Konya İl Emniyet Müdürlüğü Yay.

Karpat, K. ve Yıldırım, Y. (2012). *Osmanlı Hoşgörüsü*, İstanbul: TİMAŞ Yay.

Karpuz, H. (2009). *Türk Kültür Varlıkları Envanteri 42 Konya*, Ankara: TTK Yay.

Kayaoğlu, İ. (1981). Anadolu Selçuklu Devrinde Ticari Hayat, *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C:24, s.359-373.

Kuyulu, İ. (1992). 19. Yüzyıl Osmanlı Mimarisinin Gelişimine Genel Bir Bakış. *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Sempozyumu Bildirileri*. 6-7 Kasım 1989. 47-62.

Kutluer, İ. (2003). Medeniyet, *TDVİA*, C:28, s.296-297.

Küçükerman, Ö. (1988). *Kendi Mekanlarının Arayışı içinde Türk Evi*, İstanbul: Türkiye Turing Otomabil Kurumu Yay.

Lloyd, S. (2003). *Türkiye'nin Tarihi*, Ankara: TÜBİTAK Yay.

Özönder, H. (1998). *Sille Tarih, Kültür Sanat*, Konya.

Özcan, K. (2011). Anadolu'da Erken Dönem Türk Kenti Morfolojisi "Selçuklu Başkenti Konya", *Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, C:4, S:19, s.176-189.

Öney, G. (1968). Anadolu Selçuk Mimarisinde Antik Devir Malzemesi, *Anadolu (Anatolia)*, 12, 17-26.

Sarıköse, B. (2009). *Sille Bin Yıllık Birliktelik*, Konya: Çizgi Kitabevi.

Sarre, F. (1989). *Konya Köşkü ve Sarayı*, (Çev. Şehabettin Uzluk), Ankara: TTK Yay.

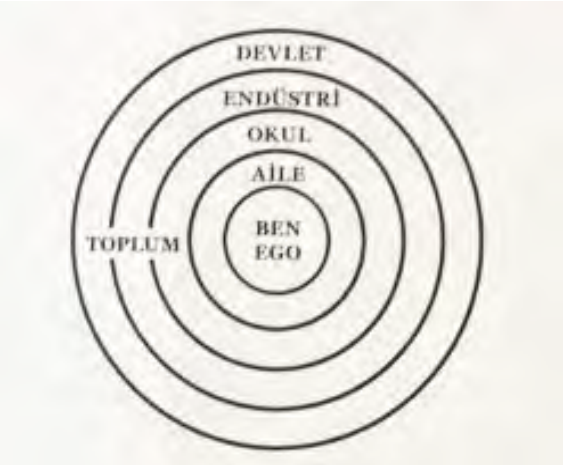
Şimşek, O. (2015). Büyük Selçuklu Mimarisinde Avlu Kimliği, *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, S:5, s. 455-479.

Temple, Ç. (2014). Konya'da Bulunan Yivli ve Düğüm Motifli Sütunlar, *Turkish Studies*, S:9/11, s.1019-1031.

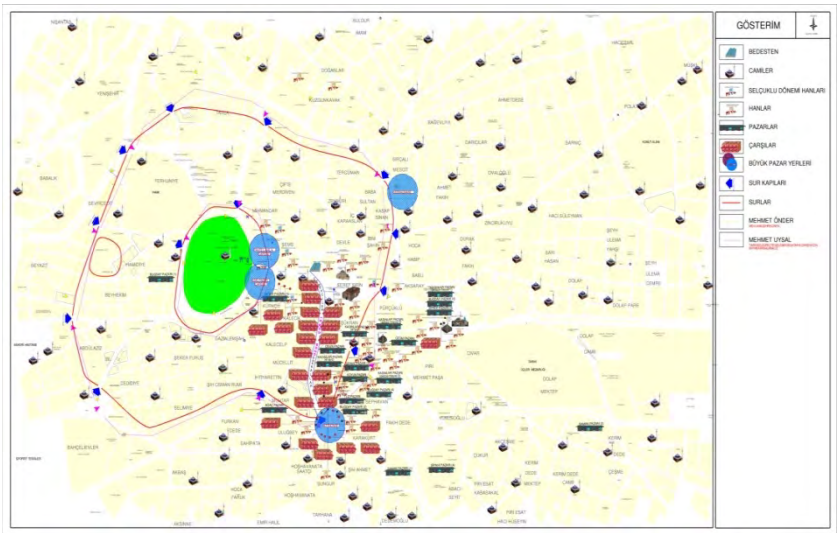
Yazıcı, N. (2007). *Osmanlılarda Mimarlık Kurumunun Evrimi ve Tanzimat Dönemi Mimarlık Ortamı*. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

Yıldırım, Ş. (2006). *Philomelion'deki (Akşehir) Bizans Dönemi Taş Eserleri*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Wycherley, R. E. (1993). *Antik Çağda Kentler Nasıl Kuruldu*, (Çev. Nezih Başgelen ve Nur Nirven), İstanbul: Arkeoloji Sanat Yay.



Şekil 1: Toplum ve Gelişim Şeması (Oktay Değirmenci'den)



Harita 1: Konya Kent ve Çarşı Dokusu (Erdal Zeki Tomar'dan)

Fotoğraf 1: Çatalhöyük Evleri (minoanatlantis.com'dan)

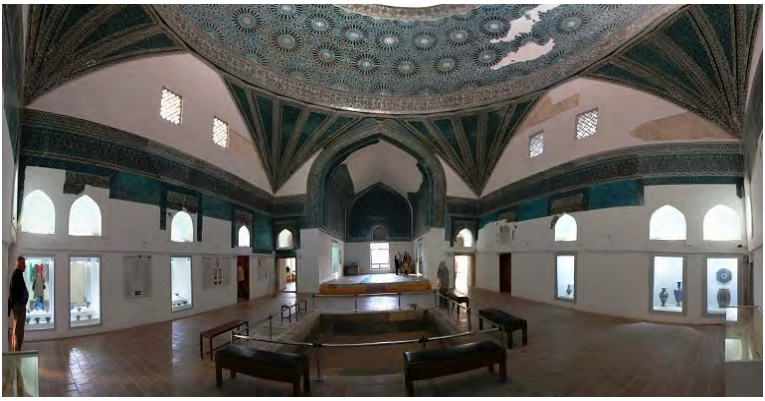
Fotoğraf 2: Alaeddin Camii Harim Kısmı

Fotoğraf 3: Alaeddin Camii Devşirme Sütun ve Sütun Başlıkları

Fotoğraf 4: Sahip Ata Camii Taç Kapısında Yer Alan Devşirme Parçalar

Fotoğraf 5: Akşehir Taş Medrese 'de Yer Alan Devşirme Sütun Başlığı

Fotoğraf 6: İnce Minareli Medrese Avlu Kısmı



Fotoğraf 7: Karatay Medresesi Avlı Kısmı

Fotoğraf 8: Sırçalı Medrese Avlu Kısmı

Fotoğraf 9: Deccalın Evi Sofa Kısmı

Fotoğraf 10: Postahane Binası

Fotoğraf 11: Ziraat Bankası

Fotoğraf 12: Müzeyi Humayun Deposu

Fotoğraf 13: Hükümet Konağı

Fotoğraf 14: Hükümet Meydanı'nda Bir Tören (Haşim Karpuz'dan)

Fotoğraf 15: Konya Kılıçarslan Şehir Meydanı (yenimeram.com.tr'den)

Fotoğraf 16: Buğday Pazarı (Erdal Zeki Tomar'dan)

Fotoğraf 17: Günümüzde Otopark İnşaatı Devam Eden Buğday Pazarı

Fotoğraf 18: Kadınlar Pazarı (Mimarlar Odası'ndan)

Fotoğraf 19: Konya Çarşısına Ait Eski Bir Kartpostal (Alaattin Aköz'den)

Fotoğraf 20: Günümüze Gelemeyen Konya Bedesteni (Konya Ticaret Odası)

Fotoğraf 21: Kent Plaza AVM

İLÂHÎ DİNLERDE BİRLİKTE YAŞAMA FORMÜLLERİ

Prof. Dr. Mustafa Sami BAYBAL

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Dinler Tarihi ABD

msbaybal@konya.edu.tr

THE FORMULAS OF CO-EXISTENCE IN DIVINE RELIGIONS

Aim: *To set forth the principles for a peaceful co-existence of the followers of divine religions.*

Materials and/or Methods: *Reference shall be made to the Qur'anic and Biblical verses and passages that emphasize social peace and avoiding violence. The scriptural quotations shall be analyzed and sythesized; a comparative analysis of the perspective of the three divine religions towards this issue shall be done with reference to their scriptures.*

Findings: *The contents of the title of the conference paper shall be discussed on the basis of the following findings: recommending the followers of religion to treat each other with mutual respect and justice; to help each other when they are in trouble and to support each other at least morally and spiritually; to recognize the non-Muslim people's right to protect their religion, generation, reason, and goods.*

Conclusion and Discussion: *The following questions shall provide a basis for our discussion:*

Do the divine religions support terror?

Do the divine religions open the door for social peace and solidarity?

What role should the religious representatives play in preventing the hideous terror actions?

We can reach the following conclusion through our methodology and findings: The greatest Turkish contribution to the universal human civilization is to develop and practice the formula of co-existing in multiplicity. The only and unique way for the world peace and peaceful co-existence is to turn the principles of the divine religions to a lifestyle.

Key Words: *Judaism, Christianity, Islam, social peace, violance.*

Giriş

İçinde yaşadığımız son dönemde insanlık, etrafını saran ve gittikçe derinleşen sorunlarla karşı karşıyadır. Fakirlik, işsizlik, fırsat eşitsizliği, ahlâkî değerlerde yaşanan çöküntü, kültürel değerlerine yabancılaşma, siyasî gerginlikler, etnik ve dinî fanatizme dayalı çatışmalar, tabiî felâketlerin sonucunda meydana gelen göçlerin ortaya çıkardığı etnik, dinî ve sosyal gerginlikler, dünya genelinde yaşanagelen ve dünya barışını tehdit eden kaos ve sıkıntıların başlıca nedenleri olarak dikkati çekmektedir. Yüzyüze olduğumuz bu sorunların dinsel gelenekler ve inançlarla irtibatlı yönleri daha da dikkat çekicidir.

Her geçen gün etkisini biraz daha artıran küreselleşme ile âdeta gittikçe daralan ve küçülen dünyada, insanlığın oluşturduğu geleneksel kurumlar ve anlayışlar da kendisini sorgulamak durumunda kalmıştır. 21. yüzyılın ruhunun daha fazla şiddet, terör ve savaşlara bulandığı, dinin de bundan nasibini aldığı gerçeğiyle karşılaşmaktayız. Bu sebeple çağdaş dünyada din, büyük ölçüde masumiyetini kaybetmiş, tek başına barışın güvencesi olma özelliğini yitirmiştir diye eleştirilmektedir. Bir taraftan güncel paradigmalar karşısında, müntesipleri vasıtasıyla kendi geleneksel değer ve anlayışlarını sorgulamak/yeniden değerlendirmek durumunda kalan dinler, diğer taraftan gitgide küçülen dünyada ve çok kültürlülük ve çok dinliliğin kaçınılmaz bir durum hâline geldiği toplumsal yapıda birbirleriyle yüzleşmek durumundadırlar. Zira geçmiştekine benzer tarzda günümüzde de din zaman zaman bir zeytin dalı, bazen de bir kılıç olarak kullanılmaktadır (Larsson, 2004: IX, 1).

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi dünyamız, dinî, siyasî, etnik, sosyal çatışmaların ve doğal âfetlerin sonucunda barışı ve huzuru kaybetmiş; gerek ferdî ve gerekse sosyal boyutlu birçok problemin içinde boğulmakla karşı karşıya kalmıştır. Bugün dünyamızda sadece dine ve mezhebe dayalı gerilimlerin sebep olduğu sosyal barışın ve birlikte yaşama tecrübesinin yok olmaya yüz tutması, tek başına üzerinde durulması gereken ciddî bir problemdir.

Aslında başta ilâhî dinler olmak üzere bütün dinler, barışçıl hedefler göstermekte ve mensuplarını bu barışçıl hudutlar içinde kalmaya zorlamaktadırlar. Söz konusu dinlerin temel kutsal kitaplarına göre, din adına yapılacak bütün zulümler yasaklanmıştır. Hepsinin temel felsefesi, insana saygı ve hayata hürmet üzerine dayanmaktadır. Bugün dünya nüfusunun hemen hemen yarısını teşkil eden Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar kendi dinlerinin buyruklarına sadık kalmış olsalardı, dünya barışının teminine son derece önemli bir katkı sağlayabilirlerdi. Aslında üç

ilâhî dinin Hz. İbrahim'in mirasını taşıması, onun "Halilullah" (Allah'ın dostu) isminin bu üç dinde temellendirilmesi, başlı başına dünya barışı için bir ümit kaynağı olmasına yetmektedir (Aydın, 2017: 10-11).

Başta ilâhî dinler olmak üzere -bazı marjinal kültler haricinde- bütün dinsel geleneklerin muhatap aldığı topluma yönelik öğretileri iki temel husus içerir: Hakikat ve kurtuluş. Bu doğrultuda bütün dinler (en azından yaygın olarak inanılan evrensel dinler) kaos ve kargaşaya, fitneye, zulme, ahlâksızlığa ve her türlü kötülüğe karşı barışı, hoşgörüyü, adaleti, iyiliği ve benzeri pozitif değerleri ön plâna çıkarırlar; insanları kötülükten ve sapkınlıktan uzak durmaya davet ederler. Birçok dinin temel öğretileri arasında, herhangi birisi hakkında bir değerlendirmede bulunurken veya ona karşı bir davranış sergilerken, kişinin, kendisini onun yerine koyması prensibine yer verilir. Böylelikle birçok dinde, kendin için istediğin şeyi/şeyleri başkası için de isteme, aynı şeklide kendin için istemediğin şeyi/şeyleri başkası için de istememe ilkesi vardır. Bu temel ilke ile dinler, hitap ettikleri insanlara, birbirlerine yaklaşımları konusunda ben ile öteki arasındaki pozitif/olumlu ilişkilere dayalı bir yaklaşımı temel almalarını öngörmektedir (Gündüz, 2010: 14). Bu sebeple ben ve ötekinin, insanlığın yüz yüze olduğu sorunlara karşı ortak mücadele etmesi, ortak direnç noktaları oluşturması ve birlikte yaşama kültürünü yaşatmaları son derece önemlidir. İşte özellikle ilâhî dinlerin ortaya koyduğu birlikte yaşama formülleri böylesi bir ortamın gerçekleşebilmesi için işe yarayacaktır. Dolayısıyla adalet, doğruluk, dürüstlük, güven, itimat, yardımlaşma, kötülükten uzak durma ve sevgi gibi nitelikleri insan yaşamında egemen kılmaya çalışan insanlar farklı inanç sistemlerine inansalar bile insanlığın huzurunu ve geleceğini tehdit eden şeylere karşı güç birliği etmeli; kendi inanç ve ifade özgürlüklerinin ötekilerin yaşam ve inanç alanlarına saygı göstermekten geçtiğinin bilincinde olmalıdırlar.

Fakat ne yazık ki hangi nedene dayanırsa dayansın mesajları arasında insanın kurtuluşuna ve felahına önemli yer veren; şiddeti değil barışı öngören dinlerin şiddete malzeme yapılarak birlikte yaşama imkânının ortadan kaldırılmaya çalışılması ciddî bir paradoks olarak karşımızda durmaktadır. Dünya ölçeğinde yaşanan şiddet içerikli çatışmalara bakıldığında geçmişte olduğu gibi günümüzde de dinî duygu ve düşüncenin çatışma, kavga ve savaşları körüklemek, meşrulaştırmak ve haklı çıkarmak için kullanılmaya devam ettiği açıkça görülmektedir. İşte dinsel duygu ve düşüncelerle bir şeklide ilişkilendirilen veya dinî değerlere referansla yapılan şiddet eylemleri hâliyle zihinlerde şu soruların yüksek sesle dillendirilmesine yol açmaktadır: Ayrım yapmaksızın tüm kutsal metinler, şiddet içeren ve sosyal barışı tehdit eden bir dinî dünya görüşünü destekler mi? Kutsal metinler, müntesiplerini diğer din mensuplarına şiddet uygulamaya sevk etmekte midir? Dinlerin inanç ilkeleri, şiddet kullanımını gerekli mi kılmakta yoksa mensuplarına gerçekleştirilen dünyayı fesada boğma eylemlerini meşrulaştırmak için mi kullanılmaktadır? Dinlerin hiyerarşik yapısı şiddet içermelerine yardımcı olmakta mıdır? Bundan

dolayı bu ve benzeri sorulara yanıt bulmak için her din mensubu kendi dinsel geleneğini yeniden gözden geçirerek sahip olduğu dinsel gelenekte doğrudan veya dolaylı olarak şiddete yol açan ya da istismar edilerek şiddete malzeme yapılan unsurlar olup olmadığını tesbit etmek sûretiyle gereken tedbirleri almak zorundadır (Aydın, 2016: 627-628; Lakhani, 2013: 137).

Konunun anlaşılması bakımından şu hususa da dikkat çekmek istiyoruz: Başta ilâhî dinler olmak üzere dinlerin tamamı genelde şiddeti ve cana kastetmeyi dinî barış ve uyum öğretisine aykırı gayri ahlâkî ve haksız bir davranış olarak kabul eder. Dikkatlice incelendiğinde, dinsel grupların ve bireylerin şiddet içeren, bir arada yaşama umudunu yok eden davranışlarının, dinî metinlerin bütüncül anlaşılmasının ihmal edilmesi, dışlayıcı ve katı dinsel anlayışın esas alınması ve otoriter ve cezalandıran bir Tanrı anlayışına dayalı bir teolojinin tercih edilmesi gibi faktörlerle yakından irtibatlı olduğu görülecektir (Gündüz, 2016: 9).

Her ne kadar öneriler ve sonuç kısmında tekrar vurgulayacaksak da bu noktada şu hususun altını çizmemiz gerekmektedir: Din-şiddet ilişkisinin yoğun olarak tartışıldığı ve küresel barışın imkânlarının arandığı günümüz dünyasında mevcut terör eylemlerinin, kaos ve kargaşanın yegâne dili olarak tek bir dine işaret etmek; o dinin mensuplarını potansiyel suçlu olarak görmek, hem tarihsel verileri görmezden gelmek hem de tek bir dini suçlu ilân ederek sorunu fazla basite indirgemek anlamına gelmektedir. Zira günümüzde dünya ölçeğinde yaşanan şiddet olaylarına baktığımızda büyük dünya dinlerinin taraftarlarının bu eylemlere şöyle ya da böyle karıştıklarını ve yaptıkları şiddet eylemlerini de kendi amaçlarının hakikate uygun ve âdil olduğu iddiasıyla meşrulaştırmaya ve haklı çıkarmaya çalıştıklarını görmekteyiz. Dahası bu insanlar, terör eylemleri esnasında ölen kişilerin kendi inançlarının gereğini yerine getirdikleri için ölümsüzleştikleri şeklinde bir kanaate de sahiptirler. Bu son noktadan hareket eden bazı seküler din eleştirmenleri, "Tanrı en çok silah sanayisini desteklemektedir" diyerek din ile alay dahi edebilmektedir (Hick, 2000: 1).

"Yaratıcının asıl hedefi, barışı tesis etmek ve sürdürmektir. Ne var ki bunu elde etmenin değişik yöntemleri arasında zorunlu olarak acı ve elem veren önlemler de tavsiye, bazen emredilmektedir.

Aşağıda örneklerle vurgulayacağımız gibi her üç ilâhî din (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâmiyet) de barışa öncelik tanıdıklarını, yeryüzüne barış, huzur ve mutluluk getirmek istediklerini açıkça ilân etmişlerdir. Tanrı Yehova, İsa ve Allah, hem dünyada hem de âhirette barışın tesisini, sevginin egemen olmasını ısrarla tekrarlamıştır. Her üçü de barış ve sevgi özelliklerini mündemiç olduğu gibi, şefkatli, merhametli, affedici, hayırhah Tanrı sıfatını taşımaktadır. Bu üstün ve güzel niteliklerin belli dönemlerde her üç dinin tarihine yansıdığını da görmek mümkündür.

Madalyonun öbür yüzünde ise, ne yazık ki bambaşka bir resimle karşılaşıyoruz. Her üç ilâhî dinde de aynı zamanda şiddet, savaş, ateş, kılıç,

öldürme… içerikli yani birlikte yaşama imkânını ortadan kaldıran çok sayıda dinî metin örnekleri bulunmaktadır. Hem de bunların sayısı oldukça fazladır. Üstelik bu metinlerin referans alınması sonucu, kutsalın şiddet yönünün, söz konusu dinlerin tarihinde bir olgu olarak yaşandığı inkâr edilemez. Şu halde inanç sistemleri iki tarafı keskin bir kılıç gibidir. Öyleyse şu veya bu sisteme tamamen kurtarıcı olarak bakmak, insanın özünü ihmal etmek demektir.

İşte tam bu safhada "Kutsal" tartışma konusu olmakta, dinlerin şiddet makineleri olduğu, dolayısıyla barışı yok ettiği yönünde birtakım suçlamalar sıralanmaktadır. Bununla birlikte dine atfedilen bu olumsuzlukların gerçekten ne kadar dinsel olduğu üzerinde düşünüldüğünde, din kisvesi altında insanın doğasının, ekonomik, politik, ideolojik, etnik, bireysel amaç ve kötü niyetlerinin saklandığı görülmektedir. Ancak bu gerçek bilindiği halde bundan kurtulmanın mümkün olmaması, üstelik dinin ve kutsalın kullanışlı bir "malzeme" gibi görülmesi, din hanesine daha kolay bir şeklide olumsuzluk olarak kaydedilmektedir.

Dinin modern dönemdeki bu algısının sadece dini eleştirenlerden kaynaklanmadığı itiraf edilmelidir. Çünkü kendilerini dindar olarak tanımlayanların dinleri birer süpermarket gibi görmeleri, olumsuzluklar ve şiddet anlayışları da dâhil, her şeyi dinde bulmaları sorunu derinleştirmekte, insanların güvenini sarsmaktadır." (Albayrak, 2010: 219-220).

1. Yahudilik'te Birlikte Yaşamaya İmkân Veren Kutsal Metin Örnekleri

Bazı araştırmacılar Yahudiliğin şiddet dini, Tanrısının şiddet tanrısı olduğunu iddia ederek (Heft, 2004: 74), Yahudiliğin şiddet üzerine kurulmuş bir din olduğunu ileri sürerler (Adam, 2002: 23-34) ve despot, kindar, acımasız, cezalandırmasında şiddetli ve ızdırap çektirmekten haz alan tanrılara "Eski Ahit Tanrısı" nitelemesinde bulunurlar (Pettazzoni, 2003: 76).

Aslında Kitab-ı Mukaddes'e göre dünyanın ilk başlangıcı ve yaratılış huzur, barış ve bir düzen içerisinde başlamış ve böyle devam ederken Âdem ile Havva'nın Tanrı'ya isyanları ile bu mutlu dönem sona ermiş, insan ve evren kaosa sürüklenmiştir. Bu anlatımda mutlu çağın mutsuzluktan önce var olduğu görülmektedir. Aynı şekilde tapınağın yeniden inşa edileceği, açlık ve savaşın olmayacağı, Tevrat'ın barış içerisinde öğrenileceği/çalışılacağı bir Mesiyanik çağ Yahudiliğin beklediği bir çağdır. Demek ki, insanoğlu mutluluktan mutsuzluğa, barıştan savaşa, sevgiden nefrete doğru bir düşüş yaşamıştır (Albayrak, 2010: 97).

Esk-i Ahit'te "barış" kelimesi ve türevleri yaklaşık olarak 63 yerde zikredilir (Kutsal Kitap Dizini, 2004: 229-230). Yahudilik'te şalom (selam/barış) kavramının Esk-i Ahit'te ve günlük hayatta önemli bir yeri vardır (Hakimler, 6:24). Yine Esk-i Ahit'te Tanrı sevgi, merhamet ve rahmet nitelikleriyle takdim edilir (Mezmurlar, 103:5-11). Tekvin kitabı dikkatle

incelendiğinde Tanrı'nın ilk muradının aslında barış ve sevgi olduğu, halbuki insanın kalbinin ve niyetinin zorbalık ve şiddete yönelik olduğu görülecektir (Tekvin, 6:11-13; 8:21).

Tanrı, insanın önüne hayatla ölümü, bereketle lâneti koymuş ve buna gökleri ve yeri şahit tutmuştur. Tanrı insana bu seçenekler arasından hayatı, bereketi seçmesini emretmiştir. Bunun sonucu ise sevgi dolu bir dünyanın kurulması olacaktır (Tesniye, 10:19-20).

Musa'ya verilen On Emir'de öldürmek, komşuya haksızlık, zulüm… yasaklanmakta (Çıkış, 20:1-17; Tesniye, 5:6-21), İşaya'da adalet ve barışın sağlanması sonucu "kurtla kuzu bir arada yaşayacak, parsla oğlak birlikte yatacak, buzağı, genç aslan ve besili sığır yan yana duracak, onları küçük bir çocuk güdecek" (İşaya, 11:6-7; 2:2-4) denilmektedir. Üstelik müstakbel bir altın çağın tasviri bile yapılmıştır: "Rab halklar arasında hakemlik edecek, uzaklardaki güçlü milletlerin anlaşmazlıklarını çözecek. İnsanlar kılıçlarını çekiçle dövüp saban demiri, mızraklarını bağcı bıçağı yapacaklar. Ulus ulusa kılıç kaldırmayacak, savaş eğitimi yapmayacaklar artık (Mika, 4:3).

Kimi kutsal metinlere göre Yahudi Tanrısı cezalandırmaktan yana olmayan bir sevgi tanrısı olup (Yoel, 2:13; Yunus, 4:2), lütufkâr ve âdildir, sevecendir (Mezmurlar, 116:5). İyi insanı dener, fakat kötüden ve zorbalığı sevenden nefret eder (Mezmurlar, 11:5). Kötü kişinin ölümünden sevinç duymaz, ancak kötü kişinin kötü yollarından dönüp yaşamasından sevinç duyar (Hezekiel, 33:11). Aynı zamanda Yahudi tanrısı zorbalığa ve haksızlığa karşıdır (Yeremya, 22:3; Hezekiel, 45:9).

Tanrı Yahudilerin yaptıkları zorbalık ve adam öldürmelerden dolayı aynı karşılığı göreceklerini söyleyerek onları caydırmaya çalışır ve barışa yönlendirmek ister (Habbakuk, 3:8-12).

Diğer taraftan, Yehova kendi sûretinde yarattığı insanın kan dökmesini istemediği gibi, yeryüzünde barış içerisinde çoğalmayı murat etmektedir (Tekvin, 9:6-7).

Eskatolojik savaşta Yehova Şeytan'ı yenecek, iblislerin hepsini ya yok edecek ya da boyun eğdirecek, kötülüğü kökten kazıyıp atacak, ebedî hayat, neşe ve barışı getirerek kendi krallığını kuracaktır. Hattâ bazı metinlerde, cennete geri dönüşten ve dolayısıyla ölümün ilgasından söz edilir (Eliade, 2003: II/306).

Yahudi şeriatına göre bir insanı yaralayan "Büyük Rahip" olsa bile cezalandırılır; çünkü bu, Tanrının varlığının inkârı anlamına gelir. Her kim ki, tek bir insanın hayatına kasteder, bütün dünyaya kastetmiş gibi cezalandırılır. Tanrı adam'ı, o tek bir adamı, bizlere bunu öğretmesi için yaratmıştır. Keza bir hayat kurtarmak bütün dünyayı kurtarmak demekti. Yahudilere karşı girişilen bir katliam bile, tek bir insanı öldürmenin gerekçesi olamaz. Bir kimseyi, hattâ bir goy (Yahudi olmayan) ya da bir köleyi aşağılamak en büyük hakaretlerden biri sayılır, zira bu, cinayetle, Tanrı'nın imgesinin saygısızca reddedilmesiyle eşit bir suçtu (Armstrong, 1998: 112).

Haham Akiva, "Komşunu kendin gibi seveceksin" hükmünün Tevrat'ın en büyük ilkesi olduğunu ifade eder. Bir insana hakaret etmek, insanları kendi sûretinde yaratmış olan Tanrı'yı inkâr etmek anlamına gelir. Bu, ateizmle eş bir tutumdur ve Tanrı'ya küfretmek demektir. Bu yüzden cinayet en büyük suç ve günah sayılır (Albayrak, 2010: 102). Tevrat "her ne sebeple olursa olsun, insan kanı dökmenin tanrısal imgeyi küçültmek" anlamına geldiğini söyler (Çıkış, 20:13).

Yukarıda referans olarak verdiğimiz metinlerden Yahudiliğin sevgi ve barışa önem veren, Tanrı'yı sevgi ve affedici olarak niteleyen, insanlara merhametle davranmayı önemseyen ve benimseyen bir din olduğu görülmektedir. Aynı zamanda Tanrı, kendisinin sahip olduğu bu üstün sıfatlarla Yahudilerin de bezenmelerini istemekte, bunların ayrım gözetmeksizin bütün insanlara yaygınlaştırılmasını emretmekte, İsrailoğullarının adaletten ayrılmamalarını istemekte, haksız yere tek bir kişiyi bile öldürmeye izin vermemektedir.

Aslında Tora, Talmud ve Kabala'da şekillenen Yahudilik, zannedildiği kadar bencil ve dışa kapalı bir din olarak görülmez. Yahudilik de dünya barışının temelinde ılımlı bir yol izlemektedir. Her ne kadar Dinler Tarihi kaynakları, Yahudiliği "Millî Dinler" kategorisinde tasnif etse de, Yahudiliğin milli din boyutunda kaldığını söylemek oldukça zordur. Dünya barışının sağlanmasında din mensupları arası diyalog çok önemli bir vasıtadır. Diyalogdan söz edildiği zaman, Yahudiliğin buna ilgi duymadığını söylemek de haksızlık olacaktır. Çünkü Yahudi bilginleri Tora'yı yorumlarken, Nuhiler'in de Allah katında kurtuluşa erebileceklerini ifade etmişlerdir (Aydın, 2017: 11). Buna göre Hz. Nuh'un yedi kanunu olan, putlara tapmamak, Tanrı'ya küfretmemek, adam öldürmemek, hırsızlık yapmamak, zinadan kaçmak, canlı hayvanlardan et koparıp yememek, âdil ve dürüst olmak (Hasanov, 2015: 97-290) gibi hususlara inanan, Yahudilerin dışındaki din mensuplarının dünya ve âhirette kurtuluşa ereceklerine inanan Yahudilerin, dinler arası gerilimlere giden yolları kapadıkları görülmektedir. Bugün dünya Yahudiliğinin içindeki çok değişik akım ve cereyanlara rağmen, genel Yahudi felsefesinin bu doğrultuda kendini gösterdiğini görmek, dünya barışı için ümit verici bir durum arz etmektedir. Yine Yahudilik'te insana verilen önem, insanın saygınlığı ve dünya barışı açısından dikkat çekicidir. Aynı şekilde Yahudiliğin "İnsan öldürme" eylemini yasaklaması (Çıkış, 20:13), insan hayatına duyduğu saygının bir ifadesidir. Bugün dinler adına yapılan terörizmin insan hayatına yönelik bütün eylemlerini Yahudilik hiçbir zaman tasvip etmemiştir. Bu açıdan, Filistin'deki masum insanların katli, ne Yahudiliğin ne de İslâm'ın caiz gördüğü bir eylem tipi değildir. Bu olsa olsa, siyasal gözü dönmüşlüğün ve fanatizmin sonucunda olmaktadır. Bunun sebebi cehalet ve siyasî fanatizmdir. Filistin'de Yahudi devletinin estirdiği baskıcı terörü, bu fanatizme bağlamak gerekir. Bu zulme varan baskının, Yahudi diniyle bir alâkası yoktur. Diğer taraftan Yahudilik, birlikte yaşamayı sağlayacak olan sosyal dayanışmaya da çok önem vermektedir. Tora'da elliden fazla yerde

garip kelimesi kullanılmış ve garibe karşı iyi davranmak emredilmiştir (Levililer, 19:33; 18:26). Bu sebeple tarihi Hz. İbrahim'e kadar uzanan Yahudilik ve Yahudiler, dünya barışına giden yolda kendilerine düşen görevi yapabilirler (Aydın, 2017: 11-12).

2. Hıristiyanlığın Toplumsal Barışa Yaklaşımı ve Hz. İsa'nın Barışa Dair İncillerde Yer Alan Sözleri

Bu konuyu değerlendirirken muhtevanın daha iyi anlaşılması bakımından Yahudilik-Hıristiyanlık ilişkisi bağlamında önemli bir metodolojik anlayışın hatırlanması son derece önemlidir. Hıristiyan inanç ve kateşizmine göre Yeni Ahit'i Eski Ahit'ten ayırmak mümkün değildir (Albayrak, 2015: 53). Nitekim Hz. İsa, "Ben geçersiz kılmak için değil, tamamlamak için gönderildim" demiştir.

Günümüzde en çok müntesibi bulunan dinlerden biri olan Hıristiyanlık, âdeta barış ve sevgi kavramlarıyla birlikte anılır. Gerçekten de İnciller'e bakıldığında İsa'nın ve Havariler'in barışa dair sözlerinin azımsanamayacak sayıda olduğu fark edilir. İsa'nın meşhur Dağdaki Vaazı (Matta, 5:3-10) ve onun "Düşmanlarınızı sevin ve size eza edenler için dua edin ki, siz göklerde olan Babanızın oğulları olasınız; zira o güneşini kötülerin ve iyilerin üzerine doğurur" (Matta, 5:44-46) gibi ifadeleri, Hıristiyanlığın barış yönünü vurgulamaktadır. Yine İsa'nın "Göze göz, dişe diş dendiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, kötüye karşı direnmeyin. Sağ yanağınıza bir tokat atana öbür yanağınızı da çevirin. Size karşı davacı olup mintanınızı almak isteyene, abanızı da verin" (Matta, 5:39-40; Luka, 6:29) sözü (İsa'nın bu sözleriyle ilgili yorumlar hakkında bk. Tolstoy, 1998: 129-130) Hint dinlerindeki pasifizm ilkesini bile geride bırakacak niteliktedir. O, Sezar'ın hakkının Sezar'a Tanrı'nın hakkının Tanrı'ya verilmesini (Matta, 22:21) söyler ve âhir ömründe kendisini tutuklamaya gelenlere karşı kılıç çeken havarilerini engeller (Matta, 26:52).

Yuhanna'nın 1. Mektubu'nda Tanrı'nın sevgi olduğu vurgulanır ve "Seven herkes Tanrı'dan doğmuştur ve Tanrı'yı tanır, sevmeyen kişi Tanrı'yı tanımış değildir. Tanrı'yı biz sevmiş değildik, ama O bizi sevdi ve oğlunu günahlarımızı bağışlatan kurban olarak dünyaya gönderdi. İşte sevgi budur… Eğer bir kimse, 'Tanrı'yı seviyorum' der ve kardeşinden nefret ederse yalancıdır. Çünkü görmüş olduğu kardeşini sevmeyen, görmemiş olduğu Tanrı'yı sevemez. 'Tanrı'yı seven, kardeşini de sevsin' diyen buyruğu Mesih'ten aldık (Yuhanna'nın 1. Mektubu, 4:7-21) ifadelerine yer verilir.

İncillerde barışla ilgili olarak çok sayıda cümleye rastlamak mümkündür. Örneğin, bir yerde "Eve girdiğinizde ev halkını selâmlayın. Eğer bunu hak ediyorsa, selâm ev halkının üzerine olsun, değilse selâmınız size dönsün." (Matta, 10:12-13) denilirken, başka yerlerde İsa'nın havarilerini selâmladığına dair ibareler de görülür (Luka, 24:36; Yuhanna, 20:19-21, 26).

Aslında Hıristiyanlığın temel doktrinel kaynakları olan İncillerde ve Yeni Ahit'teki mektuplarda, diğer insanlara karşı söz konusu dinin kapalı olmadığını, bilâkis herkese açık olduğunu görüyoruz. Her ne kadar kilise

açısından küreselleşme, kendi misyonlarını dünya genelinde yayma süreci ve çokça konuşulup tartışılan diyalog ise Hıristiyan misyonunun ötekilere iletilmesinde yeni bir yöntemden ibaret olarak görülüyorsa da (Gündüz, 2010: 76) bazılarına göre Hıristiyanlığın diğer din mensuplarına karşı sadece misyonerlik ruhu içinde yaklaştığını söylemek doğru değildir (Aydın, 2017: 12).

Hıristiyanlık, yapısal olarak da barışçıl bir dindir. İsa, dünya barışı için son derece önemli tavsiyelerde bulunmuş ve şöyle demiştir: "Ama ben size diyorum ki, düşmanlarınızı sevin. Size zulmedenler için dua edin." (Matta, 5:44).

Hıristiyanlığın sosyal barışın temini için koyduğu temel prensiplerden birisi de komşuyu sevme prensibidir (Matta, 5:43; Markos, 12:31). Yahudilik'teki garibe karşı sergilenen tavırla, on emrin dokuz ve onuncusunda "Komşuna karşı yalan yere tanıklık etmeyeceksin, komşunun evine, karısına, erkek veya kadın kölesine, öküzüne, eşeğine, hiçbir şeyine göz dikmeyeceksin (Çıkış, 20:16-17) şeklinde geçen ifadeler, sosyal barışın temini için müşterek anahtar olarak kabul edilebilir.

Diğer taraftan madalyonun öteki yüzüne bakıldığında, İnciller'de şiddet fenomenine ilişkin yine Hz. İsa'nın kılıç ve ateşle ilgili onlarca cümlesi karşımıza çıkar. Biz burada konuyu fazla uzatmamak adına örnekleri bir kenarda saklı tutarak, Hıristiyanlığın yaşanan tarih açısından şiddeti desteklediğine ilişkin birkaç örnek vermek isteriz. Meselâ Haçlı seferleri, engizisyon mahkemeleri, savaşçıların kutsanması, şehitlik anlayışı, savaşçı papalar, idam cezasının onaylanması, köleliğin kabul edilmesi ve desteklenmesi, insanları Hıristiyanlaştırmak amacıyla bütün dünyaya egemen olan sömürgecilik faaliyetleri, kadının sistematik olarak dışlanması ve ikinci sınıf vatandaş olarak görülmesi Hıristiyanlığın şiddet yönünü gösterir (Albayrak, 2010: 140).

Belki İncil metinleri üzerinden birkaç hususa daha işaret etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Yeni Ahit'te, İsa'ya inanmayanlara selam verilmesi ve bunların selamının alınması kesin bir dille yasaklanmakta, diğer inanç mensupları âdeta dışlanmaktadır (Yuhanna'nın, 2. Mektubu, 1:9-12). Hıristiyanlık, zamanla kendi inanç havzasında Yahudiliktekine benzer bir "öteki" kavramı oluşturmuştur (Galatyalılara Mektup, 4:28-31). Pek çok metin örneğinde görülebileceği gibi Hıristiyanlık'taki sevgiye yönelik mesajlarla nefrete dair pasajlar arasındaki çelişki sadece daha sonraki tarihî süreçte, yorumlarla ortaya çıkmış bir fenomen değil, bizzat metnin içinde bulunan bir gerçekliktir.

3. Evrensel Barış ve İslâm

Belki yukarıdaki başlıkla ilgili olarak en başta şunu ifade etmeliyiz ki; evrensel barışın sağlanmasında, birlikte yaşama imkânının çoğaltılmasında ve şiddetin durdurulmasında dinlerin devreye girmesi çok önemlidir. Bu hususta hemen her dinin birtakım kabiliyet ve birikimleri olmakla birlikte en dikkate değer rolü oynayabilecek kabiliyet ve birikime sahip din olarak

İslâm gözükmektedir. Zira tarihe bakıldığında İslâm'ın lokali eritmediğini, yok etmediğini, hattâ beslediğini görmek mümkündür. Müslümanlar, fethettikleri yerlerde yaşayan farklı din ve kültürden halkların diline, inancına kültürüne dokunmamıştır. Bunun örnekleri bütün bir İslâm Tarihi'nde görülebilir. Dolayısıyla İslâm Tarihi'nde karşımıza çıkan uygulamalardan, bu dinin sevgiye, barışa, hoşgörüye ve çoğulculuğa yönelik örneklerini görmek hiç de zor değildir.

Kur'an'da barış kavramının karşılığı olarak selam ve sulh kelimeleri kullanılmış, İslâm dini de adını teslimiyet anlamına gelen silm, yani barış kökünden almıştır. Yine barış mânâsına gelen sulh ve türevleri Kur'an'da 200'e yakın yerde zikredilmekte ve sulhun aileden başlamak üzere evrenin tamamına hâkim olması için insanların çaba harcamaları istenmekte, sulhun hayırlı bir şey olduğu vurgulanmaktadır (Nisa, 4:128).

Genel olarak ve bir bütünlük içinde bakıldığında görülüyor ki, Kur'an âyetleri ve Hz. Peygamber'in hadisleri, şiddet ve terörü yasakladığını ifade etmekte; öncelikle savaşı ve şiddeti değil barışı desteklemektedir. Fakat temelde barış ve esenlik temalarını işleyen İslâm, bireylere ve topluma karşı yapılan bir taciz ve haksızlığın ortadan kaldırılması, önlenmesi ve cezalandırılması durumunda şiddetle ilişkili görülebilecek bazı yaptırımlara başvurulmasını da yasal görmektedir.

Kur'an (Mâide, 5:32) haksız yere bir insan öldürmeyi, bütün insanlığı öldürmek, bir hayat kurtarmayı da bütün insanlığı kurtarmak olarak tarif etmektedir. Kur'an'a göre (Bakara, 2:208) barış içinde yaşamak farzdır ve barışa aykırı davranmak şeytan işidir, şeytanın peşinden gitmektir. Kur'an'da aslolan barıştır (Bakara, 2:192,194; Nisâ, 4:90; Enfal, 8:61 vd.). Yine Kur'an'da inançlara saygı bağlamında kiliseler, manastırlar ve mescitler yan yana zikredilmekte (Hac, 22:40), "senin dinin sana benim dinim bana" ya da "dinde zorlama yoktur" ilkesiyle inanç özgürlüğünün altı çizilmekte (Kâfirun, 109:6; Bakara, 2:256), "birbirinizi tanıyasınız diye sizleri kabileler/gruplara ayırdık" (Hucurât, 49:13) ilkesiyle de insanlar arasındaki ayrılıkların aynı zamanda ilâhî irade bağlamında gerçekleşen bir olgu olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca Kur'an'da "kötülükleri iyilikle giderin" (Mü'minun, 23:96) emri verilirken, mü'minler de "gayz ve kinlerini yutarlar ve insanları affederler" (Âl-i İmrân, 3:134) şeklinde vasıflandırılmaktadır.

Hz. Muhammed, kendi kişisel yaşamında hiç kimseye şiddet uygulamamış, kendisine eziyet ve kötülük edenler için bile asla beddua etme yoluna gitmemiş, onlar için Allah'tan hidayet dilemiştir. Müslümanlar arasında kardeşliğin ne kadar önemli olduğuna vurgu yapmış; Medine'ye hicret ettikten sonra Medine'nin yerli halkı olan Ensar ile Mekke'den bu beldeye hicret eden Muhâcirler arasında kardeşlik ilan etmiş ve sonuçta sadece Müslümanların değil Yahudilerin de yaşadığı Medine toplumunda İslam kardeşliğinin ve farklı dinî gruplarla bir arada yaşamanın en güzel örneklerini sergilemiştir. O, Müslümanı, dilinden ve elinden kimsenin rahatsız olmadığı insan olarak tarif etmektedir (Nevevî, 2001: 151). İslâm

Peygamberinin "Hiç kimse, kendisi için istediğini başkası için de istemedikçe iman etmiş olmaz (Nevevî, 2001: 204) hadisi, Müslümanın nasıl bir ahlâkî, kültürel ve sosyal ilişkiyi tesis etmesi gerektiğini belirtmektedir. Diğer yandan Hz. Peygamber barış konusunda şunları söylemiştir: "insanlara merhamet etmeyene Allah merhamet etmez" (Nevevî, 2001: 185). Müslüman, Müslümanın kardeşidir. Ona zulmetmez, haksızlık yapmaz, onu düşmana teslim etmez…" (Nevevî, 2001: 194).

Kısaca Kur'an ve dayandığı temel referanslardan hareketle İslâm, insanın çeşitli temel değerlerinin kutsiyeti üzerinde ısrarla durur. Bunlar; insanın yaşam, mal, ırz ve dinsel tercihine yönelik kutsallardır. İslâm, bunların korunması, saygı duyulması gereken değerler olduğunu vurgular. Yalnızca Müslümanların değil, bütün insanların bu kutsal değerlerine saygı duyulması gerektiğine vurgu yapar ve bunlara karşı yapılacak olası saldırı ve tecavüzleri haksızlık ya da zulüm olarak görür. Örneğin en dikkat çekici olan farklı dinsel tercihler konusunda bile, bunu, insanın kendi özgür seçimi ve ilâhî yargı karşısında üstlendiği bir sorumluluk olarak değerlendirir (Gündüz, 2010: 21). İslâm, insanlararası, gruplararası, toplumlararası, devletlerarası, dinlerarası, kültürlerarası, medeniyetler arası diyalog yaklaşımıyla tüm insanlığa açıktır ve hoşgörülüdür. İslâm'ın hoşgörü ve diyalog boyutu, onun tarihsel tecrübesinde en iyi şekilde görülüp anlaşılabilir. Fakat ne yazık ki, bugün geldiğimiz noktada, modernitenin doğrudan bir sonucu olan küreselleşmenin en ciddî ve kaygı verici boyutu diyebileceğimiz şiddet ve terörün İslâm'la özdeşleştirilmesi ve söz konusu dinin toplumsal barışın önündeki en büyük engel olarak görülmesi, ayrıca Müslümanların da terörist muamelesi görmesi, gerçekten üzerinde uzun uzadıya durulması gereken bir durumdur (Okumuş, 2015: 434-436).

Sonuç ve Öneriler

Özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren diğer dinsel geleneklerin taraftarlarıyla ilişkilerimizde "yeni bir çağın" başlangıcına tanıklık etmekteyiz. Hemen her alanda yaşanan baş döndürücü gelişmeler, farklı inançların taraftarlarını ister istemez birbirleriyle her an ve her yerde karşılıklı saygı ve anlayışa dayalı ilişkiler kurmaya zorlamaktadır. Dahası bu tür ilişkiler, tüm insanların kendi farklılıklarını koruyarak birlikte yaşayabilecekleri barışçıl bir dünyanın tesisi için mutlak bir gereklilik hâline gelmiştir. Zira farklı dinsel gelenek taraftarlarının birbirleriyle karşılıklı saygı ve anlayış üzerine bina edecekleri diyalojik ilişki, şiddet ve zorlama metotlarına karşın akıllı ve uygar bir şekilde çatışma ve problemleri çözme yoludur (Aydın, 2013: 229-230; Uluç, 2006: 81).

Yukarıdaki ifadeler bağlamında şu hususa işaret etmekte fayda mülâhaza ediyoruz: 20. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte Batı akademilerinde hem mevcut dinsel çeşitliliğe entelektüel ve pratik bir cevap hem de ortaya çıkan bu yeni durumda farklı din mensuplarının "dinlerarası diyalog" adı altında bir araya gelmelerini kolaylaştırmak için dışlayıcı din anlayışına alternatif olarak geliştirilen, her dinsel geleneğin kendi taraftarlarını kurtuluşa

ulaştırma noktasında eşit geçerliliğini öngören dinsel çoğulculuk modelinin, tebliğ başlığımızın neresinde durduğuna ve söz konusu anlayışın temel argümanlarının neler olduğuna ilişkin uzun uzadıya bir tartışmanın içine girme niyetinde değiliz. Sadece şu kadarını ifade etmeliyiz ki; bize göre dinlerin birliği anlamında bir metafizik dinî çoğulculuk anlayışı tarihî ve güncel tecrübe açısından savunulacak gibi görünmemektedir. Belki din mensupları arasında dünyayı birlikte yaşanabilir kılmak için müsamaha, saygı ve hoşgörüye dayalı kültürel dinî çoğulculuk geliştirilebilir (Korkmaz, 2011: 291). Bu arada kültürel dinî çoğulculuk anlayışının üst düzey bilgi birikimini gerektiren bir seviyeyi ifade ettiğini ve ülkemizin hem dinî hem de siyasî geleneği bakımından çoğulculuk anlayışını geliştirme ve yaygınlaştırma tecrübesine sahip olduğunu da söylemeliyiz.

Buraya kadar yaptığımız açıklamalar doğrultusunda şu sonuca varabiliriz: Dünyadaki mevcut dinler, özellikle de ilâhî dinler kategorisinde yer alan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet, teorik plânda dünya barışının temini için gereken malzemeyi vermekte; birlikte yaşama formüllerini çok net bir şekilde ortaya koymaktadırlar. Bilhassa ilâhî dinler, barışın ve huzurun temellerini atacak prensipleri sundukları halde, niçin dünya barışının temininde dinler ve onların temsilcileri gerekli rolü üstlenemiyorlar? Konumuzla alâkalı en can alıcı soru budur. İşte asıl problem, bu sorunun cevabında yatmaktadır. Şunu burada hemen belirtelim ki; insanlar, âidiyet hissettikleri dinleri yeterince bilmemektedirler. Ne kendi dinlerini, ne de diğer dinleri bilmeyen insanlar, dinî duygularla değil; pragmatik ve çıkar hisleriyle hareket etmektedirler. Bu noktada dinî kurumlara ve düşmanlık yerine işbirliği, dayanışma ve barışın temini için dinî liderlere çok önemli görevler düşmektedir. Dolayısıyla günümüzde siyasî, iktisadî ve etnik baskılara rağmen hakikatleri söyleyebilen, barış ve huzurdan yana tavır alan din mensuplarının, dünya barışının temininde payları büyük olacaktır. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın temel kutsal kitaplarına göre, din adına yapılacak bütün zulümler yasaklanmıştır. Bu dinlerin hiçbiri dinî terörizme izin vermez. Hepsinin temel felsefesi, insana ve hayata saygı üzerine dayanmaktadır. Bunun için hepimiz önce kendi dindaşlarımızı, sonra da diğer din mensuplarını bu alanda eğitmek; dinlerin engin toleransını, hoşgörüsünü ve birlikteliğini bütün dünyaya yaymak zorundayız. Belki o zaman bütün insanlığın beklediği sosyal barış gerçekleşir ve insanlık, çokluk içinde birlikte yaşama idealine ve huzuruna ulaşır.

Burada bir çelişkiyi de hatırlatmak gerekir. Batı mantalitesi açısından düşünüldüğünde "Tanrı'nın ölümünün ilân edildiği" seküler bir dünyada cereyan eden birtakım olumsuzluklardan, toplumlararası uyuşmazlıklardan ve bir arada yaşama tecrübesini bir türlü kazanamamaktan dini/dinleri sorumlu tutmak açık bir çelişkidir.

Dünyanın küçüldüğü, inançların ve ırkların iç içe girdiği modern dünyada "yabancı" ya da "öteki" kavramı düşmanlığa yol açacak şeklide kullanılmamalıdır. Her üç dinin de beslendiği önemli bir peygamber olan Hz.

İbrahim'in tanımadığı yabancı insanlara bile gösterdiği sınırsız misafirperverlik ve yaklaşım tarzı günümüz din mensuplarına örnek olmalıdır. Bütün bir insanlık Âdem'in çocukları olduğuna göre aslında "yabancı" dediğimiz kişiye göre de biz yabancıyız. O halde gerçekte yabancı yoktur, hâlen tanışmamış ve bilişmemiş olanlar vardır. Hz. İsa'nın ifade ettiği "İnsan şabat için değil, şabat insan içindir" parolasıyla problemlerin çözümüne katkı sağlanabilir. Yine çözüm, Batı'da tekrarlanan "İncil öldürmez, insan öldürür" özdeyişini dikkate alarak insana yoğunlaşmakta bulunabilir. Hattâ bu sözün tersinden okunarak "İncil yaşatmaz, insan yaşatır" tarzında hayata yansıtılmasıyla, çözüm için ilk adım atılmış olabilir. Böylece sorunun kökeninde kutsal metnin değil, kutsal insanın yattığının farkına varılabilir.

Tebliğimizin sonunda, bir arada yaşamayı nasıl başarabiliriz, sorusuna cevap olarak ve ilâhî dinlerdeki referanslardan da hareketle birkaç öneriyi daha hatırlatmak isteriz.

Her şeyden önce hangi dine mensup olursak olalım hayatın kutsallığını ve tek kökenden geldiğimizi asla unutmamamız gerekir. Dinî, ırkî ve etnik çeşitlilik ve farklılıklar Yaratanın takdiridir, aynı zamanda şiddet ve nefreti körüklemek için değil, daha iyiye ulaşma konusunda farklı din mensuplarının birbirleriyle yarışmaları içindir. Herkes dilediği inancı seçme veya hiçbir inancı seçmeme yani inançsız olarak kalma hakkına sahiptir. Bizim öteki ile ilişkimiz mütekabiliyet ilkesi çerçevesinde olmalı, intikam hissi çerçevesinde olmamalıdır. Öteki ile ilişkilerimizde doğru inancı değil, doğru eylemi ön plâna çıkarmak gerekir. Ötekine karşı önyargılı değil nötr olmak, sağlıklı olan şeydir. Bu arada birlikte yaşarken empatiyi elden bırakmamak, derûnî bir hayatı tercih ederek kendi içimize dönmek ve başkalarıyla gereksiz yere uğraşmamak da insanlığımızın gereğidir. Ayrıca din mensupları olarak şiddete ve sosyal barışı zedeleyen her şeye karşı tavır almak, ayrı ayrı değil hep birlikte çözümün parçası olabilmeye çalışmak da son derece önemlidir. En son olarak da din mensupları belli bir süre kutsal metinleri paranteze alarak, kendilerine yoğunlaşmalıdırlar. Belki söz konusu formülleri dinlemek yerine önce kendilerini dinlemeye çalışmalıdırlar. Şayet bu da gerçekleştirilemezse tanrıların, dinlerin, din adamlarının, mabetlerin, ritüellerin adları yaşayabilir; ancak insanlar özlerini şiddete kurban etmeye, ölme ve öldürme yolunda kutsallarını harcamaya devam ederler.

Biz, farklılıklarımıza rağmen birlikte yaşayabiliriz.

Kaynakça

Adam, B. (2002). Yahudilik ve şiddet. *İslamiyat*, 5(1), 23-34.

Albayrak, K. (2010). *Semavi Dinlerde Barış ve Şiddet İkilemi.* Ankara: Sarkaç.

_____, (2015). Diğer semavi dinlerde şiddet. *Şiddet Karşısında İslam.* Erul, B. (Ed.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Armstrong, K. (1998). *Tanrı'nın Tarihi*, Özel, O., Koyukan, H., Emiroğlu, K. (Çev.). Ankara: Ayraç.

Aydın, M. (2013). Dinsel çoğulculuk modeli ve İslam. *Tek Dünya Çok İnanç.* Aydın, M., Turan, S. (Ed.). Ankara: Kitabevi.

_____, (2016). Dini referanslı şiddeti engellemenin yolu. *Din ve Şiddet,* Ankara: 627-643.

Aydın, M. (2017). Dünya barışı ve dinler. *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar*, 23,9-17.

Eliade, M. (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi II.* Berktay, A. (Çev.). İstanbul: Kabalcı.

Gündüz, Ş. (2010). *Küresel Sorunlar ve Din.* Ankara: Ankara Okulu.

_____, (2016). Din ve şiddet paradoksu. *Milel ve Nihal*, İstanbul: 13(2), 8-31. doi: 10.17131/milel.284837.

Hasanov, E. (2015). *Nûh Kanunları ve Nûhîlik.* İstanbul: İsam

Heft, J.L. (2004). *Beyond Violence.* USA: Fordham University Press.

Hick, J. (2000). "Religion, Violence and Global Conflict: A Christian Proposal." *Global Dialogue,* 271, 1.

Kitab-ı Mukaddes (Yeni Çeviri). (2004). İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi.

Korkmaz, Ş. (2011). Türkiye'de kültürel dinî çoğulculuk anlayışının imkânı. *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları.* Batuk, C.,Atsız, H. (Ed.). Samsun: Canik Belediyesi.

Kur-ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli. (1993). Özek, A. v.dğr. (haz.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Lakhani, M.Ali (2013). "Köktencilik" metafizik bir yaklaşım. *Geleneğe İhanet.* Oldmeadow, H. (Ed.), Uluç, T. (Çev.). İstanbul: İnsan.

Larsson, J.P. (2004). *Understanding Religious Violence,* England: Ashgate Publishing.

Nevevî, İ. (2001). *Riyâzü's-Sâlihîn II.* Kandemir, Y., Çakan, L., Küçük, R. (Çev.). İstanbul: Erkam.

Okumuş, E. (2015). Küresel durum problemi evrensel barış ve İslam. *Şiddet Karşısında İslam*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Pettazzoni, R. (2003). Yüce tanrı inancının fenomenolojik yapısı ve tarihsel gelişimi. *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*. Aydın, M. (Ed.) Konya: Din Bilimleri.

Tolstoy, N. (1998). *Din Nedir?* Çiftkaya, M. (Çev.). İstanbul: Kaknüs.

Uluç, T. (2006). Tevhit-teslis polemiğinin islâm felsefesindeki yansıması: Yahya b. 'Adî ve makâle fi't-tevhîd adlı risalesi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 5(9),81-124.

KÜRESEL HUZURUN İMKÂN VE PRATIKLERI BAĞLAMINDA VAHYÎ DINLER

Yrd. Doç. Dr. Muammer ULUTÜRK

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi

Eskiçağ Tarihi ABD

m.uluturk@gmail.com

DIVINE RELIGIONS IN THE CONTEXT OF GLOBAL PRESENCE POSSIBILITIES AND PRACTICES

We are in the time of going through processes that will put humanity at risk on the global scale and almost eliminate the possibilities of living together of societies belonging to different religions and cultures. The inhabitants of the earth seemed to have forgotten the destruction of the earth, the destruction of human beings in the wars, the destruction of the cities, and the environmental damage that reached the threahtening levels. Contrary to what is expected, the world that develops and changes at a great pace continues to produce big problems on a local scale this time beyond the limits of global chaos in the new century. It can be seen that during the course of history all the similarities between the causes of human problems that are very similar to each other, and the proposals to provide them are similar.

Humanity is primarily aware of the stakeholder values that will remove them as well as they are well acquainted with the elements that will remove the problems on earth as well as they the promise can be found in the suggestions about the possibility of living together regardless of religion and belief, positive tolerance of religion and belief groups against each other, positive results of observance of human rights, positive individual sentiments of individuals around the world. The main problem here is whether there's positive proposals or if there is, the success of them.

The teachings and practices of Christianity and Islam and the other revelation of Judaism, two of which are highly populous in the world, are less than those which do not recognize the right to life in terms of "basic sources". There is no original teaching of the religions in the background of the evil which appears in the shadow of the wars or provocative religious discourses that are made "on behalf of God" on earth. Rather, the religions themselves have their own interpretive and executive forces pushing the boundaries even within themselves. In other words, religions, beliefs, and identities that these two associate are transformed into content that they are not in, and the attitude that has emerged has been

put into motion by the earthly ideologues. Apart from these three revelations, it is observed that those belonging to some religions and beliefs are in a similar course with their positive or negative aspects. As a result, the teachings and practices that will keep humanity away from problems can be seen as the common denominator of the whole world and the opportunity of global peace from the point of view of religions and beliefs.

Their approach to can only be provided by religious maturity. According to Islamic belief, the beliefs and practices of the three revelatory religions coming from the same source are similar to each other. As a matter of fact, the Qur'an and the Bible have common provisions for peace of mankind both in terms of resources and content. Members of the religions of revelation who are aware of the existence of temporary life with the same feelings and who open the same creator's hand, desire the same good fate, unite in Adam, Abraham, Joseph, Moses. When we look at the life stories of the mentioned prophets at their own time we see that they all exhibit a common attitude towards persecution, that they have tried to create a society suitable for God at their time, and that their justice society foresight has manifested in Jesus Nebi and then Muhammad (A.

In this declaration we will try to analyze the examples we choose from the sacred texts of Judaism, Christianity and Islamic religions, the culture of coexistence and the positive expressions in the sacred texts, which are in front of us in the present world religions both in terms of number and quantity.

Key Words: *Divine Religions, Practices, Peace, Multiculturalism*

Giriş

Son zamanlarda sıkça kullanılmaya başlanan "küresel" sözcüğünün kökeni yüzyıllar öncesine gitse de, "küreselleşme"nin bir kavram olarak kullanılması oldukça yenidir. Küreselleşme kavramı farklı disiplinlerin araştırma konusu olmakla birlikte, ne olduğu hususunda da oldukça fazla tanıma rastlamak mümkündür. Küreselleşme, devletlerarası sınırları ortadan kaldıran, sermaye dolaşımının ulusal sınırlarla saptanmadığı, kültürel anlamda kimliklerin giderek eridiği ve farklılıkların azaldığı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır (Pustu, 2016:60). Diğer taraftan küreselleşme, kimilerine göre bir mit ve çok uluslu şirketlerin kullandığı bir propaganda sloganı; kimilerine göre ise ulusal sınırları ortadan kaldıran bir süreç olarak görülmektedir (Altıntaş, 2002:11). Küreselleşmenin etkilemediği hiçbir ekonomik, siyasi, kültürel ve ekolojik alan yoktur ve olumlu olumsuz tüm bu alanları dönüşüme zorlar. Bu yönüyle küreselleşme geri dönülemez bir süreçtir (Şimşek-Ilgaz, 2007:9). Küreselleşme kavramı, beraberinde çokkültürlülük sorunları ile bir arada yaşama kültürüne dair tartışmaları getirmiştir.

Bugün için çoğu ülke kültürel bakımdan önemli çeşitlilikler göstermektedir. Yapılan son çalışmalara göre dünyadaki bağımsız 184 ülke, bünyelerinde 600 yaşayan dil grubu ve 5000 etnik grup ile muazzam bir çeşitlilik içinde bulunmaktadır. Bu rakamlar bize çok az ülkenin vatandaşının aynı etnik-ulusal gruba ait olduklarını ve çok azının aynı dili konuştukların ifade etmektedir (Kymlicka, 1998:25).

İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren belki de Eski Ahit ve Kur'an'da kıssası anlatılan Habil-Kabil olayından beri bir "insanlık problemi" olan birlikte yaşama sorunu, günümüz dünyasında giderek daha karmaşık bir hal almıştır. Dünyanın belli yörelerinde hukuk devleti ve hukukun üstünlüğü anlayışı, demokrasiyi ve insan haklarını güçlendirme çabaları ile farklılıkları olduğu gibi muhafaza ederek ortak bir değer etrafında birlikte barış içinde yaşamayı öngören çoğulcu paradigmalar olumlu sonuçlar verirken, pek çok bölgede yaşanan keyfi yönetimler, diktatörlükler, insan hakları ihlalleri ve asimilasyoncu politikalar sömürüye, baskılara, zulümlere, savaşlara, çatışmalara ve marjinalleştirmelere sebebiyet vermeye devam etmektedir. Tüm bu olumsuzluklar, baş döndürücü şekilde gelişen teknolojik gelişmeler ve hızlı iletişim imkânları sayesinde farklı dinsel geleneklere, inançlara ve kültürlere mensup kişilerin kolayca birbirleriyle ilişki kurabilecekleri "küresel bir köy" halini alan dünyamızda meydana geldiği için ya doğrudan ya da dolaylı olarak hepimizi ilgilendirmektedir. Hem bu olgusal gerçekten, hem de artık varoluşsal bir problem haline gelen "birlikte yaşama" sorununun üstesinden gelip tüm kesimlerin kendi ayırt edici farklılıklarını muhafaza ederek birlikte barış içinde yaşamasını sağlamak için artık ciddi olarak bir şeyler yapmak ve yeni modeller üretmek zorunda olduğumuz bir gerçektir (Aydın, 2009:10). Farklı inançların ve kimliklerin birlikte yaşaması kimlikleri ve inançları birleştirerek yeni bir birlik ve inanç oluşturmak değildir. Zira bu durumda kimlikler ve inançlar arasındaki farklılıkların ortadan kaldırılması gerekecektir ki, bu da az önce sosyal varlık olarak tanımlanmış olan insanın ve onun oluşturduğu toplumların fıtratına terstir ve imkânsızdır. Diğer yandan yine birlikte yaşama idealinin inançsal ve kültürel farklılıklardan birinin diğerinin güdümüne verilmesiyle gerçekleşeceğini de söyleyemeyiz. Zira birlikte yaşama bir kimlik ve inancın diğer bir kimlik ve inanç içinde eritilmesi anlamına gelmez. Birlikte yaşama idealinin gerçekleştirilmesine ilişkin belki en makul yol farklılıklardan her birinin kendisini ifade edebileceği ve hiçbir farklılığa indirgenmeyeceği "temel birlik ilkeleri"ni belirlemek ve oluşturmaktır (Gafarov, 2016:97). Bu cümleden olarak, Hint kutsal metinleri Vedalar'ın, Zerdüşt'ün Gatalar'ının, Buda'nın Tipitaka'sının, Konfüçyüs'e atfedilen metinlerin veya Lao-Chi'nin Tao Te Ching'in de ideal bir dünya için önerilerini göz önünde tutmak icap etmektedir.

Din, insan davranışlarına dair en kapsayıcı, en temel elementtir ve insan deneyimlerinin sadece bir ya da diğer yönünü anlamlandırmaktan ziyade tüm yönlerini anlamlandırma çabasındadır. Swidler'in din ile alakalı yapmış olduğu ve dört "C" olarak formülleştirdiği özelliklerinden bahsetmemiz

faydalı olacaktır. Buna göre din"genel olarak dört "C"den oluşmaktadır: öğreti (creed), hüküm (code), kült (cult) ve toplum yapısı (community structure)." Bunlarla birlikte, diğer din tanımları da dikkate alındığında, dinin özünde; "Doğaüstü ve güçlü bir varlığı kabul etme ve ona inanma, İnanılan varlığın bireyin aklının ve bilgisinin üstünde olması İnsanın bu varlığa çeşitli yönlerden muhtaç olması ve bu ihtiyaç neticesinde imana göre şekillenen hayat tarzının" var olduğunu söyleyebiliriz (Çetinkaya, 2012:149).

Vahyi Dinlerin Kutsal Metinlerinde Toplumsal Huzurun Tesisine Dair Bazı Hükümler

Ahlaki Bakımdan

Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim aynı kaynaktan gelen kutsal kitaplardır. Ortak emirler ve yasaklar ihtiva etmektedirler. Muhammed (as)ın –aksine bir hüküm gelmediği müddetçe kendinden önceki peygamberlerin dini hükümlerini aynen tatbik etmiş olması bunun açık bir ifadesidir: "Allah size hükümlerini açıklamak, sizden öncekilerin yollarını göstermek ve tövbelerinizi kabul etmek istiyor. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir" (Nisa, 4:26).

Her üç dinin iman ve ahlak bakımdan temel öğretisinin iyilik yapmak ve kötü davranışlardan uzak durmak noktasında birleştiği görülecektir. Allah doğrudan veya peygamberlerinin model davranışları üzerinden neyin doğru neyin yanlışa sürükleyeceğini örnekler vererek açıklamaktadır. Böylece vahyi dinlerin müntesipleri, Allah'ın yasalarına uymaları halinde, önce kendi yaşadıkları toplumun sonra bütün yeryüzünün kötülükten arınacağını öğrenmektedirler.

1-İyilik:

İyilikte bulunmak vahyi dinlerde övülen davranışlar içinde sayılmıştır. İyilik etmek ve kötülükten uzak olmaya dair gerek Eski Ahit'te gerekse Yeni Ahit'te onlarca tavsiye bulunmaktadır. "İnsanın kötülükten kaçarak iyilik yapması onun sonsuz yaşama kavuşmasının sebeplerinden biri olacaktır" (Mezmurlar, 37:27). "Tanrı, bireyin yahut toplumun üzerine iyiliğin inşa edilmesini, bildirdiği buyruklara ve kurallarına uyulması şartına bağlamıştır" (Tesniye, 10:13). "Kötülükten sakınmak, iyilik yapmak, esenliği amaçlayıp peşi sıra gitmek" (Mezmurlar, 34:14), "insanlara zulmedenler için iyilik dilemek ve lanet etmemek" (Romalılar, 12:14) tavsiye edilmiş, "iyilik yapmaktan usanmamak (2 Sel. 3:13) ve bu konuda gevşememek" (Galatyalılar, 6:9), barış içinde yaşamanın önemli bir basamağı sayılmıştır. Çünkü "İyi insan içindeki iyilik hazinesinden iyilik, kötü insan içindeki kötülük hazinesinden kötülük çıkaracaktır" (Matta, 12:35). Ana babaya iyilik etmek uzun ömürlü olmayı sağlayacaktır. Bunun için "annene babana saygı göster. Öyle ki, ömrün uzun olsun" (Tesniye, 5:16) denilir. Kulların üzerinde iyiliğin eksilmemesi için yapılması gereken, "tanrının gözünde iyi ve doğru olanı uygulamak"tır (Tesniye, 6:18). Kötülükten kaçarak iyilik yapmak, sonsuz yaşama kavuşmak" (Mezmurlar, 37:27) demektir. Kötülük

tasarlayan yolunu şaşıracak, iyilik tasarlayansa sevgi ve sadakat kazanacak ve "iyiliğin karşılığını kötülükle ödeyenin evinden kötülük eksik olmayacaktır" (Süleyman'ın Meselleri, 14:22; 17:13). Öyle ki bu durum, Yeni Ahit'te, Hz. İsa'nın dilinden, "Düşmanlarınızı sevin, sizden nefret edenlere iyilik yapın, size lanet edenler için iyilik dileyin, size hakaret edenler için dua edin. Bir yanağınıza vurana öbür yanağınızı da çevirin" (Luka, 6:27-29) tavsiyesi ile ifade edilir.

Kur'an-ı Kerim, "Hani İsrailoğullarından, "Allah'tan başkasına kulluk etmeyin, anneye-babaya, yakınlara, yetimlere ve yoksullara iyilikle davranın, insanlara güzel söz söyleyin, namazı dosdoğru kılın ve zekatı verin" diye misak almıştık. Sonra siz, pek azınız hariç, döndünüz ve (hala) yüz çeviriyorsunuz" (Bakara, 83) ayeti, Eski Ahit'te İsrailoğullarının sorumlu tutulduğu emirleri hatırlatmakta ve Müslümanlara aynı görevleri yüklemektedir. Allah yolunda infak etmek, insanın kendi kendisini tehlikeye atacak şeylerden uzak durması ve iyilik etmek, Allah'ın iyilik edenleri sevmesi olarak zikredilmiştir (Bakara, 195). İyilik yaparak kendini Allah'a teslim eden ve hanif (tevhidi) olan İbrahim'in dinine uyandan daha güzel din'li kimdir? Allah, İbrahim'i dost edinmiştir (Nisa Suresi, 125) ayetine göre İbrahim, Kur'an'ın kitap ehli olarak saydığı Yahudi ve Hıristiyanlarla birlikte Müslümanların da atasıdır. Kur'an Eski Ahit'te zikredilen peygamberleri över ve İbrahim'e "İshak'ı ve Yakub'u armağan ettik, hepsini hidayete eriştirdik" diyerek üç vahyi dinin peygamberlerinden "Nuh'u ve onun soyundan Davud'u, Süleyman'ı, Eyyub'u, Yusuf'u, Musa'yı ve Harun'u hidayete ulaştırdık. Biz, iyilik yapanları işte böyle ödüllendiririz" (En'am, 84) buyurur. Matta 12:35'te ifade edilen "İyi insan içindeki iyilik hazinesinden iyilik, kötü insan içindeki kötülük hazinesinden kötülük çıkaracaktır" cümlesi ile Kur'an'ın "Eğer iyilik ederseniz kendinize iyilik etmiş olursunuz ve eğer kötülük ederseniz o da (kendi) aleyhinizedir" ayeti arasındaki benzerlik son derece dikkat çekicidir. Her ikisinde de iyi veya kötü olmanın sonuçları insanın özgür iradesine bağlanır görünmektedir. "Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır" (Bakara, 177).

2-Sevgi:

Kitab-ı Mukaddes, toplumsal barışın sağlanmasında sevgiyi olmazsa olmaz tutumlardan biri olarak nitelemektedir: "Sevgi sabırlıdır, sevgi şefkatlidir. Sevgi kıskanmaz, övünmez, böbürlenmez" (1 Kor. 13:4). "Nefret çekişmeyi azdırmakta, fakat sevgi her suçu bağışlamaktadır" (Süleyman'ın Özdeyişleri, 10:12). "Sevgi Tanrı'nın buyruklarına uygun yaşamak demektir. Başlangıçtan beri denildiği gibi, O'nun buyruğu sevgi yolunda yürümekten geçmektedir" (Yuhanna, 1:6). Bu bakımdan "her insan Tanrıya saygı ve sevgi

duyarak onun buyruklarının hikmetlerini derin derin düşünmelidir" (Mezmurlar, 119:48). "Sevgi ve bağlılık suçları bağışlatan" bir eylemdir. Çünkü "Rab korkusu insanı kötülükten uzaklaştırmaktadır" (Süleyman'ın Özdeyişleri, 16:6). İnsanlar birbirlerini sevgi ve iyi işler için nasıl gayrete getirebileceklerini düşünmelidirler" (İbraniler, 10:24). Zira hayatta "kalıcı olan üç şey vardır: İman, umut, sevgi. Bunların en üstünü de sevgidir" (1 Kor. 13:3). Öyle ki "sevgi kaba davranmaz, kendi çıkarını aramaz, kolay kolay öfkelenmez, kötülüğün hesabını tutmaz" (1 Kor. 13:5). İyi bir kul "ömrü boyunca yalnız iyilik ve sevgiyi izleyecek ve Rabbin evinde oturacaktır" (Mezmurlar, 13:6).

Kur'an-ı Kerim'de insan sevgisinin dört ana konuya yoğunlaştığı görülmektedir. Allah'a, kendine, insanlara ve dünyalık diğer varlıklara. "Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitaba ve bütün peygamberlere iman edip, yakınlığı olanlara, öksüzlere, yoksullara, yolda kalmışa, dilenenlere ve esirleri kurtarmaya seve seve mal verenler, doğru olanlar ve korunanlar" (Bakara, 177) olarak nitelendirilirler.

Kur'anda "iman edip de iyi davranışlarda bulunanlar için çok merhametli olan Allah, (gönüllerde) bir sevgi yaratacaktır" (Meryem, 96) denir. "İşte siz öyle kimselersiniz ki, onlar sizi sevmedikleri halde siz onları seversiniz. Siz, bütün kitaplara inanırsınız" (Al-i İmran, 119) ayetiyle Müslümanların ehl-i kitaptan olanları göz ardı etmemeleri tavsiye edilir.

3-Merhamet:

Sadece vahyi dinler değil bu gurubun dışında kalan din ve öğretiler de merhamete vurgu yaparlar. Övülmüş bu davranışın ortak paydası "insanlara merhamet edenin Rabbinden de merhamet bulacağı" vakıasıdır. Tanrı "kuşaklar boyunca kendisinden korkanlara merhamet eder" (Luka, 1:50). O, merhamet sahiplerini "ne mutlu merhametli olanlara! Çünkü onlar merhamet bulacaklar" (Matta, 5:7) diyerek över. Bunun için Allah'tan sakınanlar "Tanrı'nın lütuf tahtına cesaretle yaklaşalım; öyle ki, yardım gereksindiğimizde merhamet görelim ve lütuf bulalım" (İbraniler, 4:16) derler ve "kötü kişi yolunu, fesatçı düşüncelerini bıraksın; Rabbe dönsün, merhamet bulur, Tanrımıza dönsün, bol bol bağışlanır" (Yeşeya, 55:7) ilticasıyla dua ederler.

Kur'an-ı Kerim'de "Çünkü gerçekten benim kullarımdan bir grup: "Rabbimiz, iman ettik, sen artık bizi bağışla ve bize merhamet et, sen merhamet edenlerin en hayırlısısın, derlerdi de," (Mü'minun, 75) buyrulur. Meryem oğlu İsa'yı da arkalarından gönderdik; ona İncil'i verdik ve onu izleyenlerin kalplerinde bir şefkat ve merhamet kıldık. (Bir bid'at olarak) Türettikleri ruhbanlığı ise, Biz onlara yazmadık (emretmedik)" (Hadid, 27) denilir. Böylece insanlara karşı merhametli olmak, Allah'ın sıfatlarından birinin bereketli bir tecellisi olmaktadır.

4-Adalet:

Kitab-ı Mukaddes, doğru işler yaparak adaletten ayrılmayanları "doğrunun ağzından bilgelik akar, dilinden adalet damlar" (Mezmurlar,

37:30) şeklinde tanımlar. İnsan "davranışının temeli adalet ve sadakat olacak" (Yeşaya, 11:5) ve Eyüp'ün duasına yansıyan ifadeyle "doğruluğu giysi gibi giyindim, adalet kaftanım ve sarığımdı sanki" (Eyüp, 29:14) diyebilecek bir erdemle adaletten ayrılmayacaktır. Tıpkı Eyüp gibi "bütün İsrail'de krallık yapan Davut halkına doğruluk ve adalet sağlamıştır" (2 Samuel, 8:15; 1 Tar. 18:4). Adalet herkese eşit mesafede olmayı gerektirmektedir. Yargılarken haksızlık yapılmayacak, yoksula ayrıcalık gösterilmeyecek, güçlü olan kayırılmayacaktır. Kişi komşuna adaletle yaklaşacaktır" (Levililer, 19:15). Bu konuda güzel örnek bizzat Davud'tur. "İsrail'de krallık yapan Davut halkına doğruluk ve adalet sağlamıştır (Samuel, 8:15; 1. Tarihler 18:14). Mezmur'un adalete vurgu yapan metinleri adil olanları övdüğü görülür: "Ne mutlu eli açık olan, ödünç veren, İşlerini adaletle yürüten insana!" (Mezmurlar, 112:5; 106:3). Ahlaki anlamda tanrı, "doğruluğun ve adaletin yerine getirilmesini kendisine kurban sunulmasından daha çok istemekte"dir (Süleyman'ın Meselleri, 21:3). "Yoksulları adaletle yöneten kralın Tahtı hep güvenlikte olacaktır" (Süleyman'ın Meselleri, 29:14). "İyilik etmeyi öğrenmek, adaleti gözetmek, zorbayı yola getirmek, öksüzün hakkını vermek, dul kadını savunmak" adaleti tesis etmenin önemli şartlarını oluşturur (Yeşeya:1:17). "Yoksullardan adaleti esirgemek, halkın düşkünlerinin hakkını elinden almak, dulları avlamak, öksüzlerin malını yağmalamak için haksız kararlar alanlar ve adil olmayan yasalar çıkaranlar" şiddetle uyarılır ve "onların vay haline!" denilir (Yeşeya, 10:1-2).

Kur'an-ı Kerim Allah'ın merhamet (rahim) sıfatını onlarca ayetle açıklar. Müslümanların her hayrın başı olarak gördüğü besmelede onun rahim sıfatı bulunur. Allah emanetlerin ehline verilmesini ve insanlar arasında hükmettikleri zaman adaletle hükmetmelerini emreder (Nisa, 4:58). Allah mü'minlere şöyle seslenir: "Ey iman edenler! Adaleti ayakta tutan ve kendiniz, ana-babanız ve yakın akrabanız aleyhine de olsa, yalnız Allah için şahitlik eden kimseler olunuz. Zira zengin de olsa, fakir de olsa, Allah ikisine de (sizden) daha yakındır. Nefsinizin arzusuna uyarak adaletten uzaklaşmayın" (Nisa, 4:135). Allah kullarına "ölçü ve tartıyı tam adaletle yapın" (En'am, 6:152) diye emreder ve "halkın malına densizlik etmeyin ve yeryüzünde fesatçılık yaparak fenalık etmeyin (Hud, 11:85) diyerek insanları yeryüzünü yaşanmaz hale getirecek davranışlardan uzaklaşmaları konusunda uyarır.

Vahyi Dinlerin Kutsal Metinlerinde Toplumsal Huzuru Bozan ve Yasaklanan Bazı Fiiller:

1-Rüşvet:

Toplumsal bir hastalık olan ve hangi toplumda yaşarlarsa yaşasınlar bir zulüm aracı olarak değerlendirilen rüşveti vahyi dinler toplumsal bir hastalık olarak nitelendirir ve yasaklarlar. Bu kötü eyleme ve doğurduğu problemlere şu örneklerle işaret edilmektedir:

Eski Ahit, toplumsal huzuru bozan eylemlerden biri olan rüşvet konusunda Yahudi ve Hıristiyanları; "Rüşvet almayacaksınız. Çünkü rüşvet göreni kör eder, haklıyı haksız çıkarır" (Mısır'dan Çıkış, 23:8) diyerek uyarır. Zira "haksız kazanç bilgeyi delirtir, rüşvet de karakteri bozar" (Vaiz, 7:7). "Kötü kişi adaleti saptırmak için gizlice rüşvet alır" (Süleyman'ın Özdeyişleri, 17:23). "Adaletle yöneten kral ülkesini ayakta tutar, rüşvet alansa çökertir" (Süleyman'ın Özdeyişleri, 29:4). "Yargılarken haksızlık yapmayacak, kimseyi kayırmayacaksınız. Rüşvet almayacaksınız. Çünkü rüşvet bilge kişinin gözlerini kör eder, haklıyı haksız çıkarır" (Tesniye, 16:19). İstikameti düzgün olanlar, "haksız kazanca yönelip rüşvet alıp, yargıda yan tutanlar" (1 Samuel, 8:3) değil, "parasını faize vermez, Suçsuza karşı rüşvet almaz" kimselerdir. "Böyle yaşayan asla sarsılmayacaktır" (Mezmurlar, 15:5). "Onun için Rab'den korkun, dikkatle yargılayın. Çünkü Tanrımız Rab kimsenin haksızlık yapmasına, kimseyi kayırmasına, rüşvet almasına göz yummaz" (2 Tarihler, 19:7) denilir. "Şarap içmekte sınır tanımayanlar, içkileri karıştırıp içmekten çekinmeyenler, rüşvet uğruna kötüyü haklı çıkaranlar, haklıların hakkını elinden alanların" hali kötü olacaktır (Yeşaya, 5:22). "Yöneticiler öksüzün hakkını vermeli ve dul kadının davasını görmelidirler" (Yeşaya, 1:23). "Rüşvetçi kralın ülkesi çökmeye mahkumdur" (Süleyman'ın Meselleri, 29:4).

İslam dini, gasp edilmiş malı ve zulüm, hırsızlık ile alınan, rüşvet, faiz, kumar ücretleri ve diğer hıyanet yollarından biri ile ele geçen kazancın yenilmesini ve başkalarına yedirilmesini yasak etmiştir. Bunun için Allah "birbirinizin mallarını, aranızda kumar, sahtekârlık, hırsızlık, gasp, rüşvet gibi bâtıl sebeplerle yemeyin! (Bakara, 2:188) buyurmaktadır. Haksızı haklı, yanlışı doğru, kötüyü iyi, liyakatsizi liyakatli göstermek için bir kimseden para, mal almak rüşvettir. Muhammed (as), "rüşvet alana, verene ve bunlar arasında rüşvete vasıta olana da Allah lanet etsin uyarısında bulunur.

2-Faiz:

Eski Ahit'te faizle yapılan ticaret yahut alışverişin şiddetle men edildiği görülmektedir. Tevrat kendisine tâbi olanlara "halkıma, aranızda yaşayan bir yoksula ödünç para verirseniz, ona tefeci gibi davranmayacaksınız. Üzerine faiz eklemeyeceksiniz" (Mısır'dan Çıkış, 22:25) uyarısını yapmakta ve Tanrı Sina dağında Musa'ya "Tanrından kork ki, kardeşin yanında yaşamını sürdürebilsin" (Levililer, 25:36) ve "ona faizle para vermeyeceksin. Ödünç verdiğin yiyecekten kâr almayacaksın" (Levililer, 25:37) demektedir. Bir başka ikazı Nehemya yapmaktadır: "kardeşlerim, adamlarım ve ben ödünç olarak halka para ve buğday veriyoruz. Lütfen faiz almaktan vazgeçelim!" (Nehemya, 5:10). Nehemya gibi benzer bir uyarı Hezekiel'den gelmektedir: "Senin içinde kan dökmek için rüşvet aldılar. Faiz aldın, tefecilik yaptın, zorbalıkla komşularından haksız kazanç sağladın. Beni unuttun. Egemen Rab böyle diyor" (Hezekiel, 22:12). Davud'un Mezmur'unda faiz ve rüşvetle iş yapmayanlar doğru kimseler olarak nitelendirilirler: "Parasını faize vermez, Suçsuza karşı rüşvet almaz. Böyle yaşayan asla sarsılmayacak (Mezmurlar, 15:5). Hezekiel kitabında da bu

kötü fiilin ağır bir cezasından söz edilir: "Faizle para vermez, Aşırı kâr gütmez. Elini kötülükten çeker, İki kişi arasında doğrulukla yargılar (Hezekiel, 18:8) ve "Faizle para verir, aşırı kâr güder. Böyle biri yaşayacak mı? Hayır, yaşamayacak! Bütün bu iğrençlikleri yapmıştır, öldürülecektir. Onun kanından kendisi sorumlu olacaktır" (Hezekiel, 18:13).

Kur'an-ı Kerim'de "Allah alış-verişi helal, faizi ise haram kılmıştır." "Faiz yiyenler kabirlerinden ancak kendilerini şeytan çarpmış kişi gibi kalkarlar." "Ey iman edenler, Allah'tan korkunuz ve eğer gerçek müminler iseniz faizden (henüz alınmamış olup da) kalanı bırakınız. Eğer böyle yapmayacak olursanız Allah ve Peygamber ile savaş halinde olduğunuzu biliniz. Şayet tövbe ederseniz anaparalarınız yine sizindir. Böylelikle ne zulmetmiş ve ne de zulme uğratılmış olursunuz" (Bakara, 2:275) denilir. Üstelik "insanların malları içinde artsın diye verdiğiniz faiz, Allah yanında artmaz. Allah'ın rızasını dileyerek verdiğiniz zekata gelince, işte onlar, malları kat kat artmış olanlardır" (Rum, 30:39) buyurulur.

3-Hırsızlık:

Toplumsal problemlerden hırsızlık, başkasına ait malın gasp ve talan edilmesi vahyi dinlerde şiddetle yasaklanmıştır. Yeni Ahit'te kıyamet sahnesi anlatılırken felaketten kurtulanlar gördükleri dehşete rağmen "adam öldürmekten, büyü, fuhuş, hırsızlık yapmaktan da tövbe etmediler." (Vahiy, 9:21) denilerek yerilir. "Kötü düşüncelerin, cinayet, zina, fuhuş, hırsızlık, yalan yere tanıklık ve iftira hep yürekten kaynaklandığı" (Matta, 15:19) belirtilir. "Hırsız çaldığının karşılığını kesinlikle ödemelidir. Hiçbir şeyi yoksa hırsızlık yaptığı için köle olarak satılacaktır" (Mısır'dan Çıkış, 22:3). Her insan emeğiyle elde ettiğini harcamalı ve paylaşmayı bilmelidir. "Hırsızlık eden artık hırsızlık etmesin. Tersine, kendi elleriyle iyi olanı yaparak emek versin; böylece ihtiyacı olanla paylaşacak bir şeyi olsun" (Efesliler, 4:28) ifadesiyle bu kötü işe yaklaşılmaması uyarısında bulunulur. İnsanlar "hırsızlık yapmadan, tümüyle güvenilir olduklarını göstersinler. Böylece Kurtarıcımız Tanrı'yla ilgili öğretiyi her yönden çekici kılsınlar" (Titus, 2:10) denilir.

Kur'an-ı Kerim'in yasakladığı birçok davranışın içinde hırsızlık yapmak Allah'ın kullarına öğütlediği yasaklar listesinde yer alır. "Ey Peygamber! İnanmış kadınlar sana gelip Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamaları, hırsızlık etmemeleri, zina etmemeleri, çocuklarını öldürmemeleri, elleri ile ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemeleri, iyi bir işte sana karşı gelmemeleri hususunda sana bey'at ederlerse onların bey'atlarını al ve onlar için Allah'tan mağfiret dile. Şüphesiz Allah, çok bağışlayan, çok merhamet edendir" (Mümtahine, 60:12) buyrulur. Hatta "hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık Allah'tan bir ceza olarak ellerini kesin. Allah daima üstündür, hikmet sahibidir" (Maide, 5:38) ayetiyle şiddetli bir cezanın uyarısı yapılır.

4-Haksızlık:

Eski Ahit'te, Firavunlar dönemi Mısır coğrafyasında yerli halkla birlikte yaşayıp daha sonraki süreçte zulme uğrayan Yahudilere Tanrı adeta empatiyle yaklaşmalarını emreder. Bunun için tanrı Yahudilere "yabancıya haksızlık ve baskı yapmayacaksınız. Çünkü siz de Mısır'da yabancıydınız" (Mısır'dan Çıkış, 22:21) diye emreder. "Komşuna haksızlık etmeyecek, onu soymayacaksın. İşçinin alacağını sabaha bırakmayacaksın" (Levililer, 19:13) uyarısı toplumsal barışın ve hakkaniyetin ölçüsünü ortaya koyar. Buna göre, ideal anlamda bir Yahudi dini, ırkı ve rengi ne olursa olsun komşusunu, arkadaşını veyahut yabancıları kendisi gibi sevmelidir. Ötekine karşı böyle olumlu bir tavrın temelinde yatan dinamik, onların da insan olmasından ve Tanah'ın Tekvin bölümünde ifade edildiği üzere insanın Tanrı'nın suretinde yaratılmasından dolayıdır (Çetinkaya, 2012:152). Hayatın her alanında her türlü haksızlık zemmedilmiştir. "Yargılarken, uzunluk ve sıvı ölçerken, ağırlık tartarken haksızlık yapmayın" (Levililer, 19:35) ifadeleri Kur'an-ı Kerim'in "mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin" (Nisa, 4:29) ve Muhammed (as.)'ın "işçinin ücretini alın teri kurumadan önce ödeyiniz" (İbn Mace) tavsiyesiyle adeta örtüşmektedir. Peygamber İşaya, İsrail'i Tanrıya yakarır halde sunar: İsrail 'Neden oruç tuttuğumuzda bizi görmedin?' diye sorar ve Tanrı şöyle cevaplar: 'Çünkü siz oruç gününde kendi işinizle meşguldünüz ve tüm işçilerinize zulmediyordunuz. Benim istediğim oruç bu mu?' Kendisi oruç tutma ibadetini yerine rahatça getirirken işçilerine eziyet eden bir kişinin orucunun istenen bir ibadet olmaması, Yahudilerin diğer insanlara da insan olduklarından dolayı saygılı olmaları noktasında ne kadar da hassas davranmaları gerektiğini göstermektedir. Talmud'da bahsedilen böyle önemli bir öğreti, günümüz Yahudi-Yahudi olmayan (goyim) ilişkilerinde bir ölçü olarak kabul edilebilir. Çünkü Yahudi olmayanların da sonuç itibariyle Tanrı tarafından yaratılması ve imtihana tabi tutulması, saygıdeğer olmaları için yeterli bir sebep olmalıdır (Çetinkaya, 2012:154). Tanrıdan korkanlar "birbirlerine haksızlık yapmayacak ve Tanrıdan korkacaklardır. Çünkü Rab O'dur" (Levililer, 25:17). Tanrı adına yalan söylemek yahut yalana tanrıyı şahit göstermek "Tanrı adına haksızlık" (Eyüp, 13:7) olarak nitelendirilir. Ayrıca "haksızlık eden ettiği haksızlığın karşılığını alacak, hiçbir ayrım yapılmayacaktır" (Koloseliler, 3:25). Kitab-ı Mukaddes'e göre iyi bir mü'min "yargılarken haksızlık yapmayacak, yoksula ayrıcalık göstermeyecek, güçlüyü kayırmayacak, komşusunu adaletle yargılayacak" (Levililer, 19:15), "yabancıya ya da öksüze haksızlık etmeyecek, dul kadının giysisini rehin almayacaktır" (Tesniye, 24:17). Bunun aksini yapanlara yani "yabancıya, öksüze, dul kadına haksızlık edene lanet olsun!' denilince "bütün halk, 'Amin!' diyecek"tir (Tesniye, 27:19).

Kur'an-ı Kerim'de "iyilik cinsinden ne infak ederseniz o size aynen ödenir. Size hiçbir şekilde haksızlık yapılmaz" (Bakara, 2:272) buyrulur. Zira "Allah âlemlere hiçbir haksızlık etmek istemez" (Âl-i İmran, 3:108). Allah'a iman edenlerin "birbirlerinin mallarını haksızlıkla yemeleri" yasaklanırken, kulların "kendi rızalarıyla yaptıkları ticaretle yemeleri helal" sayılmıştır

(Nisa, 4:29). Allah'ın merhameti de ancak " yaptığı haksızlıktan sonra tevbe eden, halini düzelten"leredir. Şüphesiz Allah, onların tevbesini bağışlayan ve merhamet eden sıfatıyla kabul edecektir (Maide, 5:39).

5-Zina:

Gayri meşru ilişkiler, vahyi dinlerde olduğu kadar yeryüzündeki bütün toplumların örfünde yasaklanmıştır. Musa'nın 10 Emir"inde ve Yeni Ahit'te yasak olduğu belirtilen bu fiil için çok sayıda ayet yer almaktadır: "Zina etmeyeceksin" (Mısır'dan Çıkış, 20:14; Tesniye, 5:18; Matta, 5:27). Buna ilaveten ilgili bahiste "Zina, yeni ve eski şarap insanın aklını başından alan" (Hoşea, 4:11) işlerdendir denilir. "Biri başka birinin karısıyla, yani komşusunun karısıyla zina ederse, hem kendisi, hem de zina ettiği kadın kesinlikle öldürülecektir" (Levililer, 20:10). "Nitekim "Zina etmeyeceksin" diyen, aynı zamanda "Adam öldürmeyeceksin" demiştir (Yakup, 2:11).

Kur'an-ı Kerim "Zinaya da yaklaşmayın, çünkü o pek çirkindir ve kötü bir yoldur" (İsra, 17:32) ayetiyle zinanın yolunu açan her türlü işi yasaklamaktadır. "Namuslu, kötülüklerden habersiz mümin kadınlara zina isnadında bulunanlar, dünya ve ahirette lanetlenmişlerdir. Onlar için çok büyük bir azap vardır (Nur, 24:23). Mü'min olanlar "Allah ile beraber başka bir tanrıya yalvarmazlar, Allah'ın haram kıldığı cana haksız yere kıymazlar ve zina etmezler. Bunları yapan günahı(nın cezasını) bulur"lar (Furkan, 25:68).

Vahyî Dinlerde İnanç Bakımından Ortak Bazı Hükümler

Yahudilik en eski tevhidi dindir ve insanlık tarihinde çok derin etkileri vardır. Yahudilik kendi dönemindeki dini inançlarla karşılaştırıldığında en ileri dindi. Bunun sebebi, Yahudiliğin eski milletlerin çok tanrılı inançlarını reddederek tek ilahın varlığını savunmasıdır. O dönemde yaşamış öteki toplumlar evrende çok tanrılı bir sistemin egemen olduğunu düşünüyor, her tanrının da bağımsız alanları bulunduğuna, orada tek başlarına hükmettiklerine inanıyorlardı. Yahudilik insanların yasalara karşı saygılı olmak gereğini de öğretmiştir. Yahudi inancı, sosyal gelişmenin ancak ilahi yasalara uymakla mümkün olabileceğini, bu kanunlara sırt çevirmenin ise gerilemekten başka bir sonuç doğurmayacağı düşüncesini insanlar arasında pekiştirdi. Ben-i İsrail peygamberleri toplum hayatında egemen olan medeni veya siyasi sitemlerin insanların fiillerinin sonucu olduğunu vurgulamışlar, sosyal yaşantının geleceğinin onların yapacaklarına bağlı olduğunu hatırlatmışlardır. Bu peygamberler arasında ilk defa Danyal, ahiret inancı üzerinde şiddetle durmuş, Yahudilere ceza ve mükafat gibi konuların bu dünya hayatıyla sınırlı olmadığını anlatmaya çalışmıştır. Fakat ne yazık ki bu tebliğ, Yahudilerin reel yaşantıları üzerinde pek derin bir iz bırakmadı. Ben-i İsrail peygamberlerinin insanlığa en büyük hizmeti, insanları sosyal hayatın kanunlarına alıştırmak, onların bu yasalara uymalarını sağlamak olmuştur.

Yüce tanrı fikrine tarih boyunca farklı dinî geleneklerde rastlanmakla birlikte tam anlamıyla tevhid inancı en erken Yahudi geleneğinde resmî ve kalıcı bir tapınma biçimi olarak uygulanmıştır. Kitâb-ı Mukaddes'te ve

Kur'an'da işaret edildiği üzere İsrâiloğulları'nın tek tanrı inancına zaman zaman çevre milletlerin çok tanrılı dinlerinin olumsuz etkisi görülse de nihaî mânada İsrâiloğulları dini tek tanrıcılığı yüceltmiş bir din hüviyetine sahip olmuştur. Yahudiliğin tevhidci tasavvuruna göre evrende sadece tek tanrı vardır ve O âlemin ötesinde bir varlıktır. Ahd-i Atîk'teki özel ismi Yahve'dir. O evreni yaratan ve evrendeki bütün olaylara hükmeden, her şeyi bilen, âdil, merhametli ve mutlak güç sahibidir. Tanrı'nın sûretinin yapılması veya O'na sûret isnadı putlara tapma tehlikesine yol açacağından yasaklanmıştır. İbadet yalnız O'na yapılır. Tanrı istek ve emirlerini peygamberleri vasıtasıyla çeşitli vahiy yollarıyla insanlara iletmiş, ayrıca İsrâiloğulları ile özel ahid ilişkisine girmiştir. İnsana bahşettiği hür iradenin hesabını da dünya hayatının sonunda gerçekleştireceği haşir ve kuracağı ebedî mahkemede soracaktır. Yahudilik'te Tanrı dışında melek veya şeytan tarzındaki metafizik varlıkların medeniyeti kabul edilse de bunlar Tanrı'nın yarattığı, O'nun emrindeki güçler olarak görülür (Sarıkçıoğlu, 2012:41/24).

Yahudilik içinde doğan Hıristiyanlığın ya da İsa Mesîh hareketinin tanrı tasavvuru da şüphesiz tevhidciydi. Ancak İsa Mesîh sonrası teolojik gelişmelerde yahudi kökenli ilk hıristiyanlar ile (Ebionitler) sonraki Aryusçular'da tevhidci anlayış korunurken Pavlus'un liderliğini yaptığı pagan kökenli Hıristiyanlarda İsa'nın ve kutsal ruhun Tanrı ile aynı cevherden oldukları ve ilâhlığın unsurlarını oluşturdukları şeklindeki teslîsçi tanrı inancı monistik bir gelişmeyi ortaya koymuştur. Tanrı, İsa Mesîh'te şahıslaştırılmış, Tanrı'nın tarihe etkisi, nebevî vahyi, ahlâkî temelleri içerik değiştirmiş; İsa yaratıcı, hidayet ve lutuf dağıtıcı ilâh haline getirilmiştir. Bu görüşler, Hıristiyanlığın ilk ekümenik konsili olan İznik Konsili ve onu takip eden diğer üç konsil kararlarıyla IV-V. yüzyıllarda resmiyet kazanmıştır. Hıristiyan kilise babaları ve teologlar tarafından ortaya konan ilâhlıktaki tek cevher ve üç şahıs birliği şeklindeki geleneksel teslîsçi açıklamalar, günümüzün bazı modern teolojilerinde Yahudi ve Müslümanlar tarafından yöneltilen tenkitleri bertaraf etme çabası doğrultusunda oğul İsa'nın ve kutsal ruhun Tanrı'nın sıfatları olduğu yorumlarına dönüşmüştür. İslâm'ın tek tanrı inancıyla Hint geleneğindeki maya, nirvana, tenâsüh kavramlarını birleştiren bir sentez dini mahiyetindeki Sih dininde de Nam diye isimlendirilen tek bir tanrıya inanılır. Fakat bu tanrının ölümlü insan tarafından yeterince kavranılamayacağı kabul edilir (Sarıkçıoğlu: 2012:41/24).

Hıristiyan dini başlangıçta Yahudilerin tevhid inancını reforme etmiş, onların evren hakkındaki düşüncelerini genişletmiştir. Bütün insanları tek bir tanrıya ibadet etmeye çağırmış, ırkçılıktan uzak, herkes için tek tanrı fikrini benimsemiştir.

İslam dininde ise tevhidin çeşitleri ulûhiyyette tevhid, rubûbiyyette tevhid başlıkları altında ele alınabilir. Kelime-i tevhid ile Fâtiha sûresinin 5. ayeti bu iki tevhidi ifade eder. 1. Ulûhiyyette Tevhid: Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir, yegâne ve benzersiz olduğunu benimsemektir. a) Zâtta tevhid. Allah'ın zâtı kendisi demektir. O'nun zâtında tevhid

kendisini tek ve yegâne kabul etmek anlamına gelir. b) Sıfatlarda tevhid. Sıfat Allah'ın zâtına nisbet edilen bir mânadır. Sıfatların bir kısmının âcizlik, eksiklik ve yaratılmışlık özelliği taşıdığından zât-ı ilâhiyyeden nefyedilmesi (selbî, tenzihî), bir kısmının da kemal ifade ettiği için zâta nisbet edilmesi (sübûtî) gerekir: Varlığı başkasından değildir, varlığının başlangıcı ve sonu yoktur; ebedî hayatla diridir, bilendir, güç yetirendir gibi. c) Fiillerde tevhid. Fiilî sıfatlar Cenâb-ı Hakk'ın kâinata yönelik tasarruflarını ifade eder. Kâinatı ilkin var eden, geliştiren, değiştiren ve bu eylemleri her an devam ettiren Allah'tır. O'ndan başka yaratıcı yoktur. 2. Rubûbiyyette Tevhid: Allah'tan başkasına tapmamak ve sığınmamak demektir. Buna ibadette tevhid veya amelî tevhid de denir. Ulûhiyyette tevhid zihnî bir fonksiyondur ve imanın teorik yanını oluşturur; rubûbiyyette tevhid kalbin ameli olup imanın gönül hoşluğuyla kabulünü teşkil eder. İman bu ikisinin birleşmesinden meydana gelir (Özler: 2012: 41/20).

Vahyî Dinlerde Pratikler/İbadetlerle İlgili Ortak Hükümler

Üç vahyi dinin pratiklerinin sosyal dengeyi, temizliği, güzel ahlakı muhafazaya yönelik oldukları görülür.

1-Temizlenme

İslam öncesi dönemde; Yahudilik, Hıristiyanlık, Eski Mısır, Mezopotamya, Yunan, Roma ve Uzakdoğu dinlerinde genellikle ayine bağlı ve sembolik yönleri ağır basan temizlik uygulamaları görülmektedir (Yılmaz, 2012:799). Bu uygulama Romalıların, Yunanlıların, Yahudilerin, İslam'ın ve doğu dinlerinin hepsinde gereklidir. "Yeruşalim, bütün Yahudiye ve Şeria yöresinin halkı ona (Yahya'ya) geliyor, günahlarını itiraf ediyor, onun tarafından Şeria Irmağı'nda vaftiz ediliyordu (Matta, 3:5-6; Markos, 1:5). Yahya kendisine vaftiz olmaya gelenlere şöyle diyordu: "Gerçi ben sizi tövbe için suyla vaftiz ediyorum, ama benden sonra gelen benden daha güçlüdür. Ben O'nun çarıklarını çıkarmaya bile layık değilim. O sizi Kutsal Ruh'la ve ateşle vaftiz edecek" (Matta, 3:11).

Kur'an-ı Kerim'de abdest ve gusül pratikleri ibadet yapabilmenin temel şartı sayılmaktadır. "Ey iman edenler! Namaza kalktığınız zaman yüzlerinizi ve dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın, başlarınızı meshedin ve topuklarınıza kadar ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz boydan boya yıkanın" (Maide, 5:6) denilir.

2-Fiili İbadetler/Namaz

Fiili ibadet yahut namaz şekil ve biçim değiştirmiş olsa da bütün vahyi dinlerin ortak ibadetlerinden biridir. Kitab-ı Mukaddes'in birçok ayetinde namaz daha çok secde anlamında yüce ve yegane yaratıcı olan Allah'a kulluk yapma, her zaman onun hükümlerine öncelik verme Rab olan, rızık veren, terbiye eden, yerin ve göğün hakimi olan, hükümranlığı elinde bulunduran Allah'a tapma anlamında kullanılmıştır; "Tanrınız Rab'den korkacaksınız; O'na kulluk edecek ve O'nun adıyla ant içeceksiniz. Başka ilahların, çevrenizdeki ulusların taptığı hiçbir ilahın ardınca gitmeyeceksiniz" (Tesniye, 6:13-14), "sakının, ayartılıp yoldan çıkmayasınız; başka ilahlara

tapmayasınız, önlerinde eğilmeyesiniz" (Tesniye, 11:16). Amor, Hitit, Periz ve Kenan gibi ülkelerin tanrıları önünde Yahudilerin eğilmeleri, tapınmaları ve törelerini izlemeleri şiddetle yasaklanır. Tersine, ilahlarını yok etmeleri, dikili taşlarını büsbütün parçalamaları ve Tanrıya ibadet etmeleri emredilir (Mısır'dan Çıkış, 2:23-25). İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışlarını takip eden ve buzağıya tapmaya başladıkları süreçte onların bu işteki yanılgıları yerilir (Mısır'dan Çıkış, 7:7-8). Musa, tanrıya şükür için secdeye varır (Mısırdan Çıkış, 34:8). Yakmalık sunu, tahıl sunusu ya da kurban sunmak için Tanrının sunağından, tapınağının önündeki sunaktan başka bir sunak yapmak yasaklanmıştır (Yeşu, 22:29). Buradan, Yahudilikte başka tanrılar veya nesneler üzerine yapılacak ibadetin meşru olmadığı sonucunu çıkarabiliriz.

Kur'an, diğer emirlerle birlikte ehl-i kitabın namazına işaret etmektedir: "Vaktiyle biz, İsrailoğullarından: Yalnızca Allah'a kulluk edeceksiniz, ana-babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik edeceksiniz diye söz almış ve İnsanlara güzel söz söyleyin, namazı kılın, zekâtı verin diye de emretmiştik" (Bakara, 83; Maide, 12). "Biz de Musa ve kardeşine: Kavminiz için Mısır'da evler hazırlayın ve evlerinizi namaz kılınacak yerler yapın, namazlarınızı da dosdoğru kılın. (Ey Musa!) Müminleri müjdele! diye vahyettik" (Yunus, 87). Hz. İsa da, "Allah, hayatta kaldığım sürece namazı ve zekâtı bana vasiyet etti (emretti)" (Meryem, 31) demektedir. Çok sayıda Kur'an ayetinde bu şekilde zikredilen namaz ibadeti biçim ve özü itibarıyla ehl-i kitap için Müslümanların namaz ibadetine benzemektedir. Fiili ibadetlerden biri olan namazı bir Müslüman dosdoğru ve yalnızca Allah için kılmalıdır (Araf, 170, En'am 162).

3-Oruç

Yahudilik'te öncelikle nefsi alçaltma vasıtası kabul edilen ve "tzom" veya "innah nefeş" kalıbıyla Eski Ahid'de kullanılan oruç ibadeti, "Canlarınıza cefa edeceksiniz" emrinin bir gereği (Levililer, 16/29) ya da Kral Dâvud'un yaptığı gibi (II. Samuel, 12:16-18) Tanrı'ya dua öncesi yapılması gereken bir hazırlık ritüeli olarak algılanmıştır. İşaya'da (58/3-8) gerçek orucun kötülüklerden uzak durmak, mütevazı olmak, mazlumlara ve düşkünlere yardım etmek gibi iyi fiillerle desteklenmesi gerektiği bildirilmiştir. Yahudi kutsal metinlerindeki ifadelerden orucun, insanların bilinçli veya bilinçsizce yaptıkları kötü fiillere kefâret ve böyle bir durumdan ötürü duyulan pişmanlığın dışa vurulması için tutulduğu anlaşılır. Kefâreti gerektiren fiil kişinin bizzat kendisinin işlediği bir eylem olabileceği gibi ailesinin veya aynı soydan hatta milletten birinin gayri ahlâkî bir eylemi veya kusuru da olabilir (I. Krallar, 21:1-10; I. Samuel, 14:17-29; Yeremya, 36:3-10). Yahudilik'teki en önemli oruç, kefâret günü (Yom Kipur) orucudur. O gün yahudiler bir yıl içerisinde işledikleri hatalardan ötürü duydukları pişmanlığı dile getirerek Tanrı'dan af dilerler. Tevrat'ın Levililer bölümünde (16/29-31; 23/27-32) yahudilerin bugünde yaptıkları dinî törenler ayrıntılı biçimde anlatılır. Hasta ve düşkün olmayan, şeriat önünde sorumlu tutulma çağına gelmiş bütün yahudilere farz olan bu oruç yahudi ay takviminin birinci ayı olan tişrinin onuncu günü tutulur. Oruç arefe günü güneş

batımından yaklaşık bir saat önce başlar ve ertesi gün (10. gün) gün batımından yaklaşık 45 dakika sonraya kadar devam eder. Yirmi beş saati aşan bu süre içinde yeme, içme, cinsel ilişkide bulunma, yıkanma ve her türlü temizlik yapma, yağlanma ve ayakkabı dahil deriden yapılmış bir şey giyme haramdır (Mişna, 8/1), (Yitik: 33/415).

Hıristiyanlıkta ise Yahudi oruç geleneğine uygun olarak Yeni Ahit'de Hz. İsa ve havârilerin oruç tuttuklarından söz edilir (Matta, 6/16; Resullerin İşleri, 13:2; 14:23). Hz. İsa'nın ihdas ettiği özel bir oruç günü veya biçimi olmamakla birlikte hıristiyanlar ilk dönemlerde bilhassa her çarşamba ve cuma günü oruç tutmuş, yılın belirli dönemlerinde genelde et ve süt ürünlerine karşı perhiz uygulamışlardır. Çarşamba ve cuma günü oruç tutmanın sebebi, Hz. İsa'nın ölümü öncesinde ve ölümü esnasında çektiği acıların hatırlanması ve bunların içselleştirilmesidir. Batı kilisesinin etkili olduğu bölgelerde V. yüzyıl sonrasında çarşamba oruçlarının yerini cumartesi orucunun almaya başladığı dikkati çeker. Ayrıca Paskalya'da ve her mevsim başında tutulan üçer günlük oruçların da bunlara ilâve edildiği ve hıristiyan dünyasında yaygınlık kazandığı görülür. Oruç ve perhiz dönemlerine ait kurallarla bu günlerde yapılacak işler ve yenilecek besinler konusunda tarihsel süreçte önemli değişiklikler olmuş ve hıristiyan mezhepleri arasında farklılıklar ortaya çıkmıştır. Oruçla ilgili uygulamaların belirlenmesinde yerel kültürlerin etkili olduğunda şüphe yoktur. (Yitik, 2007:33/415).

Kur'ân-ı Kerîm'de önceki toplumlara da orucun farz kılındığına dikkat çekilmiş, orucun amaç ve hükümleri açıklanırken "ittikā" fiili kullanılmış, oruç yasaklarına uymanın Allah tarafından çizilen sınırlara riayet anlamına geldiği ifade edilmiştir (Bakara,183 ve 187). Bütün bunlar ve anılan fiilin Kur'an'daki kullanımları göz önüne alındığında orucun Allah'a kul olma bilincine varılabilmesi, mümine yaraşmayacak hal ve davranışlardan sakınılması ve kulluğun belirli bir disipline bağlanması açısından vazgeçilmez bir öneme sahip olduğu anlaşılır. Ayette bir yandan belirli durumlarda orucun ertelenebileceği veya fidye ile telâfi edilebileceği bildirilirken öte yandan, "Eğer bilirseniz orucu tutmanız sizin için daha hayırlıdır" açıklamasıyla zarara yol açmayacağı anlaşılan hallerde orucun büyük bir fırsat olduğu ve bunu kaçırmamak için ortaya konan iradenin büyük bir değer taşıdığı belirtilmektedir. Daha sonraki ayette de Allah'ın insanlar için zorluk değil kolaylık murat ettiği, oruçla ilgili hükümlere riayetin, doğru şekilde kulluk edebilmenin yollarını göstermesine karşılık Allah'ı tâzim ve O'na olan şükran borcunu ödeme gayreti içinde olma anlamı taşıdığı ifade edilmiştir. Kâsânî nimete şükrün şer'an ve aklen gerekli olduğunu belirtip orucun Allah'a şükür vesilesi olma yönüne değinirken oruçluya yasaklanan fiillerin insanın yararlandığı nimetleri en üst düzeyde temsil ettiğine ve sayısı bilinemeyecek kadar çok olan nimetlerin kadrinin ancak yeterli bir süre, alışılmışın dışında ve nefse zor gelecek biçimde bunlardan uzak durulmasıyla bilinebileceğine dikkat çeker (Dönmez: 33/417).

Sonuç

Bilim ve teknolojinin hızla ilerlediği günümüzde farklı inançlardan, kültürlerden ve ırklardan bireylerin birbirinden tamamen ayrı yaşamaları neredeyse imkânsız bir hal almıştır. Bir arada yaşamanın böyle zorunlu olduğu bir dönemde birlikte yaşama kültürünün dünya barışı için ne denli önemli olduğu aşikârdır. Kültürlerin en önemli öğelerinden biri olan dinler, birlikte yaşama kültürünün temel dinamiklerini ihtiva etmektedirler. Bir diğer ifadeyle, dinlerin özünde yer alan birlikte yaşama kültürünün dinamiklerini bulmak pek de zor değildir. Yukarıda zikretmeye çalıştığımız bazı örnekler, her din ve özellikle de Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet özünde insana saygı merkezli bir hayat sunmaktadır. Vahyî dinlerin kutsal metinlerinde sıkça gördüğümüz birlikte yaşama kültürünün en temel dinamikleri de adalet, digergamlık ve hoşgörüdür. Bütün bunların dinlerin müntesiplerince hakkıyla uygulanması halinde küresel barışın tesis edilebilmesi imkansız görünmemektedir.

Sonuç olarak, dinlerin bu temel dinamiklerine vurgu yapılmak kaydıyla, insanların bir arada barış ve huzur içinde yaşayabileceğini ve en azından karşılaştıkları sorunların üstesinden daha kolayca gelebileceklerini ifade edebiliriz. Bundan dolayı, din mensupları, kutsal kitaplarının öğretilerine dayanarak birbirlerine insan olma yüceliğinden dolayı değer vermelidir.

Kaynakça

Altıntaş, H. (2002), Küreselleşme ve Kent Kavramı: New York, Londra, İstanbul Kentlerindeki Ekonomik-Sosyal Transformasyon Sürecinin Analizi, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, s. 11

Aydın, M. (2009). Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülahazalar, Milel ve Nihal Dergisi, c.6, sy.2, s. 10

Çetinkaya, K., (2012), "Birlikte Yaşama kültüründe insan: Kutsal metinlerdeki olumlu ifadeler üzerine bir analiz," Journal of Faculty of Theology of Bozok University. 1,1 (2012/1), pp. 147-160.

Dönmez, İ.K., "Oruç" DİA, İstanbul, 2007, c. 33, s. 417

Gafarov A., Felsefî ve Dinî Açıdan Birlikte Yaşamanın Temel Değerleri Üzerine Bir Analiz, Değerler Eğitimi Dergisi Cilt 13, No. 31, 87-133, Haziran 2016, s. 88-89

Karaca M., Farklılaşma, Bütünleşme ve Birlikte Yaşama Üzerine, Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi, 18 (2012) 227

Kitab-ı Mukaddes, http://www.bursakilisesi.com/kutsalkitap/

Kymlicka W, (1998), Çokkültürlü Yurttaşlık, (Çev: A. Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 25 (Midyat semp)

Pustu, Y. (2016), Küreselleşme Sürecinde Kent: Antik Siteden Dünya Kentine, Sayıştay dergisi, Ocak-Mart, s. 60, ss. 129-151

Şimşek U.-Ilgaz S., (2007), Küreselleşme ve Ulusal Kimlik, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 9 (1); ss: 189-199 (Midyat semp)

Sarıkçıoğlu E., "Tevhid" DİA, Ankara, 2012, c. 41, s. 24

Yavuz Ş., "Öteki" ile "Beriki" Arasındaki Salınımda Dinlerde Birlikte ve Beraber Yaşamanın Teolojik ve Pratik İmkânı, Milel ve Nihal dergisi, Mayıs-Ağustos 2009, c.6, sy. 9, s. 36

http://www.lesconvivialistes.org/birlikte-yasama-manifestosu (erişim:12.04.2017)

Yılmaz, M. Faik, (2012), Birlikte Yaşama Kültürünün Temelleri Semavi Dinlerin Ortak Hükümleri, Batman University International participated Science and Culture Symposium, 18-20 April 2012 Batman.

Yitik Z., "Oruç", DİA, İstanbul, 2007, c. 33, s. 415.

ESKİ VE MODERN HUKUKLARDA BİRLİKTE YAŞAMANIN TEMELLERİ

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman SAVAŞ

İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Roma Hukuku ABD

abdurrahmansavas@hotmail.com

FOUNDATIONS OF COHABITATION IN OLD AND MODERN LAWS

The fact of cohabitation begins with family life. In the agricultural society, the need to act together with other people and families has emerged as a result of the inability to meet the needs within the family. Various contracts have begun to emerge from these relations. With the emergence of the state, protective measures have begun to take place both in the family and in society.

Key Words: *Family, Society, Cohabitation, Roman Law, Turkish Law*

İnsanoğlu yaradılışı gereği başkaları ile birlikte yaşamak zorunda olan bir varlıktır. Ne biyolojik, ne psikolojik, ne sosyolojik, ne ekonomik ve ne de burada sayamayacağımız pek çok başka açıdan yalnız yaşayabilir[1].

Birlikte yaşama ilk olarak aile içerisinde ortaya çıkar. Tüm hukuk sistemleri aile hayatını, kuruluşundan hatta bazıları kuruluş öncesi hazırlıklardan başlayarak sona ermesine kadar düzenlemişlerdir. Aile hukuku olarak isimlendirilen bu düzenlemelerin başında eş olarak tarafların birbirlerine karşı olan hak ve yükümlülükleri ile varsa çocuklarına karşı olan hak ve yükümlülükleri gelir. Dolayısıyla birlikte yaşama kavramı ilk önce aile içerisinde kimlik kazanır.

Aileden sonra kişinin birlikte yaşadığı diğer ortam komşularıdır. Komşuluk ilişkileri de zaman içerisinde birlikte yaşama olgusu içerisinde gelişerek önemli bir seviyeye ulaşmış, komşular arası ilişkiler karşılıklı menfaat ve sorumlulukların düzenlenmesini gerektirecek seviyeye ulaşmış ve hukuk sistemleri de bu ilişkileri düzenleme ihtiyacı hissetmiştir. Dikkatli incelendiğinde pozitif hukuk sistemlerinde komşuluk ilişkilerinin daha çok komşular açısından sınırlayıcı nitelikte düzenlendiği görülecektir. Bununla birlikte bazı hukuk sistemlerinde aktif yükümlülükler de getirilmektedir.

---

* İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Roma Hukuku ABD Öğretim Üyesi

[1] Dinçkol, 1-2.

Komşuluk ilişkilerinden sonra birlikte yaşama olgusunun kendini gösterdiği diğer bir alan da içinde yaşanılan toplumdur. Gerek sosyolojik açıdan içinde yaşanılan toplum ve gerekse hukuki ve siyasi açıdan içinde yaşanılan devlet, birlikte yaşama olgusu üzerine oluşmuş yapılardır. Zaten hukukun temel fonksiyonu da kişiler arasındaki ilişkileri menfaatler dengesi açısından düzenlemektir. Toplum kalabalıklaştıkça, ilişkiler karmaşıklaştıkça ve menfaat dengeleri değişmeye başladıkça devlet (hukuk) bu ilişkilere müdahale etme ihtiyacı hissetmekte ve pek çok açıdan birlikte yaşamayı düzenlemeye çalışmaktadır. Bu düzenlemeler de pek tabiidir ki, hukuk sistemlerinin kendi yapısına ve önceliklerine göre değişebilmektedir.

Bu çalışmada birlikte yaşama olgusunun ortaya çıkışı bağlamında öncelikle modern Türk hukuk sisteminin temelini teşkil eden Roma hukukunda, sonra da modern Türk hukuk sistemi içerisinde yer alan birlikte yaşama ile ilgili farklı hukuk alanlarındaki düzenlemeleri genel hatlarıyla ele alacağız.

1- Roma Hukuku

Birlikte yaşamanın ortaya çıktığı ilk ortam olan aile topluluğuna Roma Hukukunda familia adı verilirdi. Familia, bir tek kişinin hakimiyeti altında bulunan insanlardan oluşan bir topluluktur[2]. Devlet kurumunun ortaya çıkmasından önce küçük birer devletçik gibi kendilerine ait topraklarda yaşamlarını sürdüren familia'larda otorite, aile babası olarak ifade edilen pater familias[3] tarafından sağlanmaktaydı. Ailenin başı sıfatını taşıyan bir idareci konumunda olan ve onayından geçmeden hiçbir kararın alınamadığı pater familias, ailenin tüm malvarlığının da mutlak hakimi sayılırdı[4]. Aile içerisindeki yetkisi ilk başlarda sınırsız olan pater familias, aile evlatlarını kiralayabilir, satabilir ve hatta öldürebilirdi[5].

Aynı kökten ve kültürden gelen gelen familia'ların birleşerek gens adı verilen toplulukları, onların da en sonunda "civitas" adı verilen devlet birliğini oluşturmasından sonra bile ne kral ne de diğer dönemlerdeki kanun yapmaya yetkili makamlar aile içerisindeki ilişkilere doğrudan müdahale etmek istememiştir[6]. Bu düzenlemeleri zaten din ve örf adet kuralları ile oluşan aile hukukuna ve pater familias'a bırakmıştır. Dolayısıyla aile içerisindeki düzen çok önemli olup bunun idaresi yine ailenin bir iç meselesi olarak kabul edilmiştir.

Roma Hukukunda aile açısından dikkat çekici bir husus da bekarlıkla mücadele ve evliliği teşvik amacıyla yapılan düzenlemelerdir. Birinci yüzyılda henüz Roma Hristiyanlaşmadan İmparator Augustus zamanında çıkarılmış ve bekarlıkla mücadele eden bir kanun olan Lex Iulia Maritandis

---

[2] Umur, Lügat, 71.

[3] Fiziki manada aile babası olmaktan ziyade, hukuki manada, kendi hukukundan başka hukuka, başkasının egemenliğine tabi olmayan ve aile fertleri üzerinde hakimiyet icra eden kimse. Bkz. Umur, Lügat, 153.

[4] Ceylan, Roma Hukukunda Evlenme (Matrimonium), 30.

[5] Akıncı, Roma Hukuku Dersleri, 182.

[6] Gönenç, 646 ve dn. 6.

Ordinibus, evli ve çocukluları himaye ederek, özellikle miras hukukunda bekarları bazı haklardan mahrum etmekteydi. Ayrıca bu kanun, kız-erkek aile evlatlarının ve azatlıların evlenmesini teşvik etmekteydi[7]. Roma Devletinin uzun zaman yaşamasını ve güçlü bir devlet olmasının temellerini güçlü bir aile yapısına sahip olmasına bağlayabiliriz.

Aile içerisindeki düzene ilişkin açık ve doğrudan düzenlemeler yapmaktan kaçınan Roma Hukukunda, komşuluk ilişkilerine yönelik çeşitli hükümler yer almaktadır. Bu hükümler Roma Hukukunun ilk kodifikasyonu olan XII Levha Kanunları'nda ayrıntılı şekilde görülmektedir[8]. Roma Hukukundaki komşuluk hukukuna ilişkin düzenlemeler genelde mülkiyet hakkının kısıtlanması şeklinde getirilmiş düzenlemelerdir. Kimin komşu olduğuna ilişkin yapılan tespitlerde ise kişinin yaptığı faaliyetlerden etkilenen çevredeki kişiler komşu olarak değerlendirilmiştir.

Roma Hukukunda komşuluk ilişkileri daha çok eşya hukuku alanında ve taşınmazlarla ilgili olarak ortaya çıkmıştır. İstisnai olarak taşınırlara ilişkin düzenlemelere de rastlanmaktadır[9]. Roma Hukukunda komşuluk ilişkilerinin görünümü komşuları rahatsız edici faaliyetlerden kaçınmak ve onların kendi mülklerinden makul ölçülerde yararlanmasına katlanmak şeklinde ortaya çıkar[10].

Kazuistik bir sisteme sahip olan Roma Hukuku, olaylar üzerinden hareket ederek sorunları çözmeye çalışır. Roma Hukuku kaynaklarında karşılaşılan komşuluk hukuku ile ilgili düzenlemeler genellikle şu konulara ilişkindir: Komşu tarafından kendi arazisinde yapılan kazı ve inşaat faaliyetleri sebebiyle zarara uğrayan komşunun bunu engellemesi ve zararını tazmin ettirmesi[11], komşusunun arazisindeki bir ağaç sebebiyle onun dallarından, meyvelerinden, gölgesinden vs. zarar gören kişinin belli ölçüler içerisinde bu ağaçları ve dalları kesmesi veya meyveleri kendisi için toplaması[12], kendi arazisinde duman veya koku çıkaracak faaliyetler yapmak suretiyle komşuları rahatsız etmemek. (Ancak makul ölçülerdeki bu faaliyetlere komşuların katlanmak zorunda oldukları da ifade edilmiştir[13]). Benzer düzenlemelerin ve uygulamaların İslam hukuku ve Türk hukukunda da olduğu dikkati çekmektedir. Bu benzerliğin sebebi olarak da hukuklar arası etkilenmeden ziyade benzer ihtiyaçları karşılama konusunda ortak akılla hareket etme refleksinin olduğu söylenebilir.

Roma Hukukunda salt dini sebeplerle de getirilmiş komşuluk hukukuna ilişkin düzenlemelere rastlanmaktadır. Şehir merkezine ölü gömmenin yasak olması sebebiyle şehir dışında başkasının arazisine ölü gömmüş olan

---

7 Umur, Lügat, 120.
8 Schwarz, 104.
9 Tahiroğlu, Mülkiyet, 80.
10 Koschaker/Ayiter, 114.
11 Erdoğmuş, 56.
12 Tahiroğlu, Mülkiyet, 90, 93.
13 Erdoğmuş, 55.

kişiye, arazi sahibinin geçme ve orada dini görevlerini yerine getirme izni vermesi gerektiği ifade edilmektedir[14].

Birlikte yaşama olgusu, borçlar hukuku alanında da pek çok sözleşmenin ortaya çıkmasına da sebep olmuştur. Bu itibarla karz akdi (mutuum) olarak ifade edilen bir miktar para veya misli bir malın muhataba tüketilmek için verilmesini ve istendiğinde (ya da kararlaştırılan zamanda) geri verilmesini konu alan sözleşme, komşuluk ve birlikte yaşama temeline dayalı olarak ortaya çıkmıştır[15]. Bunun sonucu olarak da ücretsiz (faizsiz) bir sözleşmedir. Daha sonraları ticari ilişkilerin gelişmesi sonucunda faizli ödünçler de yaygınlaşmıştır. Bununla birlikte faizli ödünçler de Roma hukukunda çok tavsiye edilmezdi. Krediye ihtiyacı olan tüccarlar, faizli ödünç yerine, yine birlikte yaşama kültürüne dayanan ve birbirine güvenen kişiler arasında söz konusu olan şirket (societas) akdini kurarlardı[16].

Karz gibi komşuluk, birlikte yaşama ve dostluk temellerine dayalı olarak ortaya çıkan diğer bir akit ise ariyettir[17]. Ariyet akdi, taşınır bir malın ücretsiz olarak kullanılmak üzere bir başkasına devredilmesini konu alan bir akittir. Roma hukukunda commodatum olarak isimlendirilen bu akit de dostluk ve birlikte yaşama temeline dayandığı için ücretsizdir[18].

Roma hukukunun ilk ortaya çıkan akitlerinden bir diğeri de vedia akdidir (depositum). Henüz akit olarak tanınmadan önce, M.Ö. 450'lerde yapılan XII levha kanunlarında da suç olarak tanımlanan ve cezası belirlenen vedia, vazedilmiş anlamındaki "ponitur" kelimesinin önüne muhataba duyulan güven sebebi ile malın ona verildiğini ifade etmek üzere "de" eki getirilmiştir[19]. Bununda dostlar ve arkadaşlar arasında gerçekleşebileceği izahtan varestedir.

Birlikte yaşamanın ortaya çıkardığı akitlere en güzel örneklerden biri de şirket akdidir. Şirket akdi ile iki veya daha fazla kişi müşterek ve meşru bir amaç için mal ve faaliyetlerini bir araya getirmek yükümlülüğü altına girerler. Romanın eski devirlerinde bilinmeyen şirket sözleşmesinin, aile reisinin ölümünden sonra çocukların mirası paylaştırmadan bir arada yaşamaya devam etmeleri ile ortaya çıktığı düşünülmektedir. Bu hali ile sözleşme zorunlu birlikte yaşama unsuru taşımaktaydı. Daha sonra doğu kavimlerinin etkisiyle birbirine güvenen kişiler bütün mallarını bir araya getirmek suretiyle bir şirket sözleşmesi yapmaya başladılar. Böylece Türk Hukukunda da neredeyse aynı şekilde düzenlenmiş olan şirket sözleşmesi ortaya çıkmış oldu[20].

2- Türk Hukuku

---

[14] Umur, Ders Notları, 422.
[15] Tahiroğlu, Borçlar, 149.
[16] Tahiroğlu, Borçlar, 155.
[17] Rado, 56.
[18] Tahiroğlu, Borçlar, 163.
[19] Di Marzo, 416.
[20] Bkz. Tahiroğlu, Borçlar, 235; Akıncı, Şirket, 138-139.

Modern hukukta birlikte yaşama konusu, hukukun pek çok alanında karşımıza çıkmaktadır. Bu konunun ilgili alanlarda nasıl düzenlendiğine geçmeden önce, orada yapılan açıklamaları daha iyi anlamak için hukuk sistemimizin yapısına genel olarak kısaca bakmakta yarar vardır.

Modern Türk Hukuku, Roma hukukunun bir uzantısı olarak, İslam Hukuku ve Anglo-Sakson Hukukunun aksine kamu hukuku ve özel hukuk olarak iki ana alana ayrılmaktadır. Bu ayırım kesin ve sınırlayıcı bir içeriğe sahip olmamakla birlikte pedagojik açıdan ve hukuk müeyyideleri açısından önemli bir ayırımdır[21].

Kişiler arasındaki özel ilişkilerin düzenlendiği bölüme özel hukuk; kamu otoritesi ile donatılmış devlet örgütlerini, bunların işleyişini, özel kişilerle olan ilişkilerini ve nihayet diğer devletler ve uluslararası kurumlarla olan ilişkileri düzenleyen alana da kamu hukuku adı verilir[22]. Bu iki hukuk alanı, özellikleri dikkate alındığında, tarafların eşitliği/üstünlüğü bakımından, kuralların emrediciliği bakımından, dikkate alınan yarar bakımından, işlemlerin tek yanlılığı ya da iki yanlılığı bakımından, icraîlik bakımından ve resen uygulama bakımından, görevli mahkeme ve yargılama usulü bakımından ve gelişmişlik bakımından birbirinden ayrılır[23]. Her iki hukuk alanının sahip olduğu ortak müeyyideler olduğu gibi bazı müeyyideler de birbirinden farklıdır[24]. Bu farklılıklar sebebiyle bir olayın hukukun farklı alanlarında ve bu alanların alt dallarında yansıması birbirinden farklı olacaktır. Bunun sonucu olarak birlikte yaşama kavramının özel hukuk-kamu hukuku ayrımı temelinde ve bu ayrımın mantığına ve bakış açısına uygun olarak diğer alt dallar temelinde incelenmesinin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

a- Özel Hukuk Alanında Birlikte Yaşamaya İlişkin Düzenlemeler

Birlikte yaşamaya ilişkin düzenlemelerin temelini özel hukukun alt dalı olan medeni hukuk alanındaki düzenlemeler teşkil etmektedir. Bu alan içerisinde, özellikle aile hukuku ve komşuluk hukukundaki düzenlemelerin temel amacı farklı özellikleri haiz bireylerin ortak bir toplumda insanca yaşayabilmelerinin teminidir. Bu açıdan bakıldığında insanın içerisinde yaşadığı toplum ile iletişim kurması aile aracılığı ile gerçekleşmektedir.

Anayasa'nın[25] 41. maddesi: "*Aile, Türk toplumunun temelidir ve eşler arasında eşitliğe dayanır.*

Devlet, ailenin huzur ve refahı ile özellikle ananın ve çocukların korunması ve aile planlamasının öğretimi ile uygulanmasını sağlamak için gerekli tedbirleri alır, teşkilâtı kurar.

---

[21] Bilge, 111; Dinçkol, 165.
[22] Bilge, 112; 165-166.
[23] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Gözler, Hukuka Giriş, 70 vd.
[24] Bkz. Korkusuz, 28 vd.
[25] Rega20/10/1982, Sayı: 17844.

(Ek fıkra: 12/9/2010-5982/4 md.) Her çocuk, korunma ve bakımdan yararlanma, yüksek yararına açıkça aykırı olmadıkça, ana ve babasıyla kişisel ve doğrudan ilişki kurma ve sürdürme hakkına sahiptir.

(Ek fıkra: 12/9/2010-5982/4 md.) Devlet, her türlü istismara ve şiddete karşı çocukları koruyucu tedbirleri alır." şeklindedir.

Türk normlar hiyerarşisinin en tepesinde bulunan Anayasa'da, birlikte yaşama olgusunun en büyük tezahür alanı olan ailenin toplumun temelini oluşturduğu olgusu vurgulanmıştır. Anayasa'da yer alan bu prensip, kanunlarda tekrarlanmış ve ailenin sağlıklı işleyişini sağlamaya yönelik hükümler ortaya konulmuştur.

Aile, kendisini oluşturan bireylerin birlikte yaşamasını gerektiren çekirdek bir topluluktur. Nitekim medeni kanun eşlerin hak ve yükümlülüklerini düzenleyen 185. maddesinde: "*Evlenmeyle eşler arasında evlilik birliği kurulmuş olur. Eşler, bu birliğin mutluluğunu elbirliğiyle sağlamak ve çocukların bakımına, eğitim ve gözetimine beraberce özen göstermekle yükümlüdürler. Eşler birlikte yaşamak, birbirine sadık kalmak ve yardımcı olmak zorundadırlar.*" denmektedir. Devamındaki maddelerde de aile konutunu birlikte seçecekleri[26], birliği beraberce yönetecekleri[27] hükme bağlanmıştır. Buradaki düzenlemelerin genelinden çıkan sonuç eşlerin birbirlerine ve çocuklarına karşı anlayışlı olmaları, hep birlikte yaşamalarıdır. Nitekim eşlerden birinin evlilik birliğini sebepsiz yere terk etmesi de bir boşanma sebebi olarak kabul edilmiştir[28].

Aile içerisinde birlikte yaşamayı düzenleyen önemli kurumlardan bir diğeri ise velayet kurumudur. Velayet, başkaca anlamları da barındırmakla birlikte aile hukuku bakımından "otorite, egemenlik, yetki" anlamlarını taşımaktadır[29]. Medeni kanunun 339 vd. maddelerinde velayet hakkı kapsamı belirlenerek çocuğun bakımı ve eğitimi noktasında anne babanın hak, yetki ve sorumlulukları açıklanmıştır. Velayetin kaldırılması durumunda dahi velayet hakkına sahip olmayan taraf çocuk ile kişisel ilişki kurma hakkına sahiptir[30]. Bunlar hem Anayasada hem de Medeni Kanunumuzda hem de diğer özel kanunlarda düzenlenmiştir. Bu hak kaynağını tabii hukuktan alan bir kişilik hakkıdır[31]. Türk toplumuna özgü birlikte yaşama olgusu kapsamında sadece anne ve babaya tanınmış olan bu hak, Yargıtay tarafından büyükanne ve büyükbabaya da tanınmıştı. Daha sonra kanunda yapılan bir değişiklikle üçüncü kişilere ve özellikle hısımlara da tanınabileceği kabul edildi[32]. Bu düzenlemenin yapılmasındaki temel etken Türk aile yapısının arz ettiği birlikte yaşama kültürünün özel bir görünümüdür.

---

[26] MK 186/1.
[27] MK 186/2.
[28] MK 164.
[29] Hatemi/ Kalkan Oğuztürk, 179.
[30] MK 323.
[31] Feyzioğlu, 434; Serdar, 740.
[32] Bkz. Serdar, 754 vd.

Türk Hukukundaki komşuluk ilişkileriyle ilgili düzenlemeler ise içerik ve hukuk sistematiği açısından Roma Hukukundakilere benzemektedir. Roma Hukukunun etkisi ile oluşmuş Kıta Avrupa'sı hukuk sisteminin bir parçası olan Türk Hukukundaki bu benzerlik şaşırtıcı değildir. Hukukun seküler bir anlayışla oluşmasının bir sonucu olarak komşuluk ilişkileri Roma Hukukundaki gibi maddi ilişkiler çerçevesinde ve daha çok mülkiyet hakkının sınırlanması başlığı altında incelenmiştir. Komşu arazideki ağaç ve bitkilere ilişkin, yapı ve kazılara ilişkin, koku ve duman çıkarmaya ilişkin düzenlemeler neredeyse aynıdır. Özet olarak komşuluk hukukuna ilişkin düzenlemelerinin amacını, tüm taşınmaz maliklerini mülkiyet hakkının kullanılmasında aynı/i sınırlamalara tabi kılarak, menfaatlerin çatışmasını önlemek ve taşınmaz maliklerini bazı sınırlamalar altına sokarak, bu sınırlamalar çerçevesinde taşınmazını fiilen ve hukuken dilediği şekilde kullanmak imkânını sağlamak ve bu sayede barış ve hürriyeti korumak şeklinde ifade edebiliriz[33].

Borçlar hukuku alanında birlikte yaşama kültürünü yansıtan en belirgin düzenleme Türk Borçlar Kanunu[34]nunda düzenlenen adi ortaklık sözleşmesidir[35]. Bir ortaklığın oluşabilmesi için sözleşme, kişi, amaç, sermaye ve müşterek amaç doğrultusunda birlikte çalışma unsurlarının bir arada bulunması gerekmektedir[36]. Bu unsurların en temeli, ortaklığı kurmak isteyen kişilerin ortaklığın kurulması hususunda anlaşmaları, yani açık veya zımni şekilde iradelerini ortaya koymaları ve ortaya konulan bu iradelerin birbiriyle uyuşmasıdır[37]. Bu esas sadece adi ortaklık sözleşmeleri bakımından değil, genel olarak tüm sözleşmeler bakımından geçerlidir. Kanuna göre sözleşmelerin kurulabilmeleri tarafların iradelerini karşılıklı ve birbirine uygun olarak beyan etmelerine bağlıdır[38].

Borçlar hukuku alanında birlikte yaşama kültürünü yansıtan diğer bir düzenleme, kiracı ile kiralayan arasındaki ilişkileri ve kiracının komşularıyla ilişkilerini düzenleyen 6098 sayılı Türk Borçlar Kanununun bu konuya ilişkin 316. maddesinde yer alan hükümdür. Buna göre "kiracı, kiralananı, sözleşmeye uygun olarak özenle kullanmak ve kiralananın bulunduğu taşınmazda oturan kişiler ile komşulara gerekli saygıyı göstermekle yükümlüdür". Bu hükümle birlikte, hem kiracı ile kiralayan arasındaki ilişkilerin hem de kiracının birlikte yaşayacağı çevreyle olan ilişkilerinin düzenlenmesi hedeflenmiştir.

b- Kamu Hukuku Alanında Birlikte Yaşamaya İlişkin Düzenlemeler

Kamu Hukuku alanında birlikte yaşama denilince akla gelen genellikle Negatif statü hakları gelmektedir. Bu haklar kişinin özellikle devlet

---

[33] Şahiniz, 636.

[34] Rega, 04/02/2011, Sayı: 27836.

[35] TBK m. 620 "Adi ortaklık sözleşmesi, iki ya da daha fazla kişinin emeklerini ve mallarını ortak bir amaca erişmek üzere birleştirmeyi üstlendikleri sözleşmedir".

[36] Pulaşlı, 14.

[37] Pulaşlı, 15.

[38] TBK 1.

tarafından aşılamayacak ve dokunulamayacak özel alanının sınırlarını belirleyen hak ve özgürlüklerdir[39]. Bu haklar kişiyi devlete karşı koruduğu gibi topluma karşı da korumaktadır. Bu sebeple bu haklara "koruyucu haklar" da denmektedir[40]. Bu kapsamda Anayasa'da doğrudan sayılan ya da dolaylı olarak değinilen haklar, genellikle kişilere bu hakların kapsamını çerçeve olarak çizmektedir. Bununla birlikte burada sayılan ve güvence altına alınan hakların ihlal edilmesi durumunda, yine modern hukukun yaklaşımının bir sonucu olarak ceza hukukundaki yaptırımlar devreye girmektedir. Bu başlık altında konu bütünlüğünün kopmaması açısından önce birlikte yaşamayı temine yönelik getirilen Anayasal düzenlemelere, ardından da bu birlikteliği bozmaya yönelik davranışlara bağlanan cezai müeyyidelere değinilmeye çalışılacaktır. Aslında bu iki bakış açısı bir madalyonun iki yüzü gibi birbirinden ayrılmaz niteliktedir.

T.C. Anayasa'sının başlangıç bölümünde, "*topluca Türk vatandaşlarının milli sevinç ve kederlerde milli varlığa karşı hak ve ödevlerde, nimet ile külfetlerde ortak olduğu"* belirtilmiştir. Bunun yanında yine *"vatandaşların birbirinin hak ve hürriyetlerine kesin saygı, karşılıklı içten sevgi ve kardeşlik duygularıyla huzurlu bir hayat talebine haklarının bulunduğu"*nun altı çizilmiştir. Anayasa'nın başlangıç bölümünde geçen bu ifadeler kişilerin sevgi ve saygı sınırlarını aşmadan birlikte yaşamalarının ne denli önemli olduğunu vurgulamaktadır.

Vatandaşların, millet hayatının her türlü tecellisinde müşterek olmasının yanında devletin de devlet tüzel kişiliği olarak bu ortaklıkta çok önemli bir rolü vardır. Devletin bu ortaklıktaki rolünü Anayasa'nın "Devletin Temel Amaç ve Görevleri" başlıklı 5. maddesinde görebilmek mümkündür. Bu maddeye göre "*devlet kişilerin ve toplumun refah, huzur ve mutluluğunu sağlamak; kişinin temel hak ve hürriyetlerini, sosyal hukuk devleti ve adalet ilkeleriyle bağdaşmayacak surette sınırlayan siyasal, ekonomik ve sosyal engelleri kaldırmakla görevlidir"*. Bu maddeden de açıkça anlaşılacağı üzere devletin en temel görev ve rolü birlikte yaşamanın var olması ve sıhhatli bir şekilde varlığını devam ettirebilmesi amacıyla her türlü düzenlemeyi gerçekleştirmek, gerekli tedbirleri almaktır. Devletin hukuken güvence altına almadığı devamlı ve sağlıklı bir birlikte yaşama olgusundan söz etmek mümkün değildir. İşte devlet tarafından sağlanan bu hukuki güvencenin en temel belgesi de Anayasa'dır. Bu açıdan Anayasa'da düzenlenen *kişinin dokunulmazlığı*[41], *kişi hürriyeti ve güvenliği*[42], *özel hayatın korunması*[43], *din ve vicdan hürriyeti*[44], *düşünce ve ifade hürriyeti*[45], *mülkiyet ve konut hakkı*[46]

---

[39] Gözler, Hukuka Giriş, 404.
[40] Gözler, Hukuka Giriş, 404.
[41] AY. md. 17.
[42] AY. md. 19.
[43] AY. md. 20.
[44] AY. md. 24.
[45] AY. md. 25 ve 26.
[46] AY. md. 35 ve 57.

birlikte yaşama açısından vazgeçilmez nitelikteki bazı temel hak ve özgürlüklerdir.

Birlikte yaşama olgusuna yönelik düzenlemeler, ceza hukuku alanında da kendi sistematiğine ve yaklaşımına uygun olarak yer almaktadır. Birlikte yaşamanın devamını sağlamaya yönelik olarak Ceza Kanunumuzda özel bir bölüm olduğu görülmektedir. İkinci kitabın üçüncü kısmı "Topluma Karşı Suçlar" başlığını taşımaktadır. Bu başlık altında on bölüm olarak getirilen düzenlemelerden özellikle bazılarının doğrudan birlikte yaşamaya ilişkin olduğu görülmektedir. Bu düzenlemelerden bazıları aile gibi daha dar anlamdaki birlikte yaşama modellerini korumaya yönelik iken diğer bir kısmı da daha geniş birliktelikleri korumaktadır. TCK m. 230-234 arasında "Aile Düzenine Karşı İşlenen Suçlar"la aile düzenini ihlal eden çeşitli davranışlar yaptırıma bağlanmıştır[47].

Bu düzenlemelerden ilk dikkati çeken, TCK 233'de yer alan ve "Aile Hukukundan Kaynaklanan Yükümlülüğün İhlali" başlığı altında aile hukukundan kaynaklanan birtakım ihlaller cezalandıran düzenlemelerdir. Maddenin her bir fıkrasında aile hukuku kapsamına giren farklı ihlaller, farklı suç tipleri cezalandırılmıştır[48]. İlk fıkra ile aile hukukundan doğan bakım, eğitim veya destek olma yükümlülüklerinin yerine getirilmemesi suç olarak tanımlanmıştır. Maddenin gerekçesinde bu yükümlülüklerin kapsamının Türk Medeni Kanunu hükümlerine göre belirleneceği ifade edilmektedir[49]. Diğer fıkralarda ise gebe kadını terk etmek ve çocuğun ahlak, güvenlik ve sağlığını tehlikeye sokmak ayrı birer suç tipi olarak ihdas edilip müeyyidelendirilmiştir[50]. Bu düzenlemeler ile toplumdaki birlikte yaşamanın en temel hali olan aile ve ona benzeyen birliktelikler malî, maddî ve manevî açıdan korunmak istenmiştir.

Ceza Kanununun 170. maddesinde "Genel Güvenliğin Kasten Tehlikeye Sokulması" suçu düzenlenmiştir. Yangın çıkarmak, bina çökmesine ya da toprak kaymasına sebep olmak silahla ateş etmek ya da patlayıcı madde kullanmak bu madde kapsamında ele alınan başlıca fiillerdir. Bu düzenleme ile kişilerin ve malların kapsamlı bir şekilde tehlikeye uğratılması önlenmek istenilmiş ve toplum esenliğin korunması amaçlanmıştır[51].

TCK. m. 216'da düzenlenen "Halkı Kin ve Düşmanlığa Tahrik Suçu" birlikte yaşamaya karşı işlenen suçların belki de en önemlilerindendir. Toplumlar, genellikle ekonomik durum, kan bağı, din, mezhep veya coğrafi köken yönünden farklılıklar göstermekle birlikte bu farklılıklara rağmen birlikte yaşayan, aralarında iletişim ve yakınlık bulunan kişi ve guruplardan oluşmaktadır. Bu gurupları birbirlerine karşı düşmanca duygular

---

47 Bkz.Koca/Üzülmez, 733-734.
48 Tezcan/Erdem/Önok, 750.
49 Sözüer, 331.
50 Suç tipleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Tezcan/Erdem/Önok, 754-758.
51 Artuk/Gökcen/Yenidünya, 412.

beslemeye, birbirlerinin kötülüğünü istemeye sevk etmeyi söz konusu madde cezalandırmaktadır[52].

Yukarıda sayılan düzenlemeler dışında TCK'nın 119. maddesinde "konut dokunulmazlığını ihlal" suçu[53], 132. maddesinde haberleşmenin gizliliğini ihlal suçu[54] , 134. maddesinde özel hayatın gizliliğini ihlal suçu[55], 135. maddesinde kişisel verilerin kaydedilmesi suçu[56], düzenlenmiştir. Bu düzenlemeler, Kur'an- Kerim'de[57] yer alan birlikte yaşamanın temellerinden olan başkalarının ayıbını ve özel hayatını gözetlememe/araştırmama/takip etmemeye yönelik yasaklarla uyum içerisindedir.

SONUÇ

Tarım ekonomisine dayalı olan ilkel toplumlarda, birlikte yaşama olgusu aile hayatı şeklinde başlamıştır. Toplumun genişlemesi ile birlikte daha farklı bir görünüm alan bu birliktelik, pek çok sorunu da beraberinde getirmiştir. Bu sorunların çözülmesini amaçlayan pek çok kural ortala çıkmaya başlamıştır. Kişiler arasındaki fiili ilişkiler, hukuk kuralları ile formüle edilmeye başlanmış, devletleşme ile birlikte bu süreç hızlanmıştır.

Modern devlete geçiş ile birlikte gerek aile gerekse toplum halinde birlikte yaşama, hem ceza kanunlarında düzenlenen çeşitli suçlarla, hem de medeni kanunlarda getirilen çeşitli tedbirlerle korunmaya çalışılmıştır.

Aile hukukundan borçlar hukukuna, ceza hukukundan anayasa hukukuna pek çok alanda birlikte yaşamaya ilişkin pek çok düzenleme bulunmaktadır. Dağınık gibi görünün bu düzenlemeler aslında pek çok açıdan dengeli bir şekilde birlikte yaşamayı korumaktadır.

KAYNAKÇA

Akıncı, Şahin: **Roma Hukuku Dersleri,** Sayram Yayınları, 9. Baskı, Konya, 2016.

Artuk, Emin/Gökcen, Ahmet/Yenidünya, A. Caner: **Ceza Hukuku Özel Hükümler**, 11. Baskı, Ankara 2011.

Bilge, Necip, Hukuk Başlangıcı, 30. Bası Ankara 2012.

Di Marzo, Salvatore, Roma Hukuku, İstanbul 1959.

Dinçkol, Abdullah, Hukuka Giriş, 11. Basım, İstanbul 2015.

Erdoğmuş, Belgin: **Roma Eşya Hukuku**, İstanbul, 2012.

Feyzioğlu, Feyzi Necmeddin: **Aile Hukuku**, İstanbul, 1979.

---

[52] Artuk/Gökcen/Yenidünya, 580.

[53] Artuk/Gökcen/Yenidünya, 304 vd.

[54] Bkz. Hafızoğulları, Zeki/ Özen, Muharrem, Özel Hayata ve Hayatın Gizli Alanına Karşı Suçlar, Ankara Barosu Dergisi • Yıl:67 • Sayı: 4 • Güz 2009, s. 10 vd.

[55] Hafızoğulları/Özen, 17 vd.

[56] Hafızoğulları/Özen, 19 vd.

[57] Hucurat suresi, 12.ayet.

Gönenç, Fulya İlçin: "Roma Hukukunda Boşanma (Divortium)", **Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi,** C. VII, S. 1-2, Haziran, 2003.

Gözler, Kemal: **Hukuka Giriş,** Ekin Basım Yayın Dağıtım, 12. Baskı, Bursa, 2012. (Gözler, Hukuka Giriş)

Güneş Ceylan, Seldağ: **Roma Hukukunda Evlenme (Matrimonium),** Yetkin Yayınları, Ankara, 2010.

Hafızoğulları, Zeki/ Özen, Muharrem: "Özel Hayata ve Hayatın Gizli Alanına Karşı Suçlar", **Ankara Barosu Dergisi**, Yıl:67, Sayı: 4, Güz, 2009, s 9-22.

Hatemi, Hüseyin/ Kalkan Oğuztürk Burcu: **Aile Hukuku**, Vedat Kitapçılık, 3. Bası, İstanbul, 2014.

Koca,Mahmut/ Üzülmez, İlhan, Türk <ceza Hukuku Özel Hükümler, Ankara 2016.

Korkusuz, M. Refik: **Hukuk Başlangıcı,** İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2014.

Koschaker, Paul/Ayiter, Kudret: **Modern Özel Hukuka Giriş Olarak Roma Özel Hukukunun Ana Hatları**, İzmir 1993.

Pulaşlı, Hasan: **6102 Sayılı Türk Ticaret Kanununa Göre Yeni Şirketler Hukuku Genel Esaslar**, Adalet Yayınevi, Ankara, 2012.

Rado, Türkan, **Roma Hukuku Dersleri Borçlar Hukuku**, İstanbul 2011.

Schwarz, Andreas: **Roma Hukuku Dersleri**, (Çev: Türkan Rado), İstanbul 1945.

Serdar, İlknur: "Kişisel İlişki Kurma Hakkı", **Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt: 9, Özel Sayı, 2007, s. 739-781.

Sözüer, Adem: **Türk Ceza Hukuku Reformu Mevzuatı**, Basım Organizasyonu: Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti., Baskı ve Cilt: Melisa Matbaacılık, 1. Basım, Mart, 2013.

Şahiniz, Salih: "Gayrimenkul Mülkiyetinin Komşuluk Hukukuna İlişkin Dolayısıyla Kanundan Doğan Sınırlamaları Zaruri (Zorunlu) İrtifaklar (Les Servitudes Necessaires)", **Prof. Dr. Nuri Çelik'e Armağan 1,** Beta Yayınları, İstanbul, 2001, s. 633-690.

Tahiroğlu, Bülent: **Roma Hukukunda Mülkiyet Hakkının Sınırları**, İstanbul 1984.

Tahiroğlu, Bülent, **Roma Borçlar Hukuku,** İstanbul 2012.

Tezcan, Durmuş/ Erdem, Mustafa Ruhan/ Önok, R. Murat: **Teorik ve Pratik Ceza Özel Hukuku**, Yayın ve Dağıtım: Seçkin Yayıncılık San. ve Tic. A. Ş. , Baskı: Sözkesen Matbaacılık, Genişletilmiş 7. baskı, Ekim, 2010.

Umur, Ziya: **Roma Hukuku Ders Notları**, İstanbul 1987. (Umur, Ders Notları)

Umur, Ziya: **Roma Hukuku Lügatı,** İstanbul, 1983.

TERBİYE-İ İSLÂMİYYE ADLI ESER ÜZERİNDEN II. ABDÜLHAMİT DÖNEMİ AHLAK EĞİTİMİ ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR OKUMA

Yrd. Doç. Dr. Recep UÇAR

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı

Öğretim Üyesi

recep.ucar@inonu.edu.tr

AN ESSAY ON MORAL EDUCATION ON II. ABDULHAMIT PERIOD ON THE WORK OF TERBIYE-I ISLAMIYYE

Modernization efforts in the education system that started with the Tanzimat Era have gained a new direction and speed in Abdulhamit II period and this period covering 33 years has left positive traces especially in terms of trying to make everyone benefit from educational facilities and the rooting of modern education. The growth of the generation in modern education institutions within the frame of Islamic ethics has been dominated by the idea of the adaptation of the components of Western ethics to the framework of the society. It is possible to find the typical examples of this approach in the Terbiye-i İslamiyye, a work written to be taught at schools named 'mektep' by Nazif Sururi, the bureaucrats of that period. Nazif Sürûrî, who was accepted as one of the prominent Islamic moralists, was born in Antalya in 1861. Having a well-established family tradition, Sürûrî grew up in Istanbul as a well-equipped person with special lectures on mental, lation and language lessons, and just at the age of 18, at the beginning of the civil service, he rose up to the Member of State Shura. Nazif Sürûrî, also known to be so close to Abdulhamid II, compiled works in the fields of literature, law and religion education and wrote articles for the newspapers and magazines of that period. He wanted to contribute to the education of religion and morality by writing Terbiye-i İslâmiyye in 1908 with a lot of research and diligence, which constitutes the subject of our work. The author lists the moral attributes that the Ottoman man should have in his understanding of Islamic decency and while creating this curriculum within his view, sometimes comparing with the West, tries to explain how a Muslim should treat non-muslims in reference to the basic sources of Islam. In this paper, it will be analyzed how a moral model is suggested in the social structure of the mentioned period through the work named Terbiye-i İslamiyye.

Keywords: *Islamic Decency, Moral Education, Ottoman, Abdulhamid II*

Tanzimat dönemiyle başlayan eğitim sistemindeki modernleşme çabaları, II. Abdülhamit döneminde yeni bir yön ve hız kazanmış, yaklaşık 33 yılı kapsayan bu dönemin özellikle eğitim kurumlarının ülke sathına yaygınlaştırılarak eğitim imkânlarından herkesin yararlandırılmaya çalışılması ve modern eğitimin kökleşmesi açısından olumlu izler bırakmıştır. Modern eğitim kurumlarında yetişen neslin İslam ahlakı çerçevesi içinde yetişmesi, toplumun bünyesine uygun Batı ahlak bileşenlerinin bu çerçeveye uyarlanması şeklinde geliştirilmesi düşüncesi hakim olmuştur. Bu yaklaşımın tipik örneklerini devrin bürokratlarından olan Nazif Sururinin mekteplerde okutulmak üzere kaleme aldığı Terbiye-i İslamiyye[1] adlı eserinde bulmak mümkündür.

Yaşadığı devrin İslâm ahlakçılarından biri olarak kabul edilen Nazif Sürûrî, devletin en üst kademelerinde görev almış böyle bir ailenin çocuğu olarak Hicri 1281 (m. 1861) yılında Antalya'da doğmuştur. O da dedesi ve babası gibi geleneği bozmayıp hukukçu olmakla beraber (Sururi, 1983: 34) edebi yazıları ve şiirleri ile meşhur olmuş değerli bir şair ve yazardır. Muhtelif gazete ve dergilerde epeyce düzgün yazıları ve şiirleri neşredilmiş (Gövsa, 1933: 1478), hukuk, edebiyat ve ahlak konularında pek çok kitap kaleme almıştır. Ahlâkî açıdan insanların nasıl davranması gerektiğini söyleyen, ahlâkî öğütler veren kimseler ahlakçıdır (Poyraz, 2007: 18) ifadesine uygun olarak Nazif Sürûrî yazmış olduğu İslam ahlakı ile ilgili eserleriyle de yaşadığı dönemin İslâm ahlakçılarından biri olarak kabul edilir. Nitekim Osmanlı döneminde yazılan ahlâk risalelerini ele aldığı makalesinde Erdem (2000: 42), Nazif Sürûrî'yi Terbiye-i İslâmiye'den alıntı da yaparak İslâm ahlâkçıları arasında gösterir. Köklü bir aile geleneğine sahip olan Sürûrî, İstanbul'da özel hocalardan aklî, naklî ve dil dersleri alarak donanımlı biri olarak yetişmiş, henüz 18 yaşındayken başladığı memurluk hayatında Şûrâ-yı Devlet Azalığı'na kadar yükselmiştir. Sultan II. Abdülhamid'e yakınlığıyla da bilinen Nazif Sürûrî, edebiyat, hukuk ve din eğitimi alanında eserler te'lif etmiş, devrin gazete ve dergilerinde yazılar kaleme almıştır. Tebliğimizin konusunu oluşturan Terbiye-i İslâmiyye adlı eserini de pek çok araştırma ve gayretle 1908 yılında kaleme alarak din ve ahlâk eğitimine katkı sunmak istemiştir. Müellif İslam terbiyesi anlayışının içinde Osmanlı insanının sahip olması gereken ahlaki özellikleri sıralamış, kendince bu müfredatı oluştururken, zaman zaman Batı ile mukayeselerde bulunarak, bir Müslümanın gayrimüslimlere nasıl davranması gerektiği konularında İslamın temel kaynaklarını referans göstererek açıklamaya çalışmıştır. Bu tebliğde Terbiye-i İslamiyye adlı eser üzerinden dönemin

---

[1] Nazif Sürûrî, (Terbiye-i İslamiyye) İslâmî Terbiye, Maarif Nezareti Celîlesinin 31 Ocak Sene 323 tarihli

ve 409 Numaralı Ruhsatnâmesini Haizdir, Dersaadet - Akdam Matbaası, 1326/ 1323 olan tarih Rûmi takvime göredir. Bu tarih Hicrî 1326, Miladî olarak 1908 yılına karşılık gelmektedir http://www.ttk.gov.tr

eserin transkripsiyonlu şekli Ahmet Yamanın "Nazif Sürûrî'nin Terbiye-i İslâmiyye Adlı Eserinin Değerlendirilmesi (Transkripsiyonu, Sadeleştirilmesi ve Bazı Açılardan Analizi)" adlı yüksek lisans tezinden alınmıştır.

toplumsal yapılanmasında nasıl bir ahlaki model önerildiği analiz edilecektir.

Dönemin aydınları Batı ile olan temas sonrası Osmanlı toplumunun yeniden inşası konusunda kabaca iki gruba ayrılmaktaydı; birinci gruptakiler Batıyı tüm kurumlarıyla maddi ve manevi kültürü ile alınmasını savunurlarken, diğer gruptakiler ise Batıyı sadece ilim-teknik yönünden
model alınması gereğini dile getirmişlerdir (Baysal, 2006:2). Nazif Sururinin konuya ilişkin görüşlerinin daha çok ikinci grupta yer alanların görüşlerine daha uygun olduğu görülmektedir. Yazdığı hukuk, ekonomi ve bürokrasiye dair eserlerde, devlet mekanizmasının daha yeni ve güçlü olmasına dair teklifler sunmakta iken, ahlaka dair eserlerinde ise İslam ahlakının üstünlüğünü Kur'an, sünnet, gelenek ve kimi zaman tasavvuf temelli önerme ve örneklerle savunmuştur. İslam ahlakının üstünlüğünü savunurken Batı ahlakının kimi özelliklerini-ki daha çok Fransız kültürü örnekleriyle- pratik örneklerle yerdiği de görülmüştür.

Batı ile karşılaşma ve Osmanlının kurumları ile modernleşmesi, toplumun değerler sisteminin dönüşümü ile birlikte, ahlaka ilişkin dinamik bir tartışma ortamının oluşmuştur. Osmanlının son dönemlerinde ahlak ve ahlak terbiyesine dair birçok düşünür kafa yormuş ve çoğunlukla da risaleler şeklinde eserler vermişlerdir.

II. Abdülhamit döneminde örgün eğitim kurumlarında da ahlak eğitimine yer verilmiş ve ders kitapları yazılmıştır. II. Abdülhamit döneminde, mektep programlarındaki din ve ahlâk dersleri sayısının arttırılmasının yanında etkinliğinin de arttırılmasına gayret edilmiş, eğitim anlayışı dînî bir nitelik kazanmış, buna paralel olarak siyasi anlayışta da değişiklik olmuş, Tanzimat'ta hâkim olan "Osmanlıcılık" politikası, yerini "İslamcılık" merkezli politikaya terk etmeye başlamıştır (Zengin, 2009: 32). O döneme ait belgelerde devletin birliğini, bütünlüğünü ve devamını sağlayacak nitelikte insanların yetiştirilmesi hedeflenmekte, bu niteliklerin başında da dine bağlılık gelmektedir (Yazıbaşı, 2014: 768). Eğitimin hedefi sadece bilgi vermek değil aynı zamanda Osmanlı toplumsal kimliğini yeniden üretmek ve biçimlendirmekti. O yüzden eğitimin en önemli hedeflerinden biri devlete ve sultana mutlak itaati sağlamanın yanında (Gündüz, 2008: 271-272) çağdaş ilim ve fenne sahip olan, doğru düşünen, sağlam bir inanca ve güzel ahlâka sahip olan insanlar yetiştirmek olarak belirlenmiştir (Yazıbaşı, 2014: 768). Kısaca devlete ve halifeye bağlı, çağın gerektirdiği bilgilere sahip, aynı zamanda dînî değerlere bağlı nesillerin yetiştirilmesi eğitimin genel amaçları olarak belirlenmiş (Zengin, 2009: 32-33), din ve ahlâk öğretiminin bu amacın gerçekleştirilmesinde önemli bir vasıta olacağı düşüncesiyle hareket edilmiş, bu çerçevede en etkili ve yaygın çabalar okullara yöneltilmiştir. (Gündüz, 2008: 271-272).

II. Abdülhamit döneminde hedeflenen insan tipini oluşturmada kullanılan eğitim materyallerden biri de ders kitaplarıdır. Okullarda

okutulan ders kitaplarında ideal insan tipi, öncelikle Allâh'a, Hz. Peygamber'e ve ardından padişaha kayıtsız şartsız itaat eden aynı zamanda dindar olan kimse şeklinde formüle edilmiştir (Yazıbaşı, 2014: 768-770). Hedeflenen insan tipini gerçekleştirmede en önemli görev de okullardaki öğretmenlere yüklenmiş, öğretmenlerin öncelikli görevlerinden biri talebelerin inanç ve itikadını düzeltmek olarak öngörülmüştür. Ayrıca okullarda disiplin arttırılmış, okutulacak ders kitaplarının yazımında ve basımında önlemler alınmış, izinsiz ders kitabı basımı yasaklanmıştır (Gündüz, 2008: 273).

II. Abdülhamit döneminde, eğitim politikalarına paralel olarak çok sayıda ahlâk ile ilgili kitaplar yazılmıştır. Bu kitapların bir kısmı çeviri, bir kısmı te'lif, bir kısmı derleme, diğer bir kısmı da ders kitabı olarak hazırlanmıştır (Öztürk, 1998: 32). Bu dönemde Maarif Nezaretinin izni ile basılmış, din ve ahlâk derslerinde kız ve erkek öğrencilere okutulmak üzere hazırlanmış pek çok eser vardır. Bu eserlerin Tanzimat döneminden farklı olarak özellikle ders kitabı olarak çocukların seviyelerine uygun hazırlanmaya gayret edildiği görülmektedir. İptidai mekteplerinde okutulmak üzere hazırlanmış olan kitaplarda güzel ahlâk ile ilgili bilgiler daima dînî bilgi ve kavramlarla açıklanmakta, dinin insanları kötülüklerden koruduğu, şefkat ve merhamet duygularını geliştirdiği gibi bilgiler verilmekte, sevginin kaynağı olan Allâh'ın varlığı, mevsimler, tabiatın uyanması, gökyüzü ve yıldızlardan örnek verilerek çocukların zihinlerine ve duygularına hitap edilerek işlenmektedir. Ayrıca güzel ve kötü ahlâk ile ilgili fiiller tek tek ele alınarak çocukların anlayabileceği bir dille açıklanmaktadır (Zengin, 2009: 98-100).

Bu bilgiler ışığında çalışmamızın konusunu oluşturan "Terbiye-i İslâmiyye" adlı eserin içerik olarak II. Abdülhamit dönemi eğitim politikalarıyla bire bir örtüştüğü görülmektedir. Eser, Maarif Nezareti'nin izniyle basılmıştır ancak okullarda ders kitabı olarak okutulup okutulmadığına dair yoğun bir belgesel tarama yapılmasına, o dönemle ilgili yapılan çalışmalardan ulaşılabilenler tek tek incelenmesine rağmen herhangi bir bilgi elde edilememiştir. Eserin 1908 yılında tam da Sultan II. Abdülhamid'in son zamanlarında basıldığı göz önüne alınırsa eserin okullarda okutulmak üzere hazırlandığı ancak Sultan'ın tahttan indirilmesiyle okullarda okutulma imkânına kavuşamadığı tahmin edilmektedir. Eserin içeriğine bakıldığında hedef kitlesinin gençler ve yetişkinler olduğu kanaati oluşmaktadır. Müellif İslâm ahlâkına uygun olarak ele aldığı konuları âyet-i kerîmeler ve hadîs-i şeriflerle delillendirerek işlemekte, şiirlerle süsleyerek zenginleştirmektedir.

Terbiyye-i İslâmiyye, bir ahlâk kitabı olarak o dönemin eğitim anlayışına uygun olarak ele aldığı konularla Allâh'a iyi bir kul, Peygamber Efendimize hayırlı bir ümmet ve halifeye de itaat eden, kayıtsız şartsız bağlı olan dindar bireyler yetiştirme amacı taşımaktadır.

Sürûrî, eserin önsözünde bu risaleyi en büyük velinimet olarak belirttiği padişahın hakkını celbetme ve hayırlara vesile olması gayesiyle epey

araştırma ve gayretle kaleme aldığını ifade ettikten sonra gelirini de hazineye bağışladığını ifade etmektedir.

O dönemin din eğitimi anlayışı çerçevesinde din eğitiminin önemli bir parçası olan ahlâk dersleri verilirken, ahlâkın felsefî boyutu değil daha çok pratik tarafı öğretim konusu yapılmıştır (Zengin, 2009: 67). Bu bağlamda Terbiye-i İslâmiyye'nin de teorik değil pratik ahlâk çerçevesinde yazıldığını, nasıl öğreteceğimizden ziyade ne öğreteceğiz anlayışının hâkim olduğunu görmekteyiz. O yüzden metot üzerinden değil, doğrudan nelerin kazandırılması gerektiği üzerinden bir eser yazıldığı görülmektedir. Ancak Nazif sururinin Terbiye-i İslamiyyesi diğer ahlak kitaplarından farklı olarak daha toplumsal, ideolojik vurgular yapması, diğer kültür ve ahlak biçimleri ile Osmanlı-İslam ahlakı arasında karşılaştırma yaparak Batı ahlakı karşısında İslam ahlakının daha iyi değerlerden oluştuğu ve Batı ahlakını süzgeçten geçirerek İslam toplumunun ahlak yapısına uygun olanların alınacabileceği ve bunların eğitim konusu yapılabileceğine dair işaretler yer almaktadır. Diğer ahlak kitapları ağırlıklı olarak bireysel ahlaki değerleri konu almaktadır. Bu yönüyle Terbiye-i İslamiyye bir vatandaşlık ahlakı önerisi olarak da değerlendirilebilir. 'Terbiye-i İslamiyye' dönemin diğer ahlak kitaplarından farklı olarak sık sık Batı ahlakı ile mukayeseler ile ahlakın felsefi boyutuna göndermeler yapmakta, İslam ahlakının temel referanslarından ayrılmaksızın gelişime açık bir yönünün de olduğu imasında bulunmaktadır.

Sururi ahlak ve ahlakın kaynağı üzerine nazari bilgiler vererek başlar; insanın, yaratılışı itibariyle iki sıfata sahip olduğunu, insanı diğer canlılardan ayıran temel özelliklerinden birinin de ahlaki erdemlere sahip olan ve ona göre davranan bir tür olduğunu bildirir. Ahlaki özelliklerin yeme içme gibi bedensel özellikler kadar insanın tabiatının bir özelliği olduğu tespitinde bulunur. Bu sıfatların da başka başka ihtiyaçları ve gerekleri olup, bedensel olarak yemesi ve içmesi, ruhsal olarak da manevi gıda olan ahlakî erdemlerle beslenmesi ve terbiye edilmesi doğal olarak lazım gelmiş ve onun için insanlığın babası Hazreti Âdem (a.s.) bazı emir ve yasaklarla beraber usûl-ü muaşeret ve insanın eğitimi ile ilgili olan on sayfalık vahye mazhar olmuştur, der.

Allâh-u Teâlâ tarafından insanoğlunu terbiye ve ıslah için gönderilen Suhûf-i Şerîfe'den başka Ulü'l-Azm Peygamberleri'ne inmiş olan Tevrat, Zebur ve İncil-i Şerîf de yukarıda bahsedildiği yönde insanın kulluğuna işaret etmekte olup, insana yakışır surette Hakk'a ibadet etmesi, insanlar ile güzel ilişki kurarak ve onlarla iyi geçinerek ihsanı bol Yüce Allâh'ın rızasını kazanması ve iki cihanda da mutluluğa ulaşması emredilmiştir ki bahsedilen kitapların hükmü kesin olarak kaldırılmış olan ve artık asılları olmayan bugünkü hallerinde bile bu yolda pek çok güzel nasihat ve etkileyici öğüt göze çarpmaktadır.

Müellif, insanlığın ortak ve dini tecrübesi sonucunda evrensel ahlaki değerlerin oluştuğu vurgusunu yapar;

"Bununla birlikte, yeryüzüne yayılmış olan insanların bir süre sonra bir çok kola ve parçaya ayrılmış olduğu, bunca kavim, din ve çeşitli mezheplerin türlü türlü ihtilaflarla ortaya çıkmış olduğunun görülmesine rağmen yalnız bir noktada, yani ahlak konusunda birleştikleri açıktır. Nitekim biri dünyanın bir köşesinde, diğeri öbür köşesinde bulunan ve aralarında lisan, memleket, soy ve milliyetçe nice nice farklılıklar mevcut olan iki insan, yahut iki kavim arasında tek noktada birleşilerek karşılıklı olarak yalancılık yasaklanmış ve ayıplanmış, doğruluk makbul kabul edilmiş ve övülmüş, aynı şekilde hırsızlık yasaklanmış, her işte itidal üzere hareket edip adaletten ayrılmama takdir edilip meşru görülmüş, korkaklık ayıplanmış, cesaret ise beğenilmiş ve tercih edilmiştir. Bundan açıkça anlaşılıyor ki Rabbül-Âlemin bir olduğu gibi, insanın insanlığını kemale erdirmesini ve iki dünyada da kurtuluş ve saadete ulaşmasını sağlayan ahlakî faziletlerin ve usûlü terbiyenin de esası birdir. Tek Yaratıcı olan Allâh (c.c.), kâinattaki yaratılmışların en şereflisi olan insanlara iki temel görev vermiş ve böylece lütufta buyurmuştur. Daha önceki ifadelerimizi açıkça tekrar ederiz ki, bunlardan biri kulların, en üstün ve en yüce zât olan Allâh'ın Rububiyyeti'ne ibadeti, diğeri de insanların bir birinin hukukuna riayet etmesi ve birbiriyle güzel bir şekilde geçinerek dünyayı imar etme çaba ve hizmetlerinden ibarettir."

İslam dininin ahlaki özelliklerinin Allahın iradesine dayanması bakımından en üstün ahlak olduğunu belirtir ve islamın insanlığa nasıl barış ve huzur getireceğini, diğer insanlara tutumunun ne olduğunu açıklar;

"İslâm Dini'nde insanlar arasında nefretleşme ve düşmanlık yasaklanmıştır. Kimse kimsenin şahsına, şahsi hukuk ve alakasına dokunamaz. Hatta fikren bile bir biri hakkında kötü düşünce ve niyette bulunamaz. Kendi hakkında olmasını istemediği ve memnun olmadığı bir sözün ve fiilin başkaları hakkında yapılmasını tasavvur etmek caiz değildir. Her söz, fiil ve amelinde yüce dinî hükümlere sarılmak ve tutunmakla doğru yol üzerinde bulunmak ve bu yönde iyiliklere ve güzel ahlâka hakkıyla sahip olan bir insan olmak gerekir. Bunun için insanın ilk iş olarak dindar olması gerekir. Ahlâkî faziletlerin temeli dindir. Din ve ahlak ikizdir. Dindar olan zat, faziletli ahlak ile vasıflanmış ve süslenmiştir. Mütedeyyin olmayan kimse güzel ahlaktan mahrumdur, insanlık alemi için zehirli bir organdır. Çünkü kalbi, yüce ahlak hükümlerinin başı olan Allâh korkusundan yoksundur."

Mukaddes Yüce Hilâfet Makamına Sadâkat ve İtaat

II. abdülhamit dönemi eğitim düzenlemelerinin genelinde de görüldüğü gibi devlete ve saltanata bağlı, hilafete itaat eden, dini değerlere bağlı nesillerin yetiştirilmesi ön plana alınmıştır (zengin, 2009, s.3). Bu genel eğilim Sururide de görülmekle beraber o, hilafete itaati bir dini gereklilik olması yanında aynı zamanda bir Osmanlı vatandaşının sahip olması elzem olan ahlak ilkelerinden biri olarak görmektedir;

> *"Mülkün tek sahibi olan Allâh-u Teâlâ'nın ilahi hikmeti ve ezeli iradesinin gereği olarak, müslümanların kıyamete kadar yüce bir merci ve güçlü kutsal bir merkeze devamlı bağlı olmaları gerekli olup, her müslümanın o mübarek ve yüce makama sığınması vacip olduğundan, müslüman toplumlar da ilâhi hikmetin gereği olarak, mü'minlerin imamı ve Rasûl-u Emîn Efendimiz Hazretleri'nin halifesinin yüce makamlarının ipine dini bir bağla kolay bir şekilde bağlanmışlar ve itaat etmişlerdir._Halifelik mührüne sahip olan Halife Hazretleri, bozulmaması koruma altına alınmış olan İslâm'ın asıl bekçisi ve himaye edeni, kutlu Muhammed ümmetinin yüce reisi ve imamı olup dini hükümlerin korunması, hükümlerin uygulanması ve devam etmesi Allâh-u Teâlâ tarafından padişahlıklarının yaptırım gücüne emanet edilmiş ve İslâm ümmeti, ilahi makamının gölgesinde himaye edilmiş ve bir araya getirilmiştir.*
>
> *"Her kim ihanet ederse Hâk Celle ve A'lâ ona gazaplanır ve onu cezalandırır. İslâmiyet ile müslümanların sultanı ikizdir. İslâm, din esasıdır. Müslümanların sultanı ise onun koruyucusu ve bekçisidir. Ona ihanet eden dalalette kalır, ona sadakatla güzel hizmet eden ise hidayet ve saadete ulaşır. Yaratılışın hikmet, anlam ve gayesi o bölümdeki hadis-i şeriflerde ele alınmış ve dolaylı olarak anlaşılmış olmaktadır ki, hem İlahi ferman ve hem de Peygamber Efendimizin emir ve açıklamaları gereği kutsal makam olarak vasıflanmış olan yüce hilafet makamına saygı gösterme ve itaat etme, hilafet makamının rızasını elde etmek için daima gayret ve çaba gösterme, hilafet makamı için hayır dua ederek dünya ve ahiretle ilgili bereketleri ve çok daha önemli makamları elde etme hem kulluk görevi hem de güzel ahlak ve iyi yaşantının en iyi göstergesidir."*

Komşuluk Hakkı

Yazar, Osmanlı-İslam ahlakını dinen temellendirmekte ve Müslümanların müslim-ğayri müslim insanlara karşı komşuluk hak ve sorumlulukları olduğunu belirtirken, onlara birlikte yaşadığı insanların can, mal, namus emniyetlerinin sorumluluğunu yüklemekle kalmaz, komşularına zor işlerinde yardım etme eylemini de müslümanların ahlaki özelliklerinden sayar;

> *"Akraba olan müslüman komşu, müslüman komşu ve müşrik komşu üç derece itibariyle hak sahibidir. Her biri güzel muaşeretle, gerektiğinde birbirine yardım ile, en küçük derecede bile olsa eza ve hoş olmayan durumdan kaçınmak ile mükellef ve mesuldür, şeklinde buyurmuşlardır. Kur'an-ı Kerim'de, konu-komşu vesâirenin birbirinden ödünç olarak bazı ev eşyası ve ev için gerekli ihtiyaçları istediklerinde vermeleri; isteme durumunda red ederek vermeyenlerin azaba uğrayacakları belirtilmiştir. Merhametlilerin en merhametlisi olan Cenab-ı Allâh (c.c), kimsenin kimseyi rencide etmemesini, diğerinin hakkını çiğnememesini ve hakkına saldırmamasını emretmiş, bu ilahi emre uyanların ve boyun eğenlerin ihsan ve bağışlanmaya mazhar olacaklarını; aksine hareket edenlerin cezaya ve hüsrana uğrayacaklarını tekrar tekrar açıklayarak, faziletli ve yapılması herkes tarafından beğenilmiş olan görevleri bildirerek komşuluk hakkının sahip olduğu üstünlük ve ağırlık, delilleriyle birlikte ayrıntılı olarak belirtilmiştir."*

> *"İslâm topraklarında iki komşu birbirine sevgi doludur. Yan yana bulunan meskenlerinin bekçisidir. Dinen komşu komşusundan sorulur, araştırılır. Komşu komşuya hayır dua etmeye, selam vermeye ve hatır sormaya önem verir. Yan yana bulunan komşu yakın arkadaş ve samimi dost olur. Şayet bir iki gün karşılaşılmaz ve evinden çıktığı görülmezse sebebini öğrenmeye çalışır. Hasta ise ziyaret edilir. Komşunun hastalığı sırasında yardımına koşmak gerekli olup özellikle kendisinden başka evine bakacak kimsesi yoksa ihtiyacına yardım edilir. Komşular arasında kin ve nefret tamamen kötü karşılanmış ve yasaklanmıştır. Her biri diğerinin mutluluk ve kederine ortak olmakla görevlidir. Olur olmaz hata ve noksanlarına bakılmaz, hoş görülür. Hele komşunun ayıbını araştırma büsbütün olumsuz müslüman ahlakıdır. Komşunun evine getirdiği eşya ve erzaka bakmamak, özellikle yan yana ve karşı komşunun hane-i haremine bakmamak, Allah korusun kötü*

gözle bakmamak, izni olmaksızın evine ve bahçesine girmemek, gerektiğinde mallarını korumak, cenazesinde hazır bulunmak, ihtiyaç görüldüğünde zor işlerinde kendisine yardım etme ve işini kolaylaştırma, çoluk çocuğuna güzel muamele ederek gönüllerini hoş etme ve bazen uygun hediyeler vermek dine uygun haklardan ve güzel komşuluğun adaplarındandır."

İslâm Sevgi ve Kardeşliği

"Hakikaten mutlu müslüman nüfûs, Kelimetullâh'ın içerisinde toplanmış, mülümanların kalpleri tevhit ve iman nuruyla birleşerek aydınlanmış ve dolmuş olmakla İslam kardeşleri aynı vücutta birleşmiş ve şekillenmiş, bütün müslümanlar aynı özelliklerle ve görevlerle eşit olarak görevli ve mükellef olmuştur. Bir müslüman diğer müslümanın mutluluğuyla mutlu olur, aynı şekilde hüznü ve elemiyle kederli ve kırılmış olur. Aynı vücudun bir uzvu eziyet çektiren olduğunda diğer aza ve cevarihin (el ve ayak gibi azalar) ondan etkilenmesi doğal olduğu gibi müslüman kardeşlerden birinin eza ve elemi diğerlerine sirayet eder ve onların da elemlenmelerine sebep olur."

Yukarıda verilen ifadelerle İslam kardeşliğine özel vurgu yapan yazar, buna ek olarak İslam ahlakının bir gereği olarak müslümanların bütün insanlara karşı sorumluluk sahibi olmaları gerektiğini belirtir;

"Müslümanlar kendi din kardeşlerinden sonra bütün insanlara karşı güzel davranmakla ve iyi geçinmekle de görevlidirler.

Âdem'in çocukları birbirlerinin azasıdır
Çünkü yaratılışları tek cevherdendir"

" imandan sonra aklın nuru insanlarla dostça geçinme, insanlara kendini sevdirme ve onlarla dostluk yapmadır. İnsanların en hayırlısı insanlara faydası olandır ve insanların en şerlisi insanlara zarar verendir. Hazreti Ebubekir (r.a.) Efendimiz'den nakledilen bir kutsi hadiste "Cenâb-ı Hakk'ın, eğer benim rahmetimi isterseniz yarattıklarıma merhamet ediniz" buyurduğu

müjdelenmiştir. Diğer bir hadîs-i şerîfte "Yaratılanların gülü insanlardır. İnsanlara en çok faydalı olanlar Allâh'ın en sevgilisi olanlardır" buyuruluyor. Yaratılanlara, insanlara, yani bütün insanlığa hayırda ve iyilikte bulunma ne ile olur? Şüphesiz ki bütün iyiliklerle ve güzel ahlakla muttasıf olarak bütün insanlara karşı merhametli ve şefkatli olma, cömertlik ve iyilikler gösterme, insaf ile muamelede bulunma, Allâh'ın rızasının aksine davranışlardan ve sözlerden kaçınma ile olur"

"Evet Hakk Teâlâ sınırsız ve sayısız lütufta ve iyilikte bulunmuştur. Biz niçin türdeşimiz olan insanlara cömert olmayalım."

Çalışma ve İş

Dönemin ruhuna uygun olarak yeni yetişen nesillerin dini değerlere ve devlete sahip çıkması beklenirken aynı zamanda çağdaş ilmin ve fennin de kazanılması gerekliliği üzerinde durulmaktadır. Müellif çalışmanın önemine değinirken dini referanslardan yararlanırken, bunun yanında ekonomi ve hukuku da ahlaki bir referans olarak göstermektedir;

"Din İlmi, Tıp İlmi, Ekonomi İlmi, Hukuk İlmi ve Ahlâk İlmi bu konuda ittifak ederek çalışmayı tavsiye ediyor hatta emrediyor. Olanca gücüyle tembellik ve avareliği yasaklıyor. Kainattaki olaylara ayna tutan tarih kitaplarında güçlü, mutlu ve bahtiyar olanların çalışkan milletler olduğu bildiriliyor." "Şu halde en önemli önceliği ilim ve kültür öğrenmek olan insan, dînî ve dünyevî güzel işlerle ve helal kazançlar elde etmekle meşgul olarak Allâh-u Teâlâ'nın sayısız nimetlerine sahip olma ve rızasını kazanma yoluna devam ederek boşu boşuna vakitleri zayi etmekten kaçınmalıdır."

Selâm

Hazreti Abdullâh Bin Ömer (ra)'den rivayet edilen bir hadîs-i şerîfte müslümanın en hayırlısının, bildiğine ve bilmediğine selâm ve yemek ile ikram eden kimse olduğu, mealen ifade edilmektedir.

"Kâinâtı yaratan Allâh-u Teâlâ, bahşetmiş olduğu dünya ile, konuşma yeteneği ve akletme özelliği ile donattığı insanın diğer insanlarla güzel bir şekilde anlaşması ve fıtratında var olan birlikte yaşama düşüncesi esasıyla onları

refaha ve mutluluğa yaklaştırarak korku ve nefret karanlığından kurtarmakta, dostluk ve muhabbetten nasiplendirmektedir ki bu amaç doğrultusunda Nisâ ve Nûr Surelerinde Allâh'ın kullarının birbirleriyle karşılaştıklarında veya bir eve girdiklerinde gönlü hoş etmek için dua ederek, selam verme ve almaya riayet ederek güzel geçinme ve dostluk temelini kurmalarını emretmiştir. Mukaddes kitaplarımınızın ayrıntılı açıklamalarında yazıldığına göre tahiyyat ve selâmın gerek veren ve gerek alan için Allâh katında sevap ve mükafatı gerektirdiği, selam alırken ilave olarak söylediğimiz rahmet ve bereket dua kelimelerinin daha fazla hayır ve sevaba neden olduğu ortaya konarak açıklanmıştır." "Hamam ve benzeri yerde çıplak olanlara, eğlence gibi günahlarla meşgul olanlara ve tuvalet ihtiyacını gideren kimselere selâm verilmez. Mahkeme huzuruna çıkan düşmanının selamlarını reddedilmez"

Görüldüğü üzere müellif, toplumsal barışın bir sigortası olarak gördüğü selam verme-alma eylemini Osmanlı toplumunda birlikte yaşama durumunda olan farklı inanç ve kültürdeki insanların, sadece Müslümanların değil, aynı zamanda diğer kutsal kitaplara iman etmiş olanların da kendi kutsal kitaplarının bir buyruğu olarak uymaları gereken dini ve ahlaki bir sorumluluk olduğunu ve uygunsuz durumlar dışında düşmanın selamının bile alınması gerektiğini belirtmektedir.

Musâfaha

Yazar selamlaşma eyleminin kişilerin birbirine dokunarak uygulama şekillerinden biri olan tokalaşma-musafaha yapmayı ahlaki eylemlerden biri olarak açıklamaktadır;

Musâfaha, yani görüşme sırasında karşılıklı olarak selamlaştıktan hemen sonra iki tarafın birbirlerinin ellerini içtenlik ve sevgiyle tutup dostane bir şekilde sıkmaları, Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in sünnet-i seniyyesindendir. Musâfaha, affeden-merhametli olan manasına gelen safh kelimesinden türemiş olup, iki kişiden birinin diğerine ellerini uzatması, garazlardan (kötülük düşüncesinden) arınmış olarak diğeriyle iyi anlaştığını ilan etmekte, samimiyet ve dostluk bağlarını güçlendirdiğini göstermektedir. Hazreti Atâü'l-Horasânî (radiyallâhu anh)'den nakledilen hadîs-i şerîfde " Musâfaha ediniz, kin gider. Hediyeleşiniz, birbirinizi seversiniz" hikmetli açıklaması yer almaktadır.

Musafahayı hijyen açısından kötü görenlere cevaben Avrupalıların da bunu yaptıklarını ve bunun zaten İslam terbiyesinde olduğunu, taklit

olmadığını belirttikten sonra kimlerin kimlerle nasıl musafaha etmesi gerektiği şeklinde kuralları ve temizliğe riayet etmenin şart olduğunu uzun uzun izah eder.

Musafaha ederken ellerin temizliği konusunda İslam kültürünün Fransız kültüründen daha hassas olduğunu belirten yazar özellikle Fransızları örnek göstererek, çağdaşlık adına bazı uygulamaların temizlikten uzak olduğunu belirtir;

> *"Fransızlar gibi diş karıştırmak ve kitap kenarı kesmek için tırnakları uzatmak ve sonra da dostunun elini tutmak nasıl uygun olabilir. Uzatılmış olan tırnakların temizliğine çalışıldığı açıklansa da, tamamen temizlendiği iddiasında bulunulamaz. Öyle olmakla beraber Avrupa'nın meşhur doktorları tıbbın ilerlemesi sayesinde İslâmiyet'in güzel âdetlerinden bu gibi bir çok faydaları derlemeye başlayıp bir süredenberi tırnak kesme ve törpülemeyi tavsiye etmekte ve bizzât uygulamaktadırlar."*

Ziyâret

Sururi, ziyaretleşmenin önemini ve ahlaki bir mükellefiyet olduğunu dini referanslarla açıkladıktan sonra Batı kültürü ile mukayese ile İslam ahlakının üstünlüğüne gönderme yaparak ziyaretleşme kurallarından bir örnek verir;

> *"Avrupa âdâb-ı muâşeretinde geçerli olan "Antre" denilen izin isteme usulünün müslümanlar arasında eskiden beri var olduğu, hatta ilâhi kitabta yer olan uyulması zorunlu bir görev olduğu açıktır ve herkes tarafından kabul edilen bu mesele bizce iftihar edilecek bir husustur. Dışarıdan gelecek ziyaretçilerin uymak zorunda oldukları bu izin adabı, ev halkı tarafından da yerine getirilecektir."*

Bayramları ve Mübarek Günleri Kutlama ve Ziyaretleşme

Müellif İslam ve Batı kültürünü karşılaştırarak kadın erkek karışık şekilde yapılan toplantı ve kutlamaların islama uygun olmadığını, bunun birtakım sakıncaları olduğunu, İslam kültüründe olan sosyalleşme ortamlarının daha sağlıklı ve samimi olduğunu vurgular;

> *"Avrupa'da tesettürün olmaması kadın ve erkeğin karışık olarak otel, apartman, pansiyon ve özel evlerde ikamet etmelerine; tiyatro, konser ve balolarda karışık olarak bulunmalarına imkan sağlamakta, buralarda kendilerine özgü usûllere uygun bir tarzda tanışarak birlikte*

yaşama ve anlaşma zemini oluşturmaktadırlar. Memleketimizin eskiden beri var olan usûlüne göre ise; o şekilde yerleşme, ikamet etme, karışık bir halde olma ve birlikte yaşama geçerli olmadığından, uygar ailelerimiz ayrı ayrı özel mekanlarda oturur ve istirahat ederler ki kalabalık ve karışık olmayacak şekilde yaşama ve anlaşma sayesinde sağlığın ve ahlakın korunmasıyla elde edilen bedensel ve ruhsal faydaları burada tekrar etmeye gerek yoktur."

"Müslümanlar arasında tanışma, en başta camilerde, mescid-i şeriflerde, komşuların konakları ve evlerinde, tekrar eden karşılaşmalarda ve toplanmalarda, mesleğine, vaziyetine ve durumuna göre yapılan münasebetlerle kolayca gerçekleşir."

"Şurası kayda ve tekrara değer ki, müslümanlar arasında dostların seçimi Avrupalılarda olduğu gibi yalnız tanışma yani tanıtma ve tanımaya bağlı olmayıp araştırma ve tecrübelere bağlı önemli bir özelliktir. Her merhaba denilen ve ismi öğrenilen, selam alıp verilen kimse ile araştırma yapmaksızın özel ve samimi bir dostluk elde edilemez."

"Müslüman kardeşlerin sevgi ve dostlukları Allâh içindir. Onun için ciddi, samimi, güçlü ve kalıcıdır."

Söz ve Sohbet

Yazar insanlar arasındaki sohbetin nasıl yapılması gerektiğini yine Batı kültüründe normal görülen ancak İslam toplumlarında ahlaka muğair durumları örnek göstererek açıklamakta, samimiyetin sınırları hakkında izahatlerde bulunmaktadır;

"Aynı yaşta ve mevkice denk olanlarla belli bir dereceye kadar içli dışlı konuşulabilirse de mutlaka dinin hükümlerine aykırı, edep ve terbiye dışı sözlerden sakınmak gerekir. Genç kız ve kadınların yanında ev halkı ve çocuklara ait özel durumlar, kadın ve erkeklerin doğal hallerinden söz açılamaz. Örneğin, Avrupa salonlarında filan mâdâm ve matmazelin filan mösyö ile aralarında gayri meşru ilişkileri ve anne babanın rızasına aykırı hareketleri oluyor, tarzında anlatılanlar bize göre yasaklanmış olup haram sözlerden kaçınmaya dikkat etmek ve özen göstermek gerekir."

Sonuç

Osmanlı son dönem İslam ahlakçılarından olan Nazif Sururi kaleminden mekteplerde okutulmak üzere neşet eden Terbiye-i İslamiye adlı ahlak ders kitabı özellikle II. Abdülhamit dönemi eğitim politikasını yansıtan tipik bir ders materyali olarak karşımıza çıkmaktadır. Eserde bireysel ahlaki değerler

yanında hilafete itaat, devlet ve millet sevgisi gibi ideolojik-politik söylemler İslami referanslarla desteklenerek birer İslam ahlakı umdesi olarak sunulmuştur. Osmanlı toplum yapısı ve özellikle II. Abdülhamit döneminde Osmanlı toplumunu teşkil eden müslümanların yanında diğer milletler ve Batı destekli hristiyan menşeli azınlıklar üzerinden dile getirilen politik talepler gözönüne alındığında insanların birarada yaşama ahlakını nasıl geliştirecekleri ve bunlara sahip olacakları noktasında sık sık Batı kültürü ile mukayese edilerek İslamın kendi içinden bir Ahlak yapısı tanımlama gayreti olduğu açıkça görülmektedir. Bu minvalde müslümanların kültür kodlarında birlikte yaşama olgusu, hem yüzyılllarca tecrübe edilerek geliştirilmiş olduğu hem de seküler değerler açısından değil, İslamın teolojisine uygun olarak temellendirilerek ele alındığı görülmektedir.

KAYNAKÇA

Baysal A., *Meşrutiyet Dönemi Fikir Akımları İçinde Batıcılık Akımı*, Sivas 2006, Basılmamış, Yüksek Lisans Tezi, s.2.

Erdem H., Osmanlıda Ahlak ve Bazı Ahlak Risaleleri, Selçuk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, X/2000, ss. 25-64

Gövsa, İ. A., (1933), "Sürurî Paşa", *Meşhur Adamlar Hayatları-Eserleri* , C. IV, Haz. Sedat Simavi, İstanbul

Gündüz, M., "II. Abdülhamit Dönemi Eğitimi ve İdeolojisi Üzerine Tartışmalar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,* 6/2008, (12), ss. 243-286

Öztürk, F., "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ahlâk Kitapları", *Kebikeç,* 1998, (6), ss. 31-39

Poyraz, H., (2007) "Ahlâk Dili Üzerine Felsefe", *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk,* (1. Baskı), ed. Recep Kaymakcan, Mevlüt Uyanık, DEM Yayınları, İstanbul

Sururi, G., (1983), Kıldan İnce Kılıçtan Keskince, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul

Sürûrî, N., (h. 1334), Son Fırsat, Keteon Matbaası, İstanbul

Sürûrî, N., (h. 1326), Terbiye-i İslâmiyye, İkdam Matbaası, İstanbul

Yazıbaşı, M. A., "Klasik Osmanlı Döneminden Cumhuriyet'e Osmanlı'da Ahlâk Eğitim ve Öğretimi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi,* 3/2014, (4), ss. 761-780

Zengin, Z. S., (2009), II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi, Çamlıca Yayınları, İstanbul

Zengin, Z. S., (2012), "İslâm Din Eğitiminin tarihsel Gelişimi", *Din Eğitimi,* (1. Baskı), ed. Recai Doğan, Remziye Ege, Grafiker Yayınları, Ankara.

KOMŞULUK AHLÂKI BAĞLAMINDA BİRLİKTE YAŞAMANIN DİNÎ TEMELİ

Sibel KANDEMİR

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi

kandemirsibel@hotmail.com

THE RELIGIOUS BASIS FOR LIVING TOGETHER IN THE CONTEXT OF NEIGHBORHOOD MORALITY

The number of people who migrated from rural areas to cities is increasing day by day. Millions of people in metropolitan cities, have to live together in confined spaces. Thousands of people in factories, schools, roads and large sites have to share the same atmosphere at the same time. People who live together as a necessity of urban life have very different economic, social and cultural values. Micro samples of world cultures are almost formed in the major cities of the countries that receive immigration whether from within the country or from outside. Now, in a globalizing world, people from different religions, sects and cultures have to live together in these micro worlds.

It is getting harder and harder to live together in a peaceful way in these cities where a crowded population lives. The reasons such as population surplus, socio-cultural diversity, as well as the increasing individualization of today's people make it difficult. As a consequence of this egoistic morality brought by this individuality, people can not show the respect for the rights of other people in the same apartment, on the motorway, in the class, in the city and in the country. In order to reduce these loneliness in the feelings, thoughts and actions of people who are alone in the crowd today, it is necessary to reconstruct the morality of neighborliness in minds and hearts in accordance with Islamic values.

From this point of view, we see that Islam tries to place some basic principles about the neighbor's moral values in the lives of individuals and society. For example, in the Qur'an, in the same verse, it is ordered to do goodness to the far and near neighbor after the expressions which order the person to do goodness to the family, thus emphasizing the importance of neighborhood in terms of degrees. The Prophet (s.a.v.) forbade the neighbors to torture, even with words, has ordered the Muslims to serve their neighbors in proportion to their powers, to share in their joys and sorrows, in this way he entrusted the neighbors to the neighbors. Our Prophet's word as a reminder that "Nobody who neighbors don't trust from his evil is not a believer " and "everything he

wants for him is a necessity of being a believer to ask for his neighbor" shows that the morality of the neighborhood is one of the fundamental values of Islam. It should also be seen as a natural consequence of the principles of "not harming", "solving the problems with justice" and "being good" principles of this neighborhood that Islam is trying to locate. As a remedy of these principles and values, a Muslim should know that he is responsible for keeping an eye on the lives and property of his neighbor, avoiding any behavior that would cause him to think that he is not safe, to solve the problems between them with justice and to show respect to neighbors that he expects to be shown. Beyond all this, one should keep in mind that Islam wants to reach the position of "being good" without expecting any provision to its neighbors, which is the most moral authority to be reached by moral self.

Neighborhood relations established with such an understanding will make a great contribution to the establishment of a solid foundation of the society and to the establishment of confidence and peace in the society as it is possible for people from different religions, languages, sects and cultures to live together. There is a need for the revival of an ethos of neighborhood that respects the balance of responsibility and responsibility for the reestablishment of relations based on respect and sincerity among people. Especially in the days when have been tried to combine Islam and terror, the revival of Islam's neighborhood morality will play an effective role in the ending of these efforts.

Keywords: *Neighborhood, morality, respect, tolerance.*

1. Giriş

Psiko-sosyal bir varlık olan insan diğer insanlarla iletişime geçme ve maddi-manevi paylaşımda bulunma ihtiyacı duymaktadır. Bu ihtiyacını ilk olarak ailede karşılamaya çalışan insanın ikinci en yakın sosyalleşme alanını ise komşuları oluşturmaktadır. Türk toplumunda komşuluk önem verilen bir olgu olmasına rağmen, modernleşme ile birlikte, diğer yerel kültürel bileşenler gibi eski gücünü kaybetmeye başlamıştır. Komşuluk ilişkilerinin zayıflaması, komşuluk aracılığıyla kurulan toplumsal bağların da zayıflamasına neden olmaktadır.

Komşuluk, toplumun bütünleşmesinde de önemli fonksiyonlar icra eden bir olgudur. Mekân olarak birbirine yakın insanlar arasında kurulan komşuluk ilişkisi, bireye içinde bulunduğu toplumun bir parçası olduğu duygusunu yaşatmaktadır. Komşular arasındaki işbirliği ve anlayış temeline dayanan ilişkiler sayesinde toplumsal normlar gelişmekte ve bu normlar etrafında fert ve toplum bütünleşmesi gerçekleşmektedir. Normların oluşmasında ve bunun devamlılığının sağlanmasında birbiriyle yakın ilişkiler kuran komşuların katkısı önemlidir. Çünkü komşusunu önemseyen insanlar, toplumsal normlara uymadıkları takdirde komşuları tarafından kendilerine yöneltilecek ayıplama ve kınamayı dikkate almaktadır. Bu çekince ile birlikte bireyler normlara uymaya gayret etmektedir. Komşular

arasında paylaşılan ortak kültür de en az normlar kadar toplumsal bütünleşmeye katkı sunmaktadır. Ortak kültürü paylaşan bireylerde "biz" duygusu gelişmektedir. Aynı kültür etrafında birleşen insanlarda gelişen biz duygusu bireyleri birbirine yaklaştırmakta ve toplumsal bütünleşmeyi kolaylaştırmaktadır. Fertlerinde biz duygusu gelişen toplumlarda huzur ve barışın sağlanması, biz duygusu gelişmemiş fertlerden oluşan toplumlara göre daha kolay olmaktadır. Doğal afetler, ekonomik veya siyasi krizlerin yaşandığı zor zamanlarda bu fark daha görünür olmaktadır.

Toplumsal barışın ve huzurun tesisi için insanlar arasındaki ünsiyet ve sevginin arttırılması, yasalarla veya polisiye tedbirlerle alınan önlemlerden daha kalıcı çözümler sağlayacaktır. Çünkü yasalar çoğunlukla anlaşmazlıklar çıkması durumunda toplumsal düzeni sağlayan zorlayıcı bir güç iken, sosyalleşmenin artırılması ise insanların kaynaşmalarını sağlayan ve problemlerin ortaya çıkmasını önleyici bir faktördür. Bedensel sağlık konusunda önleyici tıp uygulamaları hastalıkların azaltılması amacıyla tedaviden daha önemli olduğu gibi, toplumu kaynaştırmaya yönelik uygulamalar da birlikte yaşamı tehdit edebilecek durumların önlenmesi için daha önemli görülmelidir. Toplumu oluşturan bireyler arasında birlik ve beraberliği güçlendiren milli ve manevi değerlerin yaşatılması ve eğitim yoluyla bu değerlerin yeni nesillere aktarılması toplumsal barışın tesisinde hayatî önem taşımaktadır. Yüz yüze ve samimi ilişkiler kurarak toplumun en küçük yapısı sayılan aileleri birbirine yakınlaştıran komşuluk ilişkileri de bu bağlamda değerlendirilmeli ve güçlendirilmeye çalışılmalıdır.

2. Modern Hayatta Komşuluk

Modern hayatın en önemli göstergelerinden biri olan şehirleşme birçok sebebe bağlı olarak her geçen gün artan sosyal bir olgudur. (Akdoğan, 2009;104). Şehirlerde nüfusun hızla artması, burada yaşayan insanların tanışık olma ihtimalini azaltmaktadır. Tanıdık ve akrabası az olan şehirli insan, kalabalıklar içinde yalnız bir hayat sürmektedir. Daha çok maddi ihtiyaçların karşılanması amacıyla tercih edilen şehirlerde, çalışma saatlerinin fazlalığı ve yoğunluğu sebebiyle evinde fazla vakit geçiremeyen insanlar komşuluk ilişkilerini geliştirmek için yeterli zaman ve enerjiden mahrum kalmaktadır. Özellikle kadınların çalışma hayatına atılmaları, daha çok kadınların iletişimi ile yürütülen komşuluk ilişkilerinin de zayıflamasına sebep olmuştur. Televizyon ve diğer medya araçları aracılığıyla hızla yayılan ve insanların birbirine güvenini sarsan dolandırıcılık, hırsızlık gibi olaylar da şehirlerde komşuluk ilişkilerini zayıflatmıştır. Göçün etkisiyle komşuların simalarının sıkça değişmesine, medyadan ulaşılan olumsuz örnekler de eklenince insanlar birbirlerine karşı daha da ilgisiz kalmaktadır. Televizyon, internet gibi modern araçlar aynı zamanda boş zaman doldurma fonksiyonu icra ederek insanların komşularına zaman ayırmalarına engel olmaktadır.

Sosyolog Richard Sennet'e göre şehirlerde insan ilişkileri, alışveriş ve turizm etkinliklerine indirgendiğinden ilişkiler anlamdan yoksun ve kimliksizdir. Modern toplumlar, sıcaklık, güven ve samimiyetten uzak

kamusal alanlardan oluşmaktadır. Modern insan tanıması mümkün olamayacak kadar fazla insanla karşılaşmaktadır. Modern insan, kendisi için yabancı olan kalabalıklar arasında, sorunları ile baş başa bırakılmış, yalnız ve değersiz hissetmektedir. Toplumun üst katmanlarında yaşanan bu yalnızlığa rağmen alt tabakalarda yeni kabileci, cemaatçi eğilimler görülür. Modern hayat, mekânları ve insanları gittikçe daha küçük parçalara ayırmakta ve dışlamaktadır (Koyuncu,2009, 27-29). Modern hayatta komşuluğun azalmasında etkili olan bir diğer husus ta geleneksel yaşamda yuva olan evlerin, kutuları andıran sıkışık konutlara dönüşmesidir. Geleneksel yaşamın merkezi olan evler, modern hayatta geçmişteki anlamını büyük oranda kaybetmiştir (Koyuncu, 2013; 16). Spor salonları, alış veriş merkezleri, kafeler gibi modern hayatla birlikte doğan mekânlarda vakit geçirilmesi, evlerin hayatın merkezi olma özelliğini kaybetmesine sebep olmuştur. Ailece evde geçirilen zamanın azalmasının yanı sıra, evlerin çekirdek aileye göre planlanmış küçük mekânlara dönüşmesi de komşuluk ilişkilerini olumsuz etkilemiştir.

Modernizmin, her şeyi işlevlerine göre sınıflandırması ve onları standart hale getirerek kontrol altına alma düşüncesinden şehirlerden nasibini almıştır. Eski şehirlerin, dar ve karışık sokakları, farklı biçimlerde yapılmış evleri, modern algıya göre estetik açıdan ahenksiz ve işlevsel olarak kullanışsız görülmüştür. Modernizm, harita üzerinde planlanan standart genişlikteki sokakları, estetik açıdan tek formda inşa edilen evleri ile kendi şehirlerini kurmak yahut mevcut şehirleri bu anlayışa göre dönüştürme çabası içinde olmuştur. Bu şehirlerde işlevlerine göre, çalışma, alış-veriş, ibadet, eğlence ve yaşam alanları birbirinden ayrı tutulmuştur. Düzeni sağlamak düşüncesinin kuruluş aşamasında belirleyici olduğu modern şehirler, şaşırtıcı, kafa karıştırıcı yahut heyecanlandırıcı hiçbir şeyi olmayan boğucu mekânlara dönüşmüştür. İnsanların ve arabaların gelip geçmesi için planlanan geniş sokaklar, homojenliği artırma çabası ile kurulan standart konutlarda mutluluk sorunların yokluğu olarak idealize edilmiştir. Sürpriz, macera ve kaos riskini en aza indirme amacıyla kurgulanan modern şehirlerde, insanî olan, tercihte bulunma, sorunlarla yüzleşme, sorumluluk alma gibi hayata anlam katan şeylerden mahrum olan insanlar, büyük bir yalnızlık ve boşluğa terkedilmişlerdir. Çünkü mükemmel biçimde tasarlanmış mekânlar, insani ilişkilerin vazgeçilmez koşulu olan sorumluluk için elverişli ortamlar değildir. Farklılık, çeşitlilik ve belirsizlikten doğan zor durumlarda eylemde bulunma fırsatından mahrum kalan insanlar, ahlâki yönden olgunlaşamaz ve gerçek anlamda hoşgörü sahibi olamazlar (Bauman, 2016; 48-57).

Farklılıkların yerine tekdüzeliğin tercih edildiği modern şehirlerde, medyanın da etkisiyle içimizdeki tehlikeli insanlar korkusu, yalıtılmış ortamlara ilgiyi artırmıştır. Birliktelik yerine, ayrılma, uzaklaşma çağımızın büyük şehirlerinde hayatta kalma stratejisi olarak benimsenmiştir. Geçmişte mesele olan, komşuları sevme ya da nefret etme artık, komşulardan uzak durma stratejisi ile tercih konusu olmaktan çıkmıştır. Tercih yapmanın

zorluğu ve güvenlik kaygısından kurtulmak isteyen insanlar birbirine ilgisiz ve yabancı hale gelmişlerdir (Bauman, 2016; 58-59). Modern çağın önemli bir göstergesi olan küreselleşmenin, şehirlerde yaşayan insanların sosyal hayatına etkileri konusunda farklı görüşler olmasına rağmen, genellikle küreselleşmenin insanları yalnızlaştırdığı, kimliksizleştirdiği ve yabancılaştırdığı düşüncesi hâkimdir. Özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısında sanayileşme, hızlı kentleşmenin yoğun olarak yaşandığı ülkemizde komşuluk ilişkilerinde eski biçimlerin kaybına sebep olmuştur (Koyuncu,2009; 24).

Komşuluk ilişkilerinin modern çağda azalması ile birlikte komşuluk ilişkileri ile yaşatılan örf/âdetlerin ve acıyı ve sevinci paylaşma, kardeşlik gibi değerlerin de eski gücünü kaybettiği görülmektedir. Kültürel mirasın yeni nesillere aktarılarak yaşatılması zayıflayan komşuluk ilişkileri sebebiyle artık daha zor görünmektedir. Toplumdaki bireylerin ortak bir kültürü paylaşmaları, biz duygusunu güçlendiren ve toplumun barış içerisinde yaşamasını kolaylaştıran bir olgudur. Bundan hareketle komşuluk ilişkilerinin yeniden canlandırılması hem bireyi içinde bulunduğu yalnızlıktan kurtaracak hem de toplumsal barışa önemli bir katkı sunacaktır.

3. İslam'da Komşuluk

İslam'ın komşuluk ilişkilerine bakışını ele almadan önce, insana ve insan ilişkilerine bakışını ele almak gerekmektedir. Çünkü İslam'ın insana ve insan ilişkilerine bakışı komşuluk konusunun da genel çerçevesini oluşturmaktadır. Kur'an'a göre insan, hayatını devam ettirebilmek için başkalarına ihtiyaç duyan sosyal bir varlıktır. Tüm insanlar ortak ataları Âdem (a. s) dolayısıyla kardeştirler (Nisa, 4/1). İnsanlar arasındaki ırk, renk ve dil gibi farklılıklar bir üstünlük sebebi sayılamaz (Hucurât, 49/13). Yaratılmışların en şereflisi olan insan, saygı duyulmaya layık bir varlıktır. Bu sebeple her insan değerlidir (İsra, 17/70). Dinimizin bu şekilde değer verdiği insan, yaşamı birlikte paylaştığı diğer insanlarla ilişkilerinde "*ahde vefalı olmak*" (Bakara, 2/40, Maide, 5/1), "*dürüst olmak*" (Bakara, 2/42), "*sözünde durmak*" (Bakara, 2/224), "*emanetlerini ve ahitlerini gözetmek*" (Me'âric, 70/32), "ölçü ve tartıda dürüst olmak", "*kötülüğü güzellikle savmak*" (Mü'minûn, 23/96), "*nezaket göstermek"* (Nisa, 4/86) ve "*adil olmak*" (Mâide, 5/8,106) gibi bir takım ilkelere uymalıdır ki toplumda huzur ve mutluluk hâkim olabilsin. Bu temel ahlak ilkelerine uyan insan diğer taraftan "*gıybet etmek*" (Hucurât, 49/12), "*yalan söylemek*", "*haksız yere cana kıymak*" (Bakara, 2/178; Nisâ, 4/92-93) ve "*fitne çıkarmak*" (Mâide, 5/64; Hûd, 11/85) gibi toplumun huzur ve barışını bozacak eylemler de kaçınmalıdır.

İslam, insanın Allah'a karşı sorumluluğu olan ibadetlerin yerine getirilmesi sürecinde de bu ibadetlerin insanlar arasındaki yakınlığı arttıracak formlarda yerine getirilmesini teşvik etmiştir. Cuma, bayram ve cenaze namazlarının topluca kılınmasının şart koşulması, toplumun fertlerinin sevinçte ve üzüntüde kader birliği etmelerini sağlamaya

yöneliktir. Ayrıca vakit namazlarının cemaatle kılınmasının özendirilmesi de toplumsal bütünleşmeyi sağlamayı amaçlamaktadır. Bu ibadetlerin topluca yapılmasının özendirilmesi insan ilişkilerini geliştirmeye yöneliktir. Çünkü camide bir araya gelen toplum üyeleri, tanışma, konuşma, kaynaşma imkânı elde etmektedir (Akyüz, 2014; 467-468).

Namazın topluca kılınmasının özendirilmesinin yanı sıra, zekât, fitre, kurban, sadaka gibi ibadetlerle, toplumda bulanan ihtiyaç sahiplerinin desteklenmesi amaçlanmıştır. Sosyal yardımlaşmayı sağlayan bu ibadetler, ekonomik olarak farklı katmanlarda bulunan insanları yakınlaştırmakta ve çatışmaları azaltmaktadır. Bu ibadetlerin yerine getirilmesinde, kişinin en yakınından başlamasının istenmesi de İslam'ın akraba ve komşuluk ilişkilerine verdiği önemi göstermektedir. (Akyüz, 2014; 472-477).

Kur'an-ı Kerim'de komşu kavramının kullanıldığı bağlam konunun önemini ortaya koymaktadır. Türkçe'deki komşu kelimesinin karşılığı olarak Arapça'da kullanılan "câr" kelimesi genellikle birbirine yakın evlerde yaşayan aileleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Ancak Kur'an-ı Kerim'in Nisa Suresi 36. ayetinde "câr" sözcüğü "yakın ve uzak komşu" şeklinde kullanılmıştır: "*Hem Allah'a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anaya, babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşa, yolda kalmışa, ellerinizdeki köle ve cariyelere iyilik edin. Şüphesiz Allah, kendini beğenen ve daima böbürlenen kimseleri sevmez.*" Ayet ile ilgili değerlendirmelere bakıldığında buradaki komşular arasındaki yakınlık ve uzaklığın evlerin yakınlığına göre belirleneceği görüşü yaygındır. Ancak "*yakın komşu*" ile hem komşu hem akraba olanların, "*uzak komşu*" ifadesi ile de akraba olmayan komşuların kastedildiği şeklinde değerlendirmeler de mevcuttur. Öte yandan Müslüman komşunun "yakın komşu" olduğu, gayri müslim komşunun da "uzak komşu" olduğu şeklinde yorumlarda yapılmıştır. Kanaatimize göre yukarıdaki yorumlardan hangisi alınırsa alınsın Allah'a iman emri ile komşuya iyilik etme emrinin aynı ayet içinde verilmesi dinimizin konuya verdiği ehemmiyeti göstermektedir (Çağrıcı, 2002; 157).

İslam hukukunda komşular arası ilişkilere ilişkin özel hükümler yer alması da komşuluğun dindeki yerini göstermesi bakımından önemlidir. Komşunun satmak istediği malını almada komşusuna öncelik tanıyan "*şuf'a hakkı*" (Çalış, 2010; 98-102) ve alt-üst komşular arası hak ve sorumlulukları düzenleyen "*irtifak hakkı*" (Çalış, 2010; 78-82) bu hükümlere örnek olarak zikredilebilir. İslam'ın komşuluk ilişkilerine verdiği değer dolayısıyla Müslümanlar, dinleri tarafından kendilerine emanet edilen komşularına karşı vazifelerini daha iyi yerine getirmek için çeşitli vakıflar kurmuşlardır. Bu vakıflardan biri de *avârız* vakıflarıdır. Köy ya da mahalle heyetleri tarafından işlerliği sağlanan bu vakıflarda, doğal afetlerden zarar görenlerin zararların karşılanması, yetim, dul ve fakirlerin ihtiyaçlarının giderilmesi, kimsesiz kızların evlendirilmesi, sahipsiz cenazelerin masraflarının karşılanması gibi faaliyetler yürütülmekteydi. Aynı mahalle oturan müslim ya da gayri müslim tüm ihtiyaç sahiplerinin yararlanabildiği bu vakıflar,

"*avârız akçesi*" ya da "*avârız sandığı*" olarak da anılmıştır (İpşirli, 1991; 109).

İslam'ın komşuluk ilişkilerine verdiği önemi bu şekilde ifade ettikten sonra, İslam'ın öngördüğü komşuluk ahlâkını ele alabiliriz. Yaptığımız incelemenin sonunda İslam komşuluk ahlakının kendi içerisinde üç düzeyde incelenebileceğinin tespit etmiş bulunmaktayız. Bunlar; komşuya zarar vermeme, komşuya karşı adalete uygun davranma ve komşuya ihsanda bulunmak şeklindedir.

A. KOMŞUYA ZARAR VERMEME

İki insanın ve ya iki toplumun aralarında herhangi bir ilişkinin başlayabilmesi için öncelikle tarafların birbirlerinin zararından güvende olduklarını hissetmeleri gerekir. Komşuluk ilişkilerinin de gelişmesi için güvenli bir atmosfere ihtiyaç vardır. Kur'an'da ve sünnette sık sık karşı tarafa güven telkin edici davranışlar emredilmiş ve bu güven ortamını zedeleyici davranışlar ise yasaklanmıştır. Peygamber Efendimizin "*Müslüman, insanların elinden ve dilinden emin olduğu kişidir*" (Buhârî, İman, 4; Müslim, Îmân, 65), "*Yapacağı fenalıklardan komşusu güven içinde olmayan kimse cennete giremez*" (Buhari, Edeb, 29; Müslim, İman,73), "*Allah'a ve ahiret gününe iman eden kimse komşusunu rahatsız etmesin*" (Buhari, Edeb, 31; Müslim, İman, 74-75) şeklindeki hadislerinde görüldüğü üzere, sözle ya da fiille kişinin canına, malına, ırzına ve diğer temel insani haklarına bir saldırı yapılmasının Müslümanlıkla bağdaştırılmayacağı açıkça ifade edilmiştir. Yukarıda ifade ettiğimiz ilk hadiste "*insanlar*" ifadesinin kullanılması tüm farklılıklarına rağmen, tüm insanlara karşı Müslümanların, bu güven ortamını sağlama sorumluluğunu göstermektedir. Bu sorumluluğun kapsamı ile ilgili din, ırk ya da başka herhangi bir sınırlama bulunmamaktadır.

İslam, tüm insanlara zarar vermemeyi temel bir ilke olarak benimsemiştir. Ancak hadislere baktığımızda komşuya verilen zararın, diğer insanlara verilen zarara nispetle daha kötü görüldüğü anlaşılmaktadır. Zira yüz yüze baktığımız, aynı atmosferi soluduğumuz, yakınımızda bulunan insanlara kötülük yapılması, ahlâken daha aşağı bir seviyeyi işaret etmektedir. Konu ile ilgili bir hadisinde Hz. Peygamber, büyük günahların ne olduğunun kendisine sorulması üzerine; Allah'a ortak koşmak ve rızık endişesiyle çocuğunu öldürmekten sonra üçüncü sırada komşunun hanımıyla zina edilmesini sıralamıştır. Başka bir hadisinde de "*Kişinin komşu hanımıyla zina etmesi, on kadınla zina etmesinden daha kötüdür. Kişinin komşusunun evinden çalması on evden çalmasından (hesap açısından) daha şiddetlidir*" buyurmaktadır (Türkmen, 2016; 60-61). Hadislerde gerek komşunun namusu gerekse malı hususunda zarar vermeme ilkesinin çiğnenmesi, diğer insanlara karşı bu suçların işlenmesinden on kat daha kötü görülmüştür. Buradan hareketle Müslümanların komşularıyla olan ilişkilerinde, bu ilkeye riayet etmeye daha fazla çaba göstermesinin istendiğini anlaşılmaktadır.

"Komşuya zarar vermeme" ilkesinin bir yönünü de komşularla bir arada yaşamaktan doğan ufak tefek sıkıntılara katlanmaya oluşturmaktadır. Çünkü en ufak sorunda komşudan şikâyetçi olmak, kapısına dayanıp kavga etmek te bir çeşit zarar olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda yaşanılan yerin örfüne göre makul karşılanabilecek zararlara tahammül göstermek te komşuluğun bir gereği olarak görülmelidir (Çalış, 2010; 42-43). Böyle ufak tefek konularda gösterilecek tahammülsüzlükler komşunun huzurunu kaçırmaya sebep olacak hususlardır. Bu tahammülsüzlüklerin karşılıklı sürdürülmesi ise komşular arasında yakınlığın kurulmasına imkân bırakmayacaktır. Zira hoşgörü ve anlayışın olmadığı ortamlarda, samimi ilişkilerin kurulma imkânı bulunmamaktadır.

B. KOMŞUYA ADALETLE MUAMELE ETME

Komşuluk ilişkilerine yönelik Kur'an ve hadisleri değerlendirdiğimizde "zarar vermeme" ilkesinin bir temel olarak görülmesine rağmen yeterli görülmediğini görmekteyiz. Çünkü bu aşamada henüz İslam'ın arzu ettiği komşuluğun gereklerinden olan, selamlaşma, ziyaret etme, yardımlaşma, sevinç ve üzüntüsüne ortak olma gibi karşılıklı etkileşime dayalı bir ilişki görülmemektedir. Bu noktada "Zarar vermeme" temeli üzerine bina edilmesi gereken ikinci aşama "adaletle davranma"dır. Bir toplumda huzur ve barışın varlığı o toplumda adaletin varlığı ve yokluğu ile yakından ilgilidir. Bu sebeple Kur'an'da Allah "*adaletin titizlikle ayakta tutulmasını*" (Nisa, 4/135) emretmektedir. Toplumu oluşturan aileler arasında kurulan komşuluk ilişkilerinin de adalet esasına dayanması gerekmektedir. Bu noktada İslam, komşuluktan doğan hukuk çerçevesinde hareket edilmesini, haksızlık yapılmamasını istemektedir. Örneğin Ebu Hanife'ye göre özellikle çok katlı binalarda alt-üst komşuluğu yapan kişilerin, kendi evlerinde yapacakları pencere açma, kapı açma, duvar kırma gibi bazı tasarruflarda diğer komşularının iznini alması gerekmektedir. Bu izni gerekli görmenin temelinde kendi hakları ve diğer komşularının hakları arasında dengeyi (adaleti) bulma amacı yatmaktadır. Mecelle'nin 1192. Maddesinde de kişinin kendi mülkündeki bazı tasarrufları, komşularının hakları dikkate alınarak sınırlandırılmıştır (Çalış, 2010; 22-25).

Şehirler farklı kültür ve inançtan insanların buluşma noktasıdır. Farklı tutum, düşünce ve davranış kalıplarına sahip olan insanların bir arada olması kaçınılmaz olarak problemlerin yaşanmasına sebep olmaktadır. Ortaya çıkan problemlerin çözümünde tarafların adil olmaya çalışmaları, kendileri için istediklerini komşuları için de istemeleri huzurlu bir yaşam sürmemize katkı sağlayacaktır. Örneğin şehir hayatında dar mekânlara binlerce kişinin sığdırılmış olması, apartmanlar, siteler, otoparklar, okullar, çocuk parkları gibi ortak alanların artmasına neden olmuştur. Buralardan faydalanırken diğer insanların haklarının gözetilmesi ve bencillikten kaçınılması gerekmektedir. Zira ortak alanlardan istifade edilirken adaletin çiğnenmesi toplumun huzurunu bozacaktır. Bu konularda yapılacak ihlaller kavgalar, yaralamalar, hatta ölümlerle sonuçlanan istenmeyen olaylar doğurabilecektir.

C. KOMŞUYA İHSÂN ETME

"İhsân" kavramı "başkasına iyilik etmek" ve "yaptığı işi güzel yapmak" şeklinde iki farklı anlamda kullanılmaktadır. İyiliklerde asgari ölçünün ötesine geçip isteyerek ve severek "daha fazlasını yapmak" anlamında kullanılan ihsân, kişinin karşısındaki kişiye sevgiye dayalı özveri tutumunu ifade etmektedir (Çağrıcı, 2000; 544-545). Kelime anlamlarına dayanarak komşuluk ilişkilerinde ihsânı "komşuya iyilik etmek" ve "komşuluğunu güzel yapmak" şeklinde anlamamız mümkündür. Komşuluk ahlâkında en üst seviyeyi "komşuya ihsân etme" aşaması oluşturmaktadır. Çünkü İhsân, adaletten daha yüce bir ahlâki seviyeye işaret etmektedir. Kur'an'da, kişinin içinde bulunduğu topluma karşı görevlerinin en üst seviyesi olarak ihsân (iyilik etme) görülmektedir (Bakara,2/195). İhsânın, adaletten daha yüce olması, bireyin gerektiğinde kendi haklarından, toplumun huzur ve barışının temini için fedakârlıkta bulunmasını ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca ihsân kavramı içinde değerlendirilen öfkeyi yenmek, yardım etmek, sabretmek eylemleri ancak gönüllü olarak yapılabilecek zor işlerdendir (Turgut, 1980; 154-155). Oysa adalettin sağlanmasında yasalar, kişinin üzerinde kurduğu baskı ile gönüllü olmasa da onu adil olmaya zorlayabilir. Gerek zorluğu gerekse içten gelmesi ihsânın adaletten daha yüce bir ahlâki seviye olarak görülmesinin sebebi olarak değerlendirilebilir.

Kur'an-ı Kerim'de, "*onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir. Allah iyilik edenleri sever.*" (Âl-i İmrân, 3/134), "*İyilikle kötülük bir olmaz. Kötülüğü en güzel bir şekilde sav. Bir de bakarsın ki, seninle arasında düşmanlık bulunan kimse sanki sıcak bir dost oluvermiştir.*" (Fussilet, 41/34) ayetleri ile ihsân eden insanların özellikleri sıralanmıştır. Öfkesini kontrol eden, kötülüğü dahi iyilikle karşılamaya gayret eden, affedici, barıştan yana, bolluk ve darlıkta paylaşan bu kişiler komşularıyla da sıcak ilişkiler kurarak İslam'ın insanlar arasında kurmayı arzu ettiği yakınlığı sağlayacaklardır.

Kur'an ayetlerinin yanı sıra, Peygamberimizin birçok hadisinde de komşuya iyilik edilmesi tavsiye edilmektedir. Bunlardan birinde Peygamberimiz Hz. Muhammed, "*Ey Ebu Zer' Çorba pişirdiğin zaman suyunu çok koy ve komşularını gözet!*" (Müslim, Birr, 142) diyerek komşuya ikram etmeyi öğütlemektedir. İkram etme, kişinin kendi imkânları ölçüsünde yapılmalıdır. İkram edilen şeye değer verilmeyeceği düşüncesi insanların komşuluk ilişkilerini azaltan bir husustur. Bu sebeple hadiste çorba gibi sade bir yemek bile olsa paylaşılması, ikram edilen şeyi küçük görmemeye işaret etmektedir. Başka bir hadiste de aynı konu farklı bir örnekle dile getirilmiştir; *"Ey Müslüman hanımlar! Hiçbir komşu hanım, bir koyun paçası bile olsa, komşuya vereceğini küçük görüp vermemezlik etmesin*" (Buhari, Edeb 30, Müslim, Zekât 90). Hadiste ifade edilen ikram etme erdeminden bizleri alıkoyan bu ve benzeri düşünceleri zihinlerimizden uzaklaştırmamız gerekmektedir. Özellikle maddeciliğin ön planda olduğu, bu endişe ile komşular arasında paylaşmanın azaldığı günümüzde yukarıda ki hadisin mesajı daha büyük bir önem arz etmektedir.

Komşuya ihsân etme hususunda yakın komşunun uzak komşuya nispetle daha öncelikli görüldüğünü Hz. Peygamberin Hz. Aişe'den rivayet edilen şu hadisinden anlamaktayız. "*Ya Rasulullah! İki komşum var. Bunlardan hangisine (öncelikle) hediye göndereyim? Dedi ki. "sana kapısı itibariyle hangisi yakınsa ona gönder*" (Buhari, Edeb, 32). Bu hadiste hediye verilme hususunda, komşusunun sahip olduğu imkânlardan haberdar olan, çarşıdan, pazardan alınıp eve getirilenlere gözü ile şahit olan yakın komşunun öncelikli görülmesi İslam'ın insan ilişkilerindeki sahip olduğu inceliği göstermektedir. Ayrıca yakın komşunun gözü ile gördüğü nimetler kendisi ile paylaşılmadığında, kalbinde komşusuna karşı kıskançlık gibi kötü duyguların baş göstermesi ihtimali de bulunmaktadır. Komşuluk ilişkilerinin samimi bir şekilde sürdürülmesini engelleyecek böylesi kötü duyguların oluşmaması için İslam yakın komşuya böyle bir ayrıcalık tanımıştır. Ancak bu hadisten uzak komşunun ihmal edilebileceği sonucu çıkarılmamalıdır. Komşuya ihsân etmede, elimizdeki imkânlar nispetinde yakından uzağa doğru tüm komşularımıza ulaşmayı hedeflememiz en güzeli olacaktır.

İslam'ın arzu ettiği seviyede bir komşuluk ilişkisi bir takım sorumlukları ihtiva etmektedir. Muaz b. Cebel'den rivayet edilen bir hadiste Hz. Muhammed (s.a.v.) bu sorumlukları şöyle sıralamaktadır:

1. Borç istediğinde borç vermek.
2. Yardım istediğinde yardım etmek.
3. Muhtaç duruma düştüğünde ihtiyacını gidermek.
4. Hastalandığında ziyaretine gitmek.
5. Cenazesini kaldırmak.
6. Sevincine ortak olmak.
7. Üzüntüsünü paylaşıp, taziyesinde bulunmak.
8. Tencerenin kokusu ile komşuyu rahatsız etmemek.
9. Evini, ondan sormadan daha yükseğe yapmamak.
10. Satın aldığın şeyden ona da göndermek.
11. Çocuklarına aldığın şeylerle komşu çocukları kıskandırmamak (İbn Hacer, t.s., 10, 445-446; Gazzâlî, 1983, 2, 213).

Toplumu bir organizma olarak değerlendiren İslam dini insan ilişkilerine önem vermiştir. Toplumun devamlılığı ve bireylerin mutluluğunu yardımlaşma ve dayanışma esasına dayanan ilişkilerde görmüştür. Komşuluk ilişkileri de bu açıdan değerlendirilmiş ve üzerinde ehemmiyetle durulmuştur. Ancak günümüz İslam coğrafyasında yaşanan kaos ve kargaşaya, mezhepsel yahut etnik ayrıştırmalara bakıldığında İslam'ın komşulukla ilgili ilkelerine bağlı kalındığını söylemek güçtür. Müslümanların gerek kendi coğrafyalarında barışı sağlamları gerekse dünyaya örnek bir insanlık sunmaları açısından İslam'ın temel değerlerini hayata geçirmeleri gerekmektedir.

Sonuç

Mutlu birey ve mutlu toplumların inşasında insanların maddi ve manevi temel ihtiyaçlarının karşılanması büyük bir önem arz etmektedir. Bireyin,

ailesi ve komşularıyla kurduğu sıcak ilişkiler, onu hayata bağlayan, mutlu olmasına vesile olan hususlardandır. Birey kurduğu bu sıcak ilişkilerle, yaratılışının gereği olarak ihtiyaç duyduğu ve sevgi paylaşım imkânına kavuşur. Manevi ihtiyaçları karşılamasının yanı sıra komşuluk, sunduğu işbirliği ve yardımlaşma fonksiyonu ile de maddi ihtiyaçların giderilmesini de sağlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında komşuluk alanı birbirlerini tanıyan insanlar için tekrar eden ilişki ve davranış kalıpları oluşturmaktadır. Bu ortak alanda birbirleriyle sürekli karşılan, paylaşımlarda bulanan insanlarda karşılıklı güven, sahiplik ve ortaklık duygusu gelişmektedir. Bu duygular toplumun üyelerini örgütleyerek, bütünlüklü bir yapı oluşturmayı temel teşkil eden duygulardır. Sıcak, samimi komşuluk ilişkilerinin yaşandığı toplumlarda bu duygular daha fazla hissedilmektedir. Önemi bakımından aile ve akrabalardan sonra üçüncü sırada yer alan fakat zaman zaman akrabalığın da önüne geçen komşuluk ilişkilerinin geliştirilmesi, yardımlaşma, boş zamanı değerlendirme, güvenli ortam sağlama, ortak bir dil ve kültür geliştirmeye katkı yapacak ve böylece toplumsal birlikteliği güçlendirecektir.

Ancak 20. yüzyılda etkili olan modernleşme, yaşam biçimlerimizde köklü değişimlere sebep olmuştur. Değişen yaşam koşullarında sosyal ilişkilerin de bu yeni yaşam koşullarına uygun olarak yeni formlarının hayat bulması sağlanarak, toplumu birleştiren sosyal ağların zayıflamasının önüne geçmek mümkün olacaktır. Komşuluk ilişkilerinin de günümüzde, kültürümüzde bilinen klasik formuyla devam ettirilmesi güç görünmektedir. Bu güçlüğün temelinde her geçen gün bireyselliğin daha da ön plana çıkarılması ve geleneksel toplumsal yapıların değersizleştirilmesi yatmaktadır. Öncelikle bu anlayışın bireyin hâklarını koruduğu, özgünlüğüne sahip çıktığı propagandasının bir modern zaman aldatmacası olduğunu, gerçekte bireyleri yalnızlığa mahkûm ettiğini görmemiz gerekmektedir. İnsan ilişkilerimizin dinimizin arzu ettiği düzeye ulaşması için zihinsel bir dönüşüme ihtiyaç vardır. Bununla birlikte, hayatın değişen şartlarına uygun olarak komşuluk ilişkilerinin devamlılığını sağlayacak ve güçlendirecek fırsatların oluşturulması önem taşımaktadır.

Toplumsal kaynaşma aracı olarak komşuluğun varlığını sürdürmesini sağlamak için modern yaşamın araçlarından faydalanmak bir seçenek olarak görülebilir. Örneğin belediyeler, muhtarlıklar, okullar, camiler, dernekler ve vakıfların ortak katılımını sağlayacak sosyal projeler gerçekleştirilerek komşuluk ilişkileri canlandırılabilir. Modern yaşamın önemli aygıtlarından biri olan medya ve iletişim araçlarından da bu anlamda yararlanmak faydalı olacaktır. Zira medyanın toplumlar üzerindeki etkisi artık inkâr edilemeyecek derecede görünür haldedir. Ayrıca yapılacak konutlarda komşuların etkileşimde bulunacakları ortak alanların planlanması da komşuluk ilişkilerinin gelişmesine katkı sunacaktır.

Kaynakça

Akdoğan, A. (2009). Şehirleşme Sürecinde Komşuluk İlişkileri ve İslam. Diyanet İlmi Dergisi. 45,103-124.

Akyüz, İsmail. (2014). İslam'da Dini Pratiklerin Toplumsal Dayanışmaya Etkisi. The Journal Of Academic Social Science Studies, 461-482.

Aydemir, M.A. (2013). Komşuluk ve Sosyal Sermaye. Sosyoloji Divanı Dergisi, 2, 2013 79-93.

Bauman, Z. (2016). Küreselleşme. A. Yılmaz (çev.). Ayrıntı Yayınları: İstanbul.

Can, Ali. (2013). Kur'an Ve sünnet Işığında Komşuluğun Yeri. KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 21, 204-244.

Çağrıcı, M. (2002). Komşu. DİA, 26, 157-158.

Çalış, H. (2010). Dinî-Fıkhî Açıdan Komşuluk Hukuku. Konya: Adal Ofset.

Gazzâlî, E. (1983). İhyâu Ulûmi'd-Dîn, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.

İbn Hâcer, A. (t.s.). Fethu'l-Bârî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.

İpşirli, M. (1991). Avârız Vakfı. DİA, 4, 109.

Koyuncu, A. (2009). Küresel Kentte Komşuluk. Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 22, 23-42.

Turgut, A. (1980). Kur'an-ı Kerîm'e Göre Ahlâk Esasları. İstanbul: Şâmil Yayınevi.

Türkmen, S. (2016). İslam'da Komşuluk, İstanbul: Çıra Akademi Yayınları.

BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜNÜN ÖNÜNDE EN BÜYÜK ENGEL İSLAMOFOBİ

Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT

Necmettin Erbakan Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri ABD

mehmetbayyigit@gmail.com

THE LARGEST OBSTACLE IN THE WAY OF LIVING TOGETHER CULTURE: ISLAMOPHOBIA

Batı'da tarihsel başlangıcı 8.yüzyıla kadar indirilebilen İslamofobik söylem ve hareketler; 11.yüzyılın başlarında kutsal haçlı seferlerinin başlatılmasıyla, müslümanlar ebedi düşman ilan edilmiş, bilhassa 15.yüzyıldan bu yana da dozunu zaman zaman arttırarak/eksilterek tarih sahnesindeki varlığını sürdürmüştür.

Günümüzde ise 1979 İran devriminin İslam korku ve nefretini yeniden ateşlediğini görüyoruz. ABD ve Avrupa ülkelerinde 90'lı yıllarda ivme kazanan İslamofobi, 11 Eylül 2001' de önlenemez bir tırmanışa geçmiştir. Dönemin ABD başkanının "Haçlı Seferlerini" yeniden başlatması hatırlanmalıdır. Bu olay İslamofobide adeta bir kırılma noktasıdır.

Nitekim 2004 Madrit, 2005 Londra, 2013 Boston, 2015 Paris saldırıları ve diğerleri, İslam imajının giderek olumsuzlaşmasının ve Müslümanların ötekileştirilmelerinin meşruiyet zeminini oluşturmuştur.

Aslında, Sovyetler Birliğinin (SSCB) dağılmasından (1991) sonra, ABD başta olmak üzere Batı dünyasının, (tarihsel geleneğine uygun olarak) bir düşman arayışı içinde olduğu, yeni düşman olarak da İslam'ı seçtiği, politikacılar, ilgili kuruluşlar ve medya tarafında sıklıkla dile getirildiği, yazılıp-çizildiği malumunuzdur.

Bu arada, Samuel Huntington'un "Medeniyetler Çatışması" (1993)tezi de çağdaş dünyada İslamofobinin yeniden hayat ve zemin bulmasına önemli katkı sağlamıştır.

İslamofobik söylem ve hareketlerin Batı toplumlarının dışında, farklı coğrafyalara ve kültürlere, hatta İslam toplumlarına da sıçratılması, problemin boyutlarının küreselleşme eğilimi gösterdiğinin en önemli belirtileridir.

İslamofobi, İslam korkusu ve Batı' nın buna karşı aldığı tedbirler, yaptığı eleştiriler midir, yoksa İslam ve müslüman düşmanlığı, karşıtlığı, ayrımcı ve ırkçı bir söylem midir? Eğer mesele İslam korkusu ve eleştirisi çerçevesinde

kalabilseydi, buna kimsenin itiraz hakkı olamazdı. Bugün kabul gören anlayış, İslamofobinin İslam ve müslümanlara karşı, nefret ve düşmanlık söylemine, günlük hayatta da ayrımcılığa yol açan ırkçı bir harekete dönüşmüş olmasıdır.

Nitekim, John L. Esposito'ya göre; "temel anlamda İslamofobi, müslümanların din hürriyetini, sivil özgürlüklerini ve insan haklarını ihlal eden ve sıklıkla da ayrımcılığa, önyargılara ve nefret suçlarına da yol açan ya da bunların oluşmasını tahrik eden söz ve eylemlerdir."

Bilindiği gibi, Avrupa ülkelerinde yükselen ırkçı hareketlerin hedefi İslam ve müslümanlar olmaktadır. Bu ülkelerde Müslümanlara sistematik olarak yapılan sözlü ve fiziki şiddet, aşağılama ve saldırılar karşısında müslümanların tepkileri bile yine İslamofobi olarak geri dönebilmektedir.

Aslında Batı dünyasında Ortaçağ düşüncesiyle hareket edenler, halkın İslam ile ilgili bilgisizliklerinden yararlanmakta, istedikleri gibi algı oluşturarak, onları İslam'a ve müslümanlara karşı kışkırtabilmektedirler. ABD ve birçok Avrupa ülkesinde yapılan kamuoyu araştırmalarında, halkın, İslam' ı terör dini ve terörizmle özdeşleştirdiği, büyük çoğunluğunun müslümanlara karşı İslamofobik davranışlar sergilediği görülebilir. Danimarka'da ders kitaplarında "Her ne kadar her Müslüman terörist değilse de, her terörist müslümandır." ifadesi Batı'daki algı operasyonunun çarpıcı örneğidir.

California Üniversitesi Berkeley' den Prof. Dr. Hatem Bazian, 11 Eylül saldırıları sonrasında giderek yaygınlaşan İslamofobik politikaların meyvesini vermeye başladığını şöyle dile getirmektedir: "Günümüzde özellikle 11 Eylül sonrasında artan bir şekilde, Amerika' da, Avrupa' nın bazı bölümlerinde ve dünyanın değişik bölgelerinde yaşayan Müslümanlar şeytanlaştırılmış ve hukuki, sosyal ve ayrımcılıklara maruz bırakılan global bir "öteki" haline dönüştürülmüştür. En üst düzey siyasi söylemlerde dahi, 2002 ve 2012 başkanlık seçimlerinde, İslamofobi öne çıktı. Hatırı sayılır sayıda Amerikalı, ilk Afro-Amerikan başkan olan Barack Obama' nın gizli bir müslüman olduğu gerekçesiyle duydukları korkuyu ifade etti ve bu nedenle oyları haketmediğini söylediler. Göç ve güvenlik konuları hakkında gazete köşe yazıları, TV programları, kitaplar, popüler filmler, siyasi tartışmalar, ve kültürel çekişmeler üzerine yapılacak gelişigüzel bir araştırma bile, içinde bulunduğunuz zaman diliminde İslam' ın ötekileştirilmesine ilişkin yeterli delil sunacaktır. Karalayıcı ve aşağılayıcı film (Müslümanların Masumiyeti), malum hakaret içeren karikatürler, 51. Park (Sıfır Noktası) 11 Eylül' de yıkılan kulelerin bulunduğu alandaki cami yaptırma girişimine karşı gösterilen tepkiler, geçen 10 yıl içinde İslamofobi' nin ektiği tohumların şu anda mahsulünün alındığını göstermektedir."

Bunların doğal sonucu olarak, aşırı sağ partilerin son yıllardaki seçimlerde neredeyse bütün Avrupa ülkerinde güçlenerek çıktıkları görülmektedir. Konuyla ilgili IGMG Genel Sekreteri, Avrupa ve Almanya' da ırkçılığın geldiği noktayı şöyle özetlemektedir: "Irkçılığı politika olarak

benimseyen İslamofobik politikalarıyla bilinen partiler, Avrupa' nın pek çok ülkesinde iktidar ya da iktidar ortağı oldular. İsveç, Norveç, Danimarka, İsviçre bunlardan birkaçı. Yani bu anlayış çok yaygın olarak kendisine zemin buluyor. Almanya' nın eski Merkez Bankası müdürü Thilo Sarrazin Türklere hakaretlerle dolu bir kitap yazdı, 2 milyon sattı. Daha da vahimi toplumun üçte ikisi, Sarrazin' in yazdıklarının doğru olduğunu düşünüyor. Sarrazin parti kursaydı %18-25 bandında bir oy oranına sahip olacaktı. Yani bu söylem toplumun merkezine oturmuş durumda."

Görülen o ki, İslamofobi bugün olduğu gibi, gelecekte de gündemde olmaya devam edecektir. Özellikle Avrupa ülkelerinde muhtemel bir ekonomik ve sosyal krizin yaşanması halinde İslamofobik partilerin iktidar olma şanslarının daha da artacağı, bunun sonucu olarak Avrupa ülkelerindeki müslümanların can ve mal güvenliklerinin tehlikeye gireceği düşünülmektedir. Çünkü, Batı bugün, İslamofobi ile kendisini yükselten değerlerini inkar etme noktasına gelmiştir.

Denilebilir ki, İslamofobi, İslam korku ve endişesinden, İslam ve müslüman düşmanlığına, karşıtlığına, nefrete, ırkçı ve ayrımcı bir harekete evrilmiş durumdadır. Küresel bir problematik olgu haline gelen İslamofobi, tek boyutlu bir sorun olmaktan öte, çarpanlarıyla sorunlar yumağı haline gelmiştir. Birlikte yaşama kültürünün oluşumunun önünde en büyük engel olma vasfına sahip olan İslamofobik söz ve eylemler, dünya barışı için de büyük bir tehlike arz etmektedir.

Muhakkak İslamofobi, çözümü kolay olmayan köklü bir problemdir. Bu nedenle behemehal kısa, orta ve uzun vadede yapılabilecek nitelikteki çözümlerin üretilebilmesi için, uluslararası çalışmaların başlatılması, dünya barışı açısından, birlikte yaşama kültürünün oluşumu ve gelişimi açısından zorunludur.

İslamofobi, aşırıcı sağcı ve ırkçı guruplardan, bugün toplumun her kesimine sirayet etmiş, film sektöründen, medya programlarına, çizgi filmlere, çocuk ve gençlere yönelik bilgisayar oyunlarına, hatta politik ve sosyal kuruluşların ötesinde bilimsel kuruluşların çalışmalarına kadar her yönüyle toplum kuşatılmış durumdadır. Kısacası Batı' da korku endüstrisi çok iyi çalışmaktadır. Bu nedenle,

Bu problem, batılılarla doğuluların (müslümanlar) birlikte çalışmalarıyla çözülebilecektir. Yani, Batı' da İslam ve müslümanları doğru, objektif anlatan, bilim insanı, yazar, tarihçi, sanatçı, din adamı, siyasetçi ve devlet adamlarıyla, ilgili kuruluşların ortak projeler geliştirmeleri gerekir.

Son yıllarda İslamofobi problemine yönelik araştırmalar, hazırlanan raporlar, dosyalar, kültürel, bilimsel toplantılar ve yayınlarda göreceli bir artış gözlenmektedir. Bu sempozyum da onlardan biridir. Bütün yapılan ve yapılacak olan çalışmaların çözüm geliştirme noktasında önemli katkılar sağlayacağı muhakkaktır.

Yapılan çalışmalardan da istifadeyle, İslamofobinin önlenebilmesine yönelik neler yapılabileceği hususundaki önerilerimiz:

İslamofobi probleminin çözümü için, öncelikle müslümanların aktif rol almaları gerekir.

Müslümanlar kendi içlerinde, insan haklarına ortak değerlere aykırı hareket eden, teröre, şiddete meyleden kişi, grup ve kuruluşlara karşı tavır almalı, onları kabullenmemeli, İslam' a aykırı her türlü davranıştan uzak durmalıdırlar.

Avrupa ülkelerinde yaşayan müslümanların, özeleştiri yaparak, (toplumsal iletişim) sorunlarını çözmeleri, yönetim mekanizmalarına katılmaları gerekir.

Müslümanlar, İslamı ve kendilerinin doğru bir şekilde ifade edebilmeleri ve tanıtabilmeleri için, medya, sinema, kültür, sanat ve edebiyat alanlarında etkin çalışmalar yapmalıdırlar.

Müslümanlar Batı ülkelerinde imaj onarımı için, her kesimle iyi ilişkiler geliştirmelidirler.

Birleşmiş Milletler İslamofobiyi bir suç olarak kabul etmeli ve buna göre yasal düzenlemeler yapılmalıdır.

Devlet adamı ve politikacıların, ayrımcı, ırkçı söylemleri terketmeleri, uzlaştırıcı, barışçıl tutum ve davranışlar sergilemeleri gerekir.

Bütün ülkelerde bir arada yaşama kültürüne aykırı yasal düzenleme ve uygulamaların kaldırılması, uzlaştırıcı tedbirlerin alınması, kendilerini ifade özgürlüğünün sağlanması gerekir.

Okul kitaplardan, nefreti körükleyen ifade ve görsellerin kaldırılması, tarafsız, nesnel tanıtıcı bilgilerin yer alması sağlamalıdır.

Birlikte yaşama kültürünün temel ilkeleri tartışılmalı ve toplumlara yaygınlaştırılmalıdır.

Entegrasyon tek yönlü işlememeli, iki taraf da birbirine entegre olma çabası içinde olmalıdır.

Çok kültürlü bir geçmişi ve bir arada yaşama tecrübesi olmayan Avrupa, artık farklı kültürlerle barış içinde, bir arada yaşamayı öğrenmeli, bugün Avrupa ülkerinde yaşayan ve Avrupa Birliği vatandaşı olan milyonlarca müslümanı toplumlarının bir parçası olarak görmeli (Bugün Avrupa Birliği' ne üye ülkelerde yaşayan 425 milyon nüfusun %5' i müslümandır.), haklar ve özgürlükler konusunda eşitlik ilkesini kabullenmelidirler.

KAYNAKÇA

Avrupa' da Yükselen Ayrımcılık İSLAMOFOBİ, Ed. Hüseyin Türkan, UHİM (Uluslararası Hak İhlalleri İzleme Merkezi), İst.2015

Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm, Ed.Kadir Canatan; Özcan Hıdır, Ank.2007

http://wwwyenisafak.com.tr/röportaj/obama-da-islamofobiyi-guclendirdi.568827

Kirman, M.Ali, İslamofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu? İslam Araştırmaları, S.21/1, Ank.2010

Okumuş,Ejder,Din ve Kültür Ank.2017.

XENOFOBİK BİR OLGU OLARAK 11 EYLÜL SONRASI AMERİKA'DA MÜSLÜMAN KARŞITLIĞININ YÜKSELİŞİ

Yrd. Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

kssevinc@gmail.com

INCREASE OF THE ANTI-MUSLIM EVENTS AFTER 9/11 AS XENOPHOBIC CASES

Xenophobia is defined as unreasonable fear and hatred for other races and religions. After the 90s, anti-Muslim rhetoric has begun to rise in the West, particularly in Britain, France and the United States. Xenophobic attitudes towards Muslims after 9/11 have begun to be seen seriously in the United States. Nowadays, when Trump was elected president in 2016, anti-Muslim discrimination in the United States became official.

This study examines the anti-Muslim discrimination which has became more visible in the United States, shows that how anti-Muslim discrimination has increased over time, the demographics of those who demonstrate anti-Muslim attitudes, and the relation of anti-Muslim discrimination with religious affiliation and political preferences.

In this research, firstly the literature related anti-Muslim discrimination was examined and the obtained results were combined and composed. In the second stage, the results of surveys and researches conducted in the USA after 9/11 were examined and socio-psychological reasons and dimensions of anti-Muslim discrimination, characteristics, thoughts and attitudes of those who showed anti-Muslim attitudes were tried to be revealed. It was especially used researches conducted by CAIR (The Council on American-Islamic Relations) and the Pew Research Center.

Many studies have shown that there is a decline in respect for Muslims in the United States and 75% of Americans have low confidence in Muslims. In a survey conducted in the USA in 2006, 22% of respondents said they did not want a Muslim neighbor, 31% said they would be anxious if they were Muslim on board, 38% said Muslims sympathized with Al Qaeda, 44% said they are not respectful to Muslims. A lot of similar research shows increasing anti-Muslim attitudes in the United States and Muslims as the least beloved belief group. In fact, Christian Americans have a warmer view to atheists than Muslims, and 21% think

that Islam is not a religion should be respected. The negative attitude towards Muslims is estimated to be between 38% and 50%.

When we examine the relationship between demographic variables and Muslim opposition, it is seen that those with a high level of islamophobia are mostly those who have not had any contact with Muslims, they are Christians, white evangelists, rightwing/conservatives, whites, elders, and males.

Among religious groups in the United States, Christians are the least respectful religious group to Muslims. Evangelist Protestants show more anti-Muslim attitudes. Christians think that non-Christian groups, especially Muslims, are not carrying the vision of America and they "the other".

In today's Western world, the xenophobic attitude towards Muslims is expressed in particular by the concept of islamophobia. It is claimed that the concept of Islamophobia is a new concept, it emerged in the 90s, and it rises after 9/11. However, anti-Islamic discourses in the West did not begin in the 90's and goes back. We conclude after the examining the researches on islamophobia and anti-Muslim discrimination that this phenomenon has religious, political, and historical roots in the West.

Negative thoughts on Muslims are transmitted from generation to generation in history. History books include many struggles with Muslims. For some westerners, "Islam and Muslims are the absolute and eternal enemies of Christianity, Christians, Europeans and Europeans". Islamophobia is a "new name for an old fear". The fear and prejudice towards Muslims has always been in the West and the Christians. Islamophobia which is visible again in the West, is a neocolonialist and imperialist fact, and it is an evolved version of orientalism. Islamophobia is also the expression of a prejudice against those the "other", non-Christian, and those who does not live in Western style. In fact, this is a kind of racism (new racism, cultural racism).

Keywords: *Xenophobia, United States, Muslim, Islam, Discrimination.*

Müslümanlara Yönelik Xenofobi

Xenofobi, farklı olan ülkelerden, kültürlerden, etnisitelerden, ırklardan, sosyal sınıflardan ve dinlerden insanlara yönelik mantık dışı korku ve nefret olarak tanımlanmaktadır (Matsumoto, 2009: 584; Awan, 2010). Xenofobinin Müslümanlara yönelik olan özel biçimine islamofobi denir. İslamofobi, xenofibiye göre artık çok daha yaygın bir kavram olarak kullanılmaktadır ve xenofobiye ilaveten Müslümanlara yönelik ayrımcılığı, ötekileştirmeyi, ırkçılığı, önyargıyı ve düşmanlığı kapsamaktadır. Her ne kadar xenofobi ve özelde islamofobi kavramı fobi kavramndan oluşturulmuş olsa da psikolojide ele alınan fobilerle herhangi bir bağlantısı söz konusu değildir. Fobi, herhangi bir nesne veya duruma yönelik mantık dışı ve abartılı korku olarak tanımlanmaktadır. Fobilerin oluşması istem dışıdır ve kontrol edilemezler. Birey fobisi olduğu nesne veya duruma yönelik bir ötekileştirme veya ayrımcılık beslemez. Xenofobi ve islamofobi

kavramındaki fobi, yalnızca mantık dışılığı açısından diğer fobilere benzetilebilir. Bunu dışında Bleich'in de (2012) belirttiği gibi islamofobi sosyal bir anksiyetedir. İslamofobi, gerçek anlamda bir fobiyi değil, Müslümanlara yönelik tarih boyunca süregelen bir ötekileştirmenin günümüzdeki halini ifade etmektedir. Nitekim birçok araştırmacı (Lopez, 2011; Perry, 2014; Lee vd, 2009; Gingrich, 2005; Kaya, 2015; Samur, 2016) islamofobiyi eski bir korkunun yeni bir adı olarak isimlendirmektedir. Drennan (2015), günümüzde Batı dünyasında karşılaşılan Müslüman karşıtlığını, oryantalizmin evrimleşmiş bir hali olduğunu belirtmektedir. Batı için Müslümanlar her zaman "öteki"dir. "Öteki" olan Müslümanların, Batı medeniyetinin, Hristiyanların ve Hristiyanlığın ebedi düşmanı olduğuna dair bir kanaat vardır (Lopez, 2011; Lee vd, 2009; Gingrich, 2005; Kaya, 2015; Samur, 2016). Bu kanaat Batı'da Müslüman karşıtlığını beslemekte ve Müslümanlara yönelik ayrımcılığa yol açmaktadır. Mantıkdışı bu tutum ve davranışlar, bir fobi olmaktan ziyade Lopez'in (2011) tabiriyle bir "kültürel ırkçılık" olarak isimlendirilebilir. Çünkü bu tavır yalnızca din olarak İslam'a yönelik değil, aynı zamanda Batı dışından diğer kültürlere ve etnisitelere de (Arap, Türk, Fars vs) yöneliktir.

Her ne kadar Müslüman karşıtlığının kökleri tarihte çok eskilere kadar dayansa da genel olarak 90'lı yıllardan itibaren Müslüman karşıtı söylemler Batı'da, özellikle İngiltere, Fransa ve ABD'de yükselmeye başlamıştır. 90'lı yıllardan itibaren Müslüman karşıtı yayın ve söylemlere Batı medyasında rastlamak mümkündür (CAIR, 2004b). Ancak Batı'da ve özellikle de ABD'de Müslüman karşıtlığının, 11 Eylül saldırılarından sonra ciddi anlamda yükselişe geçtiği söylenebilir. CAIR'ın (The Council on American-Islamic Relations) 2004 raporu göstermektedir ki 11 Eylül saldırılarından hemen sonra Müslümanlara yönelik ayrımcılık, baskı ve nefret suçlarında ciddi artış olmuştur. Müslümanlar evlerinin önünde ya da mahallelerinde Müslüman karşıtı grafitiler görmeye başlamıştır. Camilere saldırılar düzenlenmiştir. Ayrımcılık devlet kurumları tarafından da yapılagelmiştir. Müslüman önderlerin evlerine ve iş yerlerine FBI tarafından baskın yapılmıştır (2004b: 59-60). 11 Eylül ile birlikte Müslüman karşıtlığı ve bunu sembolize eden islamofobi kavramı kamuoyunda kalıcı bir yer bulmuştur (Lopez, 2011). Nihayetinde 2016 yılında Trump'ın başkan seçilmesiyle ABD'de Müslüman karşıtlığı kurumsal bir hal almıştır.

Bu araştırma, ABD'de yaşayan Müslümanların genel özelliklerini, son zamanlarda daha fazla görünür olan Müslüman karşıtlığının zaman içinde nasıl yükseldiğini, bu karşıtlığın hangi düzeyde olduğunu, Müslüman karşıtı tutum sergileyenlerin demografik özelliklerini, Müslüman karşıtlığının sebeplerini ve islamofobinin dini aidiyetle ve siyasi tercihlerle olan ilişkisini ele almaktadır.

Bu araştırmada, öncelikle konuyla ilgili olarak literatür taraması yapılmış ve elde edilen verilen bir araya getirilerek kompoze edilmiştir. İkinci aşamada, 11 Eylül sonrasında ABD'de yapılan saha araştırmalarının verileri incelenerek, Müslüman karşıtlığının sosyo-psikolojik nedenleri ve

boyutları, Müslüman karşıtı tutum sergileyenlerin özellikleri, düşünceleri ve tutumları ortaya konulmaya çalışılmıştır. ABD'de Müslümanları temsil eden en önemli sivil toplum kuruluşlarından biri olan The Council on American-Islamic Relations'ın (CAIR) 11 Eylül öncesi ve sonrası her yıl düzenli olarak gerçekleştirdiği araştırmaların verileri ve dünya çapında din konusunda araştırma yapan Pew Research Center'ın araştırmaları incelenmiş ve bu araştırmalardan hareketle ilgili soruların cevapları aranmıştır.

ABD'de Müslümanlar

Günümüzde ABD'de 3 milyonun üzerinde Müslüman nüfus vardır. Amerika'da 1990 yılında Müslümanların genel popülasyon içerisindeki oranları %0,4, 2010 yılında %0,6, 2012 yılında %0,9 olarak tespit edilmiştir. 2030 yılı projeksiyonuna göre bu oranın % 1,7, 2050 yılında ise %2,1 olması beklenmektedir. ABD'de gözlenen Müslüman nüfus artışının en önemli nedenlerinden biri göçtür. 1990 yılında ABD'ye yılda 50.000 Müslümanın göç ettiği hesaplanmıştır. 11 Eylül saldırılarından sonra bu sayı azalmıştır. 2010 yılında göç eden Müslüman sayısı 115.000'e çıkmıştır. Bu göçlerin büyük kısmı Pakistan ve Bangladeş'ten gerçekleşmektedir. (Pew, 2011b; Pew, 2015). ABD'deki Müslümanların %65-70'i ilk jenerasyondur. ABD'de Müslümanların yalnızca %30-35'i orada doğmuştur. ABD'de Müslümanların etnik dağılımlarına bakıldığında, %40'ı Arap kökenliyken %33'ü Güney Asyalıdır (CAIR, 2006a; Pew, 2011b).

ABD'de yaşayan Müslümanların demografik özelliklerine bakıldığında, %22,6'sının 15-29 ve %29'unun 30-44 yaş aralığında olduğu görülür. Müslüman nüfus, ABD genel nüfusuna oranla genç bir nüfustur (Pew, 2011b). The American Muslim Poll verilerine göre, Müslümanlar Amerika'nın genel ortalamasına göre iyi eğitimli ve iyi ekonomik gelire sahiptir. Müslümanların yarısı yılda 50.000 dolardan fazla gelir elde etmektedir (CAIR, 2006d). Öte yandan diğer bazı inanç gruplarıyla karşılaştırıldığında, Müslümanların avantajlı olmadıkları görülmektedir. Örneğin 2011 yılı verilerine göre Müslümanlar arasında, yıllık 100.000 dolar ve üstü gelire sahip kişilerin oranı %14'tür. Bu oran Yahudilerde %40, Protestanlarda %26 ve Katoliklerde %24'tür (Pew, 2011a).

ABD'de normal popülasyon içinde yükseköğrenim görenlerin oranı % 33 iken, Müslümanlarda bu oran % 46'dır. Yahudilerde bu oran % 58, Protestanlarda ortalama % 50 ve Katoliklerde % 33'tür (Kosmin ve Keysar, 2006). Burada görüldüğü gibi Müslümanlar hem ekonomik olarak hem de eğitim düzeyleri bakımından bazı dini gruplardan geridedir. Ama yine de eğitim düzeyi bakımından ülke ortalamasının üstünde olan Müslümanların neden gelir bakımından daha aşağıda olduğunun önemli bir açıklaması olmalı. Batı'da etnik azınlıkların, aynı eğitim düzeyine sahip beyazlara göre daha az gelirli işlerde çalıştıkları sosyolojik bir vakıadır (Bilton vd, 2009: 167-168). Esmail ve Everington'un (1993) yaptıkları bir deney, bu olguyu ortaya koyması bakımından oldukça çarpıcıdır. İngiltere'de, Irksal Eşitlik Komisyonunun 1987 raporu, etnik azınlıklara mensup doktorların tıp

fakültesinden mezun olduktan sonra daha zor iş bulduklarını belirtmekteydi. Esmail ve Everington bunu tespit etmek için bir deney kurguladılar ve aynı özelliklere sahip 46 CV hazırlayarak bunları iş başvurusu için posta yoluyla işverenlere gönderdiler. Bunların yarısında başvuran kişi olarak Asyalı bir kişi ismi ve yarısında da İngiliz ismi kullanıldı. 18 işveren başvuruyu kabul etti. Bunlardan 12'si İngiliz ismiyle ve 6'sı Asyalı ismiyle yazılan CV'lere aitti. Esmail ve Everington'un deneyi, iyi eğitimli üst düzey meslek gruplarında dahi sadece isimden ötürü azınlık mensuplarının iş bulmakta dezavantajlı olduklarını göstermiştir.

Müslümanların siyasi tercihlerine bakıldığında, 2006 yılında yapılan bir araştırmaya göre, Müslümanların % 42'si kendini Demokrat Parti üyesi olarak tanımlamaktadır (CAIR, 2006a). CAIR tarafından 2012 seçimleri öncesinde 500 Müslümanın katılımıyla gerçekleştirilen araştırma verilerine göre, ABD'de Müslüman seçmenin %55'i politik ideolojisini "ılımlı" (moderate) olarak tanımlarken, %26'sı liberal ve %16'sı muhafazakar (conservative) olduğunu belirtmiştir. 2014 yılında yapılan başka bir araştırmada Müslümanların %62'sinin demokratları desteklediği görülmektedir (Pew, 2014). Yıllar içinde yapılan araştırma verileri karşılaştırıldığında Müslüman seçmenin Demokrat Partiye zamanla yaklaştığı söylenebilir. Bunun gerekçesi araştırıldığında, katılımcıların demokrat partiyi dini özgürlüklere daha fazla sahip çıkan ve tüm vatandaşları eşit gören bir parti olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Hangi partiyi Müslümanlara daha yakın görüyorsunuz diye sorulduğunda ise %49'u Demokrat Partiyi dostça gördüklerini söylemiş, buna karşın %51'i Cumhuriyetçi Partiyi hasmane bulmuştur (CAIR, 2012). 2016 yılı seçimlerinden hemen önce gerçekleştirilen bir ankette, katılımcılara Trump ve Clinton'un Müslümanlara ne kadar saygı duyduğu sorulmuştur. Trump'ın Müslümanlara saygı duyduğunu söyleyenlerin oranı %28 iken, Clinton için bu oran %69 olarak bulunmuştur (Pew, 2016b). Bunun önemli nedenlerinden biri, Cumhuriyetçi Partinin sağcı politikaları ve diğeri de Trump'ın Müslüman karşıtı tutumlarıdır. Trump, henüz seçim kampanyasının ilk dönemlerinde Müslümanların ABD'ye girişlerinin yasaklanmasıyla ilgili planlarından bahsetmiştir. Nitekim göreve geldikten sonra Müslümanlar ülkelerden ABD'ye girişlere kısıtlama uygulanmaya başlanmıştır. Bunun yanında, Trump'ın ekibinden bazı isimler İslam karşıtı olmalarıyla dikkat çekmektedirler. Örneğin Konut ve Kentsel Gelişim Bakanı Ben Carson, İslam'ı bir din olarak görmediğini ve Müslümanların yegâne amacının cihat etmek olduğunu ifade ederken, Savunma Bakanı James N. Mattis, İslam'ın temel sorununun peygamberin zamanına dayandığını söylemiştir. Birleşik Devletler Başsavcısı Jeff Sessions, Amerikalıları İslam konusunda uyarmış ve dikkatli olunması gerektiğini belirtmiş, ayrıca Trump'ın Müslümanlara uyguladığı kısıtlamaları desteklemiştir. Ulusal Güvenlik danışmanlarından Kathleen Troia McFarland, aşırı İslamcıların takibe alınması gerektiğini ifade etmiş ve Müslümanların tüm Batı medeniyetine yönelik bir savaşın içinde olduklarını, eğer radikal İslam'ı

engelleyemezlerse Batı medeniyetinin yok olacağını belirtmiştir. Trump'ın danışmanlarından Kellyanne Conway, cihadın asıl amacının Müslüman olmayanları cezalandırmak olduğunu ve bunun içinde Müslümanlara yönelik ABD'ye giriş kısıtlaması getirilmesi gerektiğini söylemiştir. CIA başkanı Mike Pompeo, Müslüman liderleri İslamcı terör örgütlerine ses çıkarmadıkları gerekçesiyle suç ortağı olarak nitelemiştir. Trump'ın seçim kampanyasını yöneten Stephen Bannon, İslam'ı politik bir ideoloji, şeriatı ise Nazi faşizmi gibi gördüğünü söylemiştir (CAIR, 2017). Tüm bu sebepler hem Müslümanların Demokrat Partiye yönelmesine yol açmış, hem de İslam karşıtı söylemlerin Amerikan siyasetinde araçsallaşmasına neden olmuştur.

ABD'de yaşayan Müslümanlarla ilgili bir değer merak edilen husus, nasıl bir yaşam tarzı sergiledikleri ve diğer dünya Müslümanları ile benzerlikleri veya farklılıklarıdır. Pew (2013) tarafından dünya genelindeki Müslümanlar üzerinde yapılan araştırma neticesinde elde edilen veriler, ABD'de yaşayan Müslümanlardan elde edilen verilerle karşılaştırılmıştır. Dünya genelindeki Müslümanların yalnızca %54'ü İslami yaşam tarzı ile modern yaşam tarzı arasında bir çatışma görmezken, ABD'de yaşayan Müslümanlarda bu oran %63'tür. Ayrıca dünya genelinde Müslümanlar arasında diğer din mensuplarının da kurtuluşa erebileceklerini söyleyenlerin oranı yalnızca %18 iken, ABD'deki Müslümanlarda bu oran %56'dır. Müslümanlarla ilişki kurma ve arkadaşlık yapma konusunda da dünya Müslümanlarına göre ABD'li Müslümanlar daha açık bir tutum sergilemektedir. Bilimle dinin çatışmadığı düşüncesinde ve Hristiyanlara daha yakın olma konusunda ABD'li Müslümanlar daha yüksek oranlara sahiptir. İslam adına gerçekleştirilen şiddet olaylarını reddetme oranı dünya genelindeki Müslümanlar arasında %72 iken ABD'li Müslümanlarda bu oran %81'dir. Tüm bu veriler, ABD'li Müslümanların Batı kültür ve değerlerine diğer Müslümanlara nazaran daha fazla adapte olduklarını ve İslam adına işlenen şiddet eylemlerine daha mesafeli baktıklarını göstermektedir. Amerikalı Müslümanlar, modern topluma yönelik tutumları ve diğer insanlarla münasebetleri bakımından dünyadaki diğer Müslümanlardan ziyade Amerikalılara daha çok benzemektedir. Dünya genelinde Müslümanların arkadaşlık kurdukları kişiler arasında Müslümanların oranı %95 iken, Amerikalı Müslümanların arkadaşları arasında Müslüman olanların oranı %48'dir. ABD'li Müslümanlar diğer Müslümanlara göre Müslüman olmayanlarla daha yüksek oranda arkadaşlık kurmaktadır.

ABD'deki Müslümanların, tüm bu Müslüman karşıtı tutum ve davranışlar karşısındaki düşünceleri nedir? Amerikalıların %76'sı ABD'de Müslüman karşıtlığının yükselmekte olduğunu (Pew, 2016d) ve %82'si terörist saldırıların Amerikalı Müslümanlara zarar verdiğini düşünmektedir (CAIR, 2006a: 11). ABD'de camilerde yapılan bir araştırmada katılımcılara "Amerikan toplumu İslam'a düşman mıdır" diye sorulduğunda katılımcıların %25 evet, %50'si hayır demiştir (Bagby, 2011).

Müslüman Karşıtlığına İlişkin Sayısal Veriler

ABD'de Müslümanlar için dönüm noktasının 19 Nisan 1995 yılında Oklahoma City'de bir kamu binasına gerçekleştirilen saldırı olduğu söylenebilir. Bu olay birçok Müslüman karşıtı söylemin ve hareketin başlamasına yol açmıştır. Her ne kadar saldırı Müslüman olmayan biri tarafından gerçekleştirilmiş olsa da ilk iddialar bunun İslami bir terör eylemi olduğu yönündeydi. Oklahoma saldırısından sonraki bir yıl içinde toplam 296 Müslüman karşıtı olay rapor edilmiştir. Bu olayların % 57'si sözlü saldırı, tehdit, taciz ve önyargılı davranış: % 20'si fiili şiddet; % 13'ü polis şiddeti veya işyerinde ayrımcılık şeklinde kendini göstermiştir (ARC, 1996: 18). Nisan 1996'dan Mart 1997'e kadar 240 Müslüman karşıtı olay tespit edilmiştir. Bu olayların büyük kısmı (%27) sözlü sataşma şeklindedir. Dini pratiklere engel olma, işyerinde ayrımcılık, yolculukta ayrımcılığa uğrama, tehdit, silahlı saldırı ve vandalizm gibi Müslüman karşıtı eylemler tespit edilmiştir. Hemen her ayrımcılık türünde bir önceki yıla göre artış olduğu bulgulanmıştır (CAIR, 1997: 4-17).

CAIR, her yıl düzenli olarak ABD'de Müslüman sivil haklarıyla ilgili rapor düzenlemektedir. Bu raporlar incelendiğinde, 1997 yılında Müslüman karşıtı vakaların sayısı 240 iken, 1998 yılında ise bu sayının 284'e yükseldiği görülmektedir. Bu olaylarda ayrımcılığa maruz kalan veya saldırıya uğrayan kişinin Müslüman olduğunun saldırganlar tarafından nasıl bilindiği araştırıldığında ise vakaların %31'inde Müslümanın başörtüsü ile % 22'sinde ise etnisitesi ile tanımlandığı tespit edilmiştir. Vakalarda ilk sırayı (%34) ev verilmemesi ve ikinci sırayı (%17) iş akdinin feshedilmesi almaktadır. Bunlara ilaveten, hakaret, tehdit, ayrımcılık, mobing, hizmet reddi, darp etme ve vurma vakaları yer almaktadır (CAIR, 1998). 1999 yılında, Müslüman karşıtı vaka sayısı 285 olarak tespit edilmiştir. 1999 yılı raporunda ev verilmemesi (%49) vakası ilk sıradır. Müslüman kimliğinin saldırganlarca tespitinin çoğunlukla tesettür (%25) ve kurbanın namaz kılması (%27) neticesinde yapıldığı görülmüştür. İşverenlerin katılımıyla gerçekleştirilen bir ankette, işverenlere "işçinizin kullanılmayan bir odada namaz kılmasına izin verir misiniz" diye sorulduğunda %12'si evet derken %41'i hayır demiştir. Müslüman öğrencilere yöneltilen bazı sorularda ise "okulunuz namaz kılmak için size izin veriyor mu veya bunun için bir yer temin ediyor mu" diye sorulduğunda %85'i hayır demiştir (CAIR, 1999). 11 Eylül saldırıları öncesinde bir bireyin Müslüman olduğunun alameti çoğunlukla başörtüsü veya namaz kılması olarak görülmüş ve zaman zaman ayrımcılık vakaları bunlar üzerinde gerçekleşmiştir. 2001 yılı raporunda (bu rapor 11 Eylül saldırılarından önce hazırlanmıştır), olay sayısı 366 olarak tespit edilmiştir. Bu olayların büyük kısmı (%48) işyerinde veya okulda (%15) yaşanmıştır. 2001 yılında olayların dağılımı daha önceki yılara büyük oranda benzemektedir (CAIR, 2001).

Perry (2014), 11 Eylül saldırılarından sonra Müslümanlara yönelik nefret suçlarının periyodik olarak arttıklarını belirtmektedir. Örneğin New York'ta 18 Eylül 2001 tarihinde Müslümanlara yönelik 40 nefret suçu tespit

edilmişken, bu sayı 3 Ekim'de 90'a ve 11 Ekim'de 145'e yükselmiştir. Şiddet uygulanırken çoğunlukla şu tür sloganların atıldığı görülmüştür: "Go home", "you are not american", "terrorist". CAIR verilerine göre ise 11 Eylül saldırılarından sonra Müslüman karşıtı eylemler %43 artışla 525'e yükselmiştir. Bunlar, işten atma veya iş vermeme, dini pratiklerini iş yerinde okulda hapishanede yapmaya izin vermeme, kişilerin yalnızca isimleri, dış görünüşleri ve gidecekleri yer nedeniyle havaalanından atılması, bazı kişilerin yalnızca Müslüman oldukları için gözaltında alınması ve sorgulanması, hizmet verilmemesi (restoran, cafe vb) ve benzerleridir. Müslümanların özellikle havaalanlarında veya limanlarda yaşamlarının zorlaştığı söylenmektedir. 26 Ekim 2001'de Bush, terörler mücadele yasasını (the USA Patriot Act[1]) imzaladı. Bu tarihten sonra hayat daha da zorlaşmıştır. Örneğin Nebraska'da uçağa binmeden önce bir Müslüman kadından başörtüsünü çıkarması istenmiştir. Silahlı güvenlik görevlilerinden korkan kadın başını açmak zorunda kalmıştır. Güvenlik kontrollerinde Müslümanlar çok daha uzun bekletilmişlerdir. Ülkeye yasal yollarla giren göçmenlerden 300.000'den fazlasının vizesi iptal edilmiştir. Bazı öğrenciler, sadece Müslüman oldukları için FBI tarafından sorgulamaya tabi tutulmuşlardır. Bazı İslami yardım kuruluşlarının faaliyetlerini tamamen son verilmiştir. "Gizli Delil" uygulaması nedeniyle, ev ve işyerleri aranmış ve bazı kişiler mahkûm edilmiştir. (CAIR, 2002). Sözlü saldırı vakaları bir önceki yıla göre iki kat artmıştır. Şiddet vakaları ise %50 oranında artmıştır. Müslümanlar yalnızca devletin kısıtlamalarına ve kötü uygulamalarına değil, aynı zamanda öğretmenlerin, hocaların, danışmanların, sınıf arkadaşlarının ve işverenlerin kötü muamelesine de maruz kalmaya başlamıştır. Örneğin bir Müslüman öğrenci, okulun noel etkinliğinde görev almaya zorlanmıştır. Daha önceki yılardan farklı olarak 11 Eylül sonrasında yeni ayrımcılık uygulamaları da baş göstermiştir (yolcu profili oluşturma, adil olmayan işyeri uygulamaları, mal ve mülke zarar verme, gerekçesiz suçlama, farklı muamele vb) (CAIR, 2002). Daha önceki yıllarda Müslümanlar başörtüsü ve namaz nedeniyle dikkat çekmekte ve kötü muameleye maruz kalmaktaydı. 11 Eylül saldırılarından sonra artık etnik ve/veya dini kimlikleri nedeniyle Müslümanlar ayrımcılığa veya saldırıya maruz kalır duruma gelmişlerdir (CAIR, 2002).

ABD Adalet Bakanlığının verilerine göre 11 Eylül 2001 ile Ağustos 2002 arasında 738 Müslüman tutuklanmıştır. Bunların çok büyük bir kısmı yeterli delil olmadan yapılmıştır. 308 kişiye tutukluluk süresince fiziksel istismar (abuse) yapıldığına dair video kaydına ulaşılmıştır. Yurtdışına çıkmış olan

[1] USA PATRIOT Act: Uniting and Strengthening America by Providing Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism Act (Terörizmi Önlemek ve Engellemek İçin Gerekli Araçların Tahsisini Hazırlayarak Amerika'yı Birleştirmek ve Güçlendirmek Yasası). 340 sayfadan oluşan bu yasa senatodan 98 evet oyuna karşı 1 hayır oyuyla geçmiştir. Bu yasada "yerel terör" ifadesi yer almaktadır ki, buna istinaden ırkçılık karşıtı bir öğrenci hareketi, terörist olarak deklare edilmiştir. Bu yasaya istinaden kolluk kuvvetleri herhangi bir kuvvetli delil olmaksızın her tür veriye ulaşabilmektedir (hastane kayıtları, banka kayıtları, okul kayıtları vs) (CAIR, 2005).

Müslüman Amerikalılardan bazıları yurda dönüşte, havaalanında herhangi bir gerekçe gösterilmeksizin 27 saate varan sürelerde müşahede altında tutulmuştur. Daha önce ülkeye girmiş olan Müslümanların *National Security Entry-Exit Registration System* denilen bir sisteme kişisel bilgiler, parmak izi, fotoğraf ve bir kimlik numarası ile kaydı istenmiştir. Bunun üzerine 82.000'den fazla kişi sisteme kaydedilmiştir. Bunu gerçekleştirmeyen bazı göçmenler suçlu bulunmuştur. Bu kişilerin sayısının 13.000 civarında olduğu tahmin edilmektedir. Müslüman ülkelerden gelen üniversite öğrencilerinin sayıları 2001 yılında 58555 iken bu sayı 2002 yılında 45242'ye düşmüştür. 2002-2003 yılları arasında Müslümanlara yönelik işlenen suçlarda (criminal case) %6,4'lük bir artış olmuştur (CAIR, 2004a). Özellikle USA PATRIOT Act yayınlandıktan sonra finans kurumları Müslümanlara yönelik bazı ayrımcılıklara başlamışlardır. Mesela bu yasa, banka ve diğer finans kurumlarının yeni müşterilerinin kimliklerini soruşturmalarını ve şüpheli gördükleri durumları yetkili makamlara bildirmeleri gerektiğini belirtmektedir. İsimleri *Specially Designated Nationals Blocked Persons* listesinde olmadığı halde birçok Müslüman müşteri ayrımcılığa maruz kalmıştır. Bazı müşterilerin kredi talepleri gerekçe gösterilmeksizin reddedilmiştir (CAIR, 2004a). 2003 yılına gelindiğinde Müslüman karşıtlığı vaka sayısı 1019 ile %69 artış göstermiştir. Müslümanlara yönelik şiddet vakası ikiye katlanmıştır (93 vaka). Bazı eyaletlerde vaka sayısında %200 ile %600 arasında artış olmuştur. Ayrıca cinayet vakalarına rastlanmıştır. Bu ayrımcılıklarda dikkat çeken husus, Müslümanların artık doğrudan tabiiyetleri veya etnisiteleri nedeniyle ayrımcılığa tabi tutulmaya (%62) başlanmasıdır (CAIR, 2004a).

2004 yılında Müslüman karşıtı vaka sayısı 1522'ye yükselmiştir (%49 artış). Müslümanlara yönelik şiddet vakası ise %52 artışla 141 olarak tespit edilmiştir. CAIR'in 2005 raporuna göre bu artışların muhtemel sebepleri şunlardır:

1. 11 Eylül saldırılarından bu yana Amerikalı Müslümanlara, Araplara ve Güney Asyalılara yönelik süregelen korku atmosferi.
2. Müslüman karşıtı retoriğin bazı yerel veya ulusal kanaat önderleri tarafından beslenmesi.
3. Anayasal hakları sınırlandıran USA PATRIOT Act gibi ulusal veya yerel yasalar.

2004 yılında USA PATRIOT Act yasasına istinaden, göçmenlik şartlarını ihlal ettikleri gerekçesiyle 1200 Müslüman mahkûm edilmiştir. Bu kişilere avukat tutma veya aileleriyle irtibat kurma hakları verilmemiştir (CAIR, 2005). 2005 yılında Müslüman karşıtı nefret suçlarının oranı 153'e ulaşmıştır. 2006 yılında Müslüman karşıtı vaka sayısı %25 artarak 2467'ye yükselmiştir. Nefret suçu sayısı ise 167'ye çıkmıştır (CAIR, 2007). Sivil hakların ihlali vakalarının nerelerde gerçekleştiğine bakıldığında, bunların %36,32'sinin devlet kurumlarında, %15,57'isinin işyerinde ve %9,96'sının camide gerçekleştiği tespit edilmiştir (CAIR, 2007). Sheridan'ın (2006) Müslüman örneklem üzerinde yaptığı araştırmada katılımcıların %82'si 11

Eylül sonrasında ırkçılık ve ayrımcılık vakalarının arttığını belirtmiştir. En fazla görülen ayrımcılık türleri şunlardır:

1. Saldırgan şakalara veya laf çarpmalarına maruz kalmak
2. Yabancılar tarafından işaret edilmek
3. Hakaret etme, sinirlendirme ve lakap takma
4. Kaba davranış
5. Hizmet vermeme
6. Alay edilme
7. Çekinik ve endişeli bir şekilde davranılma
8. Aptal muamelesi yapılması
9. Egzotik bulunmak
10. Fiziksel olarak uzaklaşmak

2007 ve 2008 yıllarında sivil hakların ihlali vakalarında artışın yıllara göre devam ettiği görülmektedir. Öte yandan nefret suçlarında bir azalma gözlenmiştir. Toplam nefret suçu vakası 2007'de 135'e ve 2008 ise 116'ya düşmüştür. Daha önceki yıllarda hak ihlallerinin çoğunlukla devlet kurumlarında meydana geldiği tespitine karşılık 2007'den itibaren saldırıalr cami veya İslam merkezlerine yönelmiştir (CAIR, 2009). ABD'de Müslümanlara yönelik önyargının varlığı, kamuoyu araştırmalarında da ortaya konulmuştur. 2007 yılında yapılan bir kamuoyu araştırmasında Amerikalıların % 22'si Müslüman bir komşu istemediğini belirtirken, % 31'i seyahat ettiği uçakta Müslüman birinin olduğunu fark etmesi durumunda rahatsız olacağını belirtmiştir. Katılımcıların %38'si Müslümanların El-Kaide'ye sempati duyduklarını düşünmektedir ve %44'ü Müslümanların diğer din mensuplarına saygı duymadığını belirtmiştir (Cole, 2007).

2009 yılı verileriyle karşılaştırıldığında vandalizm, islamofobik söylem ve şiddetin 2010 yılında arttığı tespit edilmiştir (CAIR, 2010: 47). İslam'ın şiddeti teşvik ettiğini düşünme oranı 2009 yılı verilerine göre %45'tir. (Pew, 2009). 2012 yılında gelindiğinde ise ayrımcılık ve önyargılar hala devam etmektedir. General Social Survey'de (2012), katılımcılara şöyle bir soru sorulmuştur: "ABD'yi sevmeyen bir Müslümanın, üniversitede hocalık yapmasına izin verilmeli midir?". Bu soruya katılımcıların % 64,9'u hayır yanıtını vermiştir. 2012 yılında yapılan başka bir araştırmada ise ABD'de Müslümanlara 11 Eylül'den sonra herhangi bir ayrımcılığa maruz kaldınız mı diye sorulmuş ve katılımcıların %41'i evet demiştir (CAIR, 2012). ABD Adalet Bakanlığı'nın 2014 yılı verilerine göre, resmi kayıtlara geçmiş 6727 nefret suçu tespit edilmiştir. Bunların %48,3'ü ırk, %17,11'i din ve %12,3'ü etnik temele dayalıdır. Din temelli nefret suçu sayısı 1140 olarak tespit edilmiştir. Bunların %16,1'i Müslümanlara yöneliktir (US Department of Justice, 2014). New York Times (2016) gazetesinin FBI kaynaklarına dayandırdığı haberine göre, Müslümanlara yönelik nefret suçlarında 2015 yılında % 6 artış tespit edilmiştir. 2015 yılında Müslümanlara yönelik toplam 5818 nefret suçu işlenmiştir (saldırı, bombalama, tehdit, özel mülke zarar verme vb). ABD Adalet Bakanlığı'nın, dini ayrımcılık konusundaki 2016 raporunda, 11 Eylül olaylarının üzerinden uzun zaman geçmesine

rağmen, Müslümanlara yönelik ayrımcılığın ve nefret suçlarının devam ettiğini, Müslüman karşıtın retoriğin devam etmesinin bunda etkisi olduğunu belirtilmektedir (US Department of Justice, 2016).

Amerikalılar Müslümanlara karşı olumsuz ve basmakalıp yargılarla bakmaktadır. Yapılan bir araştırmalar, Amerikalıların yaklaşık yarısının Müslümanlara olumsuz baktıklarını göstermektedir (Lee vd., 2009; Jung, 2012). Müslümanlar, ABD'de dini gruplar arasında en az sıcak bulunan gruptur. Katılımcılara hangi dini gruba ne kadar sıcak baktıkları sorulduğunda, Yahudilere sıcak baktığını söyleyenlerin oranı %67, Hindulara sıcak baktığını söyleyenlerin oranı %58, ateistlere sıcak baktığını söyleyenlerin oranı %50 ve Müslümanlara sıcak baktığını söyleyenlerin oranı %48 olarak bulunmuştur (Pew, 2017a).

Müslümanlar ABD'de en fazla ayrımcılığa maruz kalan dini gruptur (Sheridan, 2006). Pew (2009) kamuoyu araştırmasına göre, Amerikalılar en fazla ayrımcılığa uğrayan dini grubun Müslümanlar olduğunu (%58) düşünmektedir. ABD'de Müslüman Araplar, Hristiyan Araplara göre daha fazla ayrımcılığa maruz kalmaktadırlar (Saroglou ve Cohen, 2013). Bu da ayrımcılığın İslam özelinde gerçekleştiğini göstermektedir. Bir araştırmada Müslüman olmayan katılımcılara, İslam sizin dininizden farklı mı diye sorulduğunda %65'i, "oldukça farklı" diye cevap vermiştir. İslam, diğer dinlerle mukayese edildiğinde, en farklı görülen dindir. Örneğin Amerikalıların Hinduizm'i kendi inançlarından farklı görme oranları %57'dir. Oysa Müslümanları kendilerine en benzer gören grup beyaz olmayan Katoliklerdir ki bu oran yalnızca %23'tür (Pew, 2009). Tüm bu veriler, Müslümanların "öteki" olarak görüldüğünü ve 11 Eylül saldırılarından sonra başlayan ayrımcılık dalgasının çok ciddi şekilde Müslümanları etkilediğini göstermektedir.

11 Eylül saldırılarından sonra gerçekleşen Müslüman karşıtı vakalara yukarıda sayılanlara ilaveten şöyle örnek verilebilir:

1. Cincinnati Camii'ne bombalı saldırı düzenlendi
2. Arizona'da camiden çıkan yaşlı bir adama birkaç genç saldırdı ve adamın kolu kırıldı
3. Iowa'da bir adam, restoranda Ortadoğulu bir kadına "çöl zencisi" diye bağırdıktan sonra yüzüne yumruk attı ve yere düşen kadını tekmeledi.
4. Virginia'da hamile bir kadın üç adamın saldırısına uğradı. Hemen öncesinde adamlar küfür etti ve terörist diye bağırdı
5. Toledo'da 50 yaşında bir adam, Müslüman bir sivil toplum kuruluşunun toplantısını bombalamak üzereyken tutuklandı
6. 53 yaşındaki bir adam, Philadelphia'da bir caminin önünde park etmiş olan araçlara 50 el ateş etti.
7. Florida'da bir camiye saldıran kişiler, camiyi talan ettikten sonra cami duvarlarına küfürler yazdılar. (CAIR, 2006c).
8. Georgia'da Müslüman bir ailenin aracı kundaklandı. Aracın üzerinde "Katiller Evinize Dönün" yazılıydı.

9. Maine İslam Merkezi'nde cemaat namaz kılarken, donmuş bir domuz kafası caminin kapısındna içeriye atıldı.

10. New York'ta Pace Üniversitesi'nde tuvalete atılmış bir Kur'an-ı Kerim bulundu.

11. Mishigan State Universitesi'nde bir hoca, Müslüman Öğrenciler Derneği'ne "barbar köle tüccarı Müslümanlar" ifadelerinin yer adlığı mail attı.

12. 24 yaşındaki Müslüman bir genç New York'ta kendisine terörist diye bağıran birinin bıçaklı saldırısına uğradı (CAIR, 2007).

13. Arizona Camii'nin dışarısında namaz kılan birisine "asit bombası" ile saldırı düzenlendi.

14. New York'ta İran asıllı bir Müslüman işyerinde iki adamın saldırısında uğradı. Kafasına çekiç darbesi alan adam aynı zamanda bıçaklandı.

15. Clarksville İslam Merkezi'nin merdivenlerine yırtılmış bir Kur'an bırakıldı. (CAIR, 2008).

Müslüman Karşıtlarının Özellikleri ve Karşıtlık Nedenleri

Müslüman karşıtlığının nedenlerini tespite yönelik çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Strabac ve Listhaug (2008), Müslümanlara yönelik önyargının nedeni olarak dört ana tema saymıştır: Müslüman ülkelerden gelen askeri tehdit, siyasi şiddet ve aşırıcılık, Müslüman siyasetçilerin demokrasiye yönelik tehditleri ve Müslümanların gösterdiği cinsiyet eşitsizliği. Bu durumda, Müslüman karşıtlığının asıl nedeni, Müslümanların fiilleri olacaktır. Fakat Müslümanların fiillerinin yalnızca belli dini, politik ve demografik özelliklere sahip bireyleri etkilemesi, Müslüman karşıtlığının Strabac ve Listhaug'un gösterdiği sebeplerden kaynaklandığı iddiasını zayıflatacaktır. Bu durumda Müslüman karşıtlığının farklı nedenleri araştırılmalıdır. Kaya (2015) islamofobinin nedenlerini dört grupta ele almaktadır: demografik değişkenler, önyargı, grup dinamikleri, ülke düzeyinde şartlar. Duss ve arkadaşları (2012), bunlara ilaveten, İslam konusunda yeterli bilgiye sahip olmamak, cehalet, yanlış bilgilendirme, hatalı genellemeler yapmayı saymaktadır. Ciftci (2012) ise islamofobinin nedenlerini üç ana kategoride değerlendirmektedir: sosyal kimlik, tehdit algısı, bilgi düzeyi. Son olarak Noll ve arkadaşları (2017) bunlara, Müslüman ve Batılı değerlerin çatışmasını eklemektedir. Sebepleri topluca değerlendirdiğimizde, şöyle sıralayabiliriz: demografik değişkenler, önyargı, grup dinamikleri ve Müslüman biriyle tanışık olmamak, yetersiz bilgi, hatalı genellemeler, etnosentrisizm ve dini kimlik. Eğer bu sebepler ampirik verilerle desteklenirse, bu durumda Müslüman karşıtlığının ana kaynağının Müslüman fiilleri olmaktan ziyade, Amerikalıların etnik ve dini kimlikleri, siyasi tercihleri, İslam'la ilgili yanlış bilgileri veya maruz kaldıkları dezenformasyon olduğu söylenebilir.

Müslüman karşıtlığı bir önyargı olarak ele alınırsa eğer, önyargıyla ilgili yapılan daha önceki araştırmaların gösterdiği gibi, ırk, cinsiyet, siyasi tercih, dini aidiyet ve karşıt gruptan biriyle temas, önyargı ile ilişkili olmalıdır.

Yapılan birçok araştırma, Müslüman karşıtlarının çoğunlukla beyaz, erkek, ortaya veya üstü, Cumhuriyetçi, Hristiyan, Kitab-ı Mukaddesi literal okuyan ve Müslüman birisiyle teması olmayan kişiler olduklarını göstermiştir (Lee vd, 2009; Pew, 2009; Jung, 2012; Ciftci, 2012; Pew, 2017a). Bazı araştırmalarda erkeklerin kadınlara göre daha yüksek ayrımcılık sergilediği tespit edilmiş olsa da Lee ve arkadaşları (2009) cinsiyet ile İslamofobi arasında bir ilişki tespit etmemiştir. Ayrıca kırsal şehre göre daha öryargılıdır (Strabac ve Listhaug, 2008).

Müslümanlara sıcaklık besleyenlerin demografik değişkenlerle olan ilişkisi incelendiğinde bu oranın: erkeklerde %46 kadınlarda %50; yaşlılarda %44, gençlerde %58; beyazlarda %46 siyahlarda %62; az eğitimlilerde %41 yüksek eğitimlilerde %53; cumhuriyetçilerde %39 demokratlarda %56; dinsizlerde %52, siyah Protestanlarda %60, beyaz evangeliklerde %37 olduğu tespit edilmiştir (Pew, 2017a). Görüldüğü gibi demografik veriler bu konuda bize ipuçları sunmaktadır.

Noll ve arkadaşarına (2017) göre, Müslüman karşıtlığının temel iki nedeni vardır. Bunlardan birincisi etno-dinsel önyargı ve ikincisi de değer çatışmasıdır. Etno-dinsel önyargı, dini aidiyetleri güçlü olan ve sağ görüşlü milliyetçilerin gösterdikleri tipik xenofobik tutumdur. Bu tür bir önyargı, sosyal baskınlığın Müslümanların eline geçeceği, ekonomik refahın kaybolacağı, ülkenin Müslümanların eline geçeceği gibi düşüncelerle beslenir. Değer çatışmalarının neden olduğu Müslüman karşıtlığında ise Müslümanların batılı değerlerle barışık olmadığı, bireysel özgürlüklere saygı duymadığı, kadın haklarını ihlal ettikleri gibi düşüncelerle beslenir. Yani bu ikinci tür Müslüman karşıtlığı bazı idealler ve ahlaki kaygılarla ilişkilidir. Noll ve arkadaşlarının (2017), bu iki nedenden hangisinin daha baskın olduğunu tespit etmek için yaptıkları deneyde, Müslüman olmayan denekler, Müslüman bir kişiye yardım etme konusunda daha az istekli davranmışlardır. Özellikle yerel milliyetçi duyguları olan kişilerde bu ayrımcılık daha da yüksek düzeyde gözlenmiştir. Bu bulgular bize etno-dini kimliğin Müslüman karşıtlığında önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

Dini aidiyet, etnisite ve ulusal kimlik arasında güçlü bir bağ vardır (Saroglou ve Cohen, 2013). Avrupa'da milli ve dini kimlikler Müslüman karşıtlığının önemli nedenleri arasından yer almazken, ABD'de dini kimlik Müslüman karşıtlığının önemli bir göstergedir (Ciftci, 2012). Sosyal kimliklerinin oluşumu esnasında insanlar bir gruba aidiyet geliştirdikleri gibi bir iç grup ve bir dış grup algısı da geliştirirler. Kendi bulundukları grup iç grup, kendilerinin dışındaki insanlar ise dış gruptur. Eğer din temelli bir sosyal kimlik geliştirilmişse bu durumda diğer din mensupları dış grup olarak görülecektir (Ciftci (2012).

Farklı dini grupların Müslümanlara yönelik önyargı düzeylerine bakıldığında, dinsizlerin Hristiyanlara göre, Katoliklerin Protestanlara göre, siyah Protestanların ise beyaz evangeliklere göre daha az önyargılı oldukları

görülmektedir (Pew, 2009). Farklı din mensuplarının birbirlerini ne kadar sıcak buldukları araştırıldığında görülmektedir ki Müslümanlara en soğuk bakan dini grup beyaz evangeliklerdir (%37). Buna karşın en sıcak bakan dini grup siyah protestanlardır (%60) (Pew, 2017a). Protestanlar arasında ırka dayalı iki dini grup arasındaki bu fark, Müslümanlara yönelik tutumun hem dini hem ırksal bir yönü olduğunu göz önüne getirmektedir.

Müslüman karşıtlarının belli bir siyasi eğilimi var mıdır? Siyasi görüşüne göre Amerikalıların dini grupları ne oranda sıcak bulduklarına bakıldığında, Müslümanları demokratların sıcak bulma oranı %56 iken cumhuriyetçilerde bu oran %39'dur. Demokratların en az sıcak buldukları dini grup Mormonlar, cumhuriyetçilerin ise Müslümanlardır (Pew, 20017a). Jones ve arkadaşları (2016), American Values Survey 2016 verilerini analiz ettiklerinde, demokratlar ile cumhuriyetçiler arasında birçok konuda önemli bir ayrışma olduğunu tespit etmişlerdir. Bunlardan biri de terörizm konusundadır. Cumhuriyetçiler kendileri için en önemli meselenin terörizm olduğunu (%83) söylerken, demokratlar kendileri için en önemli meselenin zengin ve fakir arasındaki gelir farklılığı (%70) olduğunu belirtmiştir. Ayrıca demokratlar cumhuriyetçilere göre, Müslümanların daha fazla ayrımcılığa uğradıklarını düşünmektedirler (Pew, 2009).

Demokratlar ile cumhuriyetçiler arasındaki bu yaklaşım farkının en önemli göstergelerinden biri, Clinton taraftarlarının Müslümanlara yönelik tutumuyla Trump taraftarlarnın Müslümanlara yönelik tutumudur. Clinton taraftarları arasında Clinton'un Müslümanları desteklediğini düşünenlerin oranı %92; Trump taraftarları arasında Trump'ın Müslümanları desteklediğin düşünenlerin oranı %59'dur. Buna karşın Clinton taraftarları arasında Clinton'ın evangelik Hristiyanları desteklediğini düşünenlerin oranı %81; Trump taraftarları arasında Trump'ın evangelik Hristiyanları desteklediğini düşünenlerin oranı %85'tir (Pew, 2016b). Nitekim başka bir seçim araştırmasında beyaz evangeliklerin %78'i Trump'ı destekleyeceklerini belirtmiştir. Bu kişilerin dindar oldukları görülmektedir. Haftada en az bir kez kiliseye giden evangelikler arasında Trump'a oy vereceğini söyleyenlerin oranı %79 iken, Clinton'a oy vereceklerini söyleyenlerin oranı %16'dır (Pew, 2016c). Trump'ın başkan olarak ilk 4 ayını değerlendiren bir araştırma, haftada en az bir kez kiliseye giden beyaz evangelik Hristiyanların %80'inin Trump'ı başarılı bulduğu göstermektedir (Pew, 2017b). Görüldüğü gibi etno-dini kimlik, beraberinde siyasi tercihi de belirlediğinden ötürü, Müslümanlara en önyargılı bakan beyaz evangeliklerin desteklediği cumhuriyetçiler de Müslüman karşıtı bir yöne sahiptir. Bu nedenle son seçimde Cumhuriyetçi Parti Müslüman karşıtı söylem ve politikalarını artırmıştır.

2016 ABD başkanlık seçimleri öncesinde yapılan bir araştırmada, seçmenlerin %30'unun, Müslümanların diğer din mensuplarına göre daha fazla kovuşturmaya tabi tutulması gerektiğini düşündükleri tespit edilmiştir. Clinton taraftarları arasında buna karşı çıkanların oranı %82 iken Trump taraftarları arasında buna karşı çıkanların oranı % 37'dir (Pew, 2016a). Bu

sonuçlar, Trump taraftarları arasında Müslüman karşıtı olanların oranının daha yüksek olduğunu ve Müslüman karşıtlığının siyasi bir yönü olduğunu göstermektedir. ABD başkanının İslami ekstremizm hakkında konuşurken nasıl hareket etmesi gerektiği konusunda katılımcıların %40'ı açık açık konuşması gerektiğini %50'si ise tüm Müslümanları suçlu göstermekte kaçınarak konuşması gerektiğini ifade etmiştir. Cumhuriyetçi partiyi destekleyen muhafazakarlar arasında başkanın daha açık olması gerektiğini düşünenlerin oranı %70'tir. Demokrat partiyi destekleyen liberallerin arasında başkanının hassas davranması gerektiğini düşünenlerin oranı %80'dir (Pew, 2016d). Meksika sınırına duvar örülmesini destekleyenlerin %86'sı ve Müslümanların ABD'ye girişlerinin engellenmesi gerektiğini düşünenlerin %78'i Trump'a oy vereceğini belirtmiştir (Jones vd, 2016).

Cumhuriyetçi parti mensuplarının İslam karşıtlığının en önemli nedenlerinden birisi, soğuk savaşın sona ermesi ve Sovyetlerin dağılmasıyla milliyetçi oyların kaybolmaya başlamasıdır. Buna tedbir olarak yeni bir tehdit algısının oluşturulması gerekmiştir (Cole, 2007). Yani Müslüman karşıtlığı siyasi bir enstrüman olarak kullanılmaya başlanmıştır. Öncelikle, Amerikalıların önemli bir kısmının İslam hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıkları ve bundan ötürü de bu konuda manipülasyona açık oldukları söylenebilir. Batı'da islama ilişkin kalıplaşmış bazı yargılar vardır. Lopez (2011), bunlara örnek olarak, İslam'ın köleliği savunduğu, kutsal bir savaş (cihat) yürüttüğü, Müslümanların çok eşli olduğu ve kaderci oldukları düşüncelerini göstermektedir. Bunlara ilaveten, Müslümanlarla ilişkilendirilen bazı temalar şunlardır: harem, deve, fanatiklik, vahşi liderler, hilekârlık, gizli planlar, Yahudi düşmanlığı, batı düşmanlığı ve terörizm (Perry, 2014). CAIR (2006b) verileri, Amerikalıların İslam hakkındaki bilgilerinin oldukça düşük olduğunu göstermektedir. 2005 yılı araştırmasına göre katılımcıların yalnızca %2'si İslam'ı iyi bildiğini söylemiştir. CAIR'ın (2006b) araştırmasında katılımcıların yalnızca üçte biri İslam'ın semavi bir din (Hristiyanlık ve Yahudilikle aynı tanrı inancına sahip) olduğunu bilmektedir. Hatta %10'u Müslümanların bir "ay tanrısına" tapındığı seçeneğini işaretlemiştir. % 63'ü Müslüman bir liderin terörizmi lanetlediğini duymadığını belirtmiştir (CAIR, 2006b: 7). Birçok Amerikalı, İslam'ı, şiddet, fanatiklik, radikalizm, savaş ve terörizm ile ilişkilendirmektedir (Lee vd, 2009). Amerikalıların yarısı bazı Müslümanların ABD karşıtı olduğunu; %14'ü İslami öğretinin şiddeti beslediğini düşünmektedir (Pew, 2016d). 2005 yılında ABD'de yapılan ve Müslüman olmayan Amerikalıların Müslümanlarla ilgili düşüncelerini tespite yönelik bir araştırmada katılımcılara "Müslüman kelimesini duyduğunuzda aklınıza ilk gelen şey nedir" diye sorulmuştur. Katılımcıların %6'sı pozitif yorumlar yaparken, % 57'i nötr ve 27'si olumsuz yorumlarda bulunmuştur. Katılımcıların yaklaşık %25'i Müslümanların çocuklarına nefreti öğrettiğini ve İslam'ın şiddet öğretisi olduğunu düşünmektedir (CAIR, 2006b: 3-4). Başka bir araştırmada, İslam'ın tanrısının adının Allah olduğunu bilenlerin oranı %53 oalrak bulunmuştur. Bible'ın İslam'daki

muadilinin Kur'an olduğunu bilenlerin oranı ise %52'dir. Her iki soruya doğru cevap verenlerin oranı %41 olarak bulunmuştur. Bu dezenformasyonu gerçekleştiren en önemli araç medyadır. Amerikan medyasında ve film sektöründe, Müslüman terörist tiplemesinin sistematik biçimde ve oldukça fazla şekilde işlendiği, Araplar özelinde Müslümanların kadın ve para düşkünü ve aptal olduklarının vurgulandığı araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir (Awan, 2010; Samur, 2016). Yapılan bir araştırmada, 1956-1997 yılları arasında Amerikan gazetelerinde Müslümanların Avrupa ve İsrail gazetelerinde olduğundan göre daha olumsuz gösterildiği tespit edilmiştir (Sheridan, 2006). CAIR tarafından 11 Eylül 2001 saldırılarından hemen sonra yapılan bir kamuoyu araştırması, araştırmaya katılan Müslümanların %67'si, uğradıkları ayrımcılıkta medyanın büyük bir payı olduğunu belirtmiştir. PBS, BBC ve ABC bu medya kuruluşları arasında yer almaktadır (2004b: 62). Müslüman karşıtı dezenformasyonun ikinci önemli kaynağı bazı sivil toplum kuruluşları ve bu işi misyon edinmiş tanınmış kişilerdir.

Ali ve arkadaşlarının (2011) hazırladıkları rapor, islamofobinin ABD'de önemli bir maddi destekle beslendiğini ortaya koymaktadır. Donors Capital Fund, Richard Mellon Scaife Foundations ve benzeri vakıf veya kuruluşlar, 11 Eylül saldırılarından sonra 2011 yılına kadar, Frank Gaffney, Daniel Pipes, David Yerushalim gibi isimlere 42 milyon dolar kaynak aktararak İslam'la ilgili dezenformasyonu beslemişler ve Müslüman karşıtlığını körüklemişlerdir. ABD'de İslamofobiyi besleyen dört yapı vardır: aşırı dinci Hristiyanlar, medya, siyasiler ve sivil toplum kuruluşları. Pat Robertson, John Hagee, Ralph Reed ve Franklin Graham aşırı sağcı dinci isimlerdir. Fox TV, Washington Times gazetesi, Rush Limbaugh ve Mike Savage ise medya ayağına örnek verilebilir. Cumhuriyetçi partinin önemli isimleri İslamofobinin siyasi ayağını oluşturmaktadır. Eagle Forum, Tennessee Freedom Coalition gibi toplum kuruluşları ise dördüncü ayaktır (Ali vd., 2011). Duss ve arkadaşlarının (2015) hazırladığı raporda, ABD'de bazı kişilerin Müslüman karşıtlığını körüklediği belirtilerek buna "Korku Limited Şirketi" denilmektedir. Bu isimlere örnek olarak Güvenlik Politikaları Merkezi'nin başkanı aşırı sağcı Frank Gaffney, Baptist rahip Paul Blair, FBI analisti William Gawthrop, İslam'dan Hristiyanlığa geçen Walid Shoebat, Ürdün asıllı bir Arap olan Sam Kharoba, eski FBI ajanı John Guandolo gösterilebilir. Gaffney ve onun gibi düşünenler, Amerikalı Müslümanların, baskıcı İslami rejimi ABD'ye sokmak için fırsat kolladıklarını iddia etmektedir. Bu kişiler ABD'de cami yapılmasına karşı çıkmaktadırlar. Pastor Blair, "Islam 101" adlı dersleriyle bilinmektedir ki bu dersler İslam karşıtı söylemlerle kendini karakterize etmektedir. Bu kişilerin çalışmaları neticesinde eyalet meclislerine İslam karşıtı kanun önerileri sunulmaktadır. Örneğin New York, Tennessee ve New Jersey'de 100'e yakın İslam karşıtı kanun teklif edilmiştir. Gawthrop, Müslüman karşıtı eğitim materyalleri geliştirmesiyle bilinmektedir. Kendisinin "counterjihadreport" adlı bir internet sitesi dahi bulunmaktadır. Gawthrop, küresel bir İslami cihat

hareketinin varlığından ve bunun Batı medeniyeti için çok büyük bir tehdit olduğundan bahsetmektedir. İslam'dan Hristiyanlığa geçen Walid Shoebat, kendisinin eski bir Müslüman terörist olduğunu söyleyerek kiliselerde ve birçok halka açık toplantıda, Amerika'daki tüm İslami organizasyonların bir numaralı düşman olduğu iddiasını dile getirmektedir. Shoebat, *Why We Want to Kill* You ve *The Case For Islamophobia* adlı kitapların yazarıdır. Kitaplardan ve çeşitli yayın kuruluşlarında yaptığı bu konuşmalardan yılda 500.000 dolar civarında gelir elde etmektedir. İslamofobi, birçok kişi için bir sektöre dönüşmüş durumdadır. Örneğin cinsel istismar suçuyla FBI'dan atılan Guandolo, kariyerine islamofobik sektörde devam etmeyi tercih etmiştir. İslamofobi hem bir sektör hem de oldukça kullanışlı bir politik araçtır. Duss ve arkadaşları (2015), seçim dönemlerinde sağcı adayların bu aracı sık sık kullanmayı tercih ettiklerini iddia etmektedir. İslam ile terör arasında ayrım yapmayı savunan politikacılar teröre destek vermekle itham edilmektedir.

Müslüman karşıtlığının önemli sebeplerinden birisinin grup dinamikleri olduğu belirtilmektedir. Herhangi bir dini gruptan birilerini tanıyanların o dini gruba sıcak bakma oranı daha yüksektir (Pew, 2017a). Buna göre, karşıt gruptan yani Müslüman biriyle temas kurmak, tanışık olmak, Müslümanlara yönelik önyargının daha az olmasına etki edecektir. Jung (2012), Müslüman birisiyle tanışık olmanın önyargı düzeyini azalttığını tespit etmiştir. Müslüman biriyle tanışıklığı olduğunu söyleyenler arasında Müslümanların ABD karşıtı olduğunu söyleyenlerin oranı daha düşüktür (Pew, 2016d). Amerikalıları yarısı (%52) bir Müslümanla tanıştığını söylemiştir. Bir Müslümanla tanıştığını söyleyenler beyazlarda %52 iken siyahlarda %64; yaşlılarda %35 iken gençlerde %63; lise ve daha az düzeyde eğitim alanlarda %32 iken lisansüstü eğitim alanlarda %83; cumhuriyetçiler arasında %50 iken demokratlar arasında %57; dinsizler arasında %59 iken beyaz evangelikler arasında %43'tür (Pew, 2016d). Buna göre Müslümanlarla en az teması bulunan grubun profili şöyledir: beyaz, ortayaş ve üstü, az eğitimli, cumhuriyetçi, evangelik Hristiyan. Görüldüğü gibi Müslümanlarla temas kurmayanlarla Müslüman karşıtlığı sergileyenler aynı demografik özelliklere sahiptir.

Son olarak Müslüman karşıtlığının en önemli sebeplerinden birisi istila edilme korkusudur. Araştırmalar, Batılıların, ülkelerinde gereğinden fazla Müslüman bulunduğunu düşündüklerini göstermektedir (Zick ve Küpper, 2009). Jones ve arkadaşlarının (2016), tespitine göre, cumhuriyetçilerin %73'ü diğer ülkelerden ABD'ye gelenleri, Amerikan gelenekleri ve değerleri için birer tehdit olarak görmektedir. Bu fikrin gelişmesinde maruz kaldıkları dezenformasyon etkili olduğu kadar, Müslüman nüfusun hızlı artışı da etkilidir.

Yapılan nüfus araştırmaları, Müslüman popülasyonunun artış hızının diğer dinlerden yüksek olduğunu göstermektedir. 2010 yılı verlerine göre dünya genelinde Hristiyan oranı %31,4, Müslüman oranı %23,2'dir. Bu oranların 2050 yılında %31,4 ve %29,7 olması beklenmektedir (Pew, 2015).

Aradaki fark ciddi oranda kapanmaktadır ve 2070 yılında ise dünya Hristiyan nüfusu dünya Müslüman nüfusuna eşit olacaktır. 2100 yılına gelindiğinde Müslüman nüfusun %34,9, Hristiyan nüfusun %33,8 olması beklenmektedir. 2050 yılına gelindiğinde Avrupa'da birçok ülkede (Avusturya, İngiltere, Fransa, Hollanda) Hristiyanlar çoğunluk olmaktan çıkacaklardır (Pew, 2015). Bunun en önemli sebebi doğum oranlarıdır. Hristiyanlarda bu oran 2,7 iken Müslümanlarda 3,1'dir. Ayrıca din değiştirme oranları da belirleyicidir. Hristiyanlıktan çıkanların oranı Hristiyanlığa girenlerden oldukça fazladır. Oysa İslam'a girenlerin oranı İslam'dan çıkanlara göre daha yüksektir (Pew, 2015). Yaş bakımından Müslüman nüfus diğer dinlere göre en genç nüfustur (Pew, 2015). Eğer Batı ülkelerine göç olmazsa, buradaki Müslüman nüfusun ileride çoğunluk olmasının önüne geçilebilir (Pew, 2015). Spekülatif olarak, ABD'ye Müslüman göçünün engellenmek istenmesinin nedenlerinden birinin bu olduğunu öngörülebilir.

Tartışma ve Sonuç

Müslüman karşıtlarının demografik özellikleri, Müslüman karşıtlığının mali ve siyasi yönü, Müslümanların nüfus artış hızları ve Müslümanların yeterince tanınmaması, beraberce Müslüman karşıtlığının nedenlerini açıklamaktadır. Müslüman karşıtlığı, yalnızca Müslümanlar adına gerçekleştirilen terör eylemlerinin neticesi değildir. Cole'un (2007) belirttiği gibi, dünyada daha önce birçok terör saldırı olmuş ama bunlar belli bir din veya ideoloji ile ilişkilendirilmemiştir. Örneğin Hindistan'daki Tamil Kaplanları örgütü bombalı intihar saldırıları düzenliyordu. 1995 yılında Japonya'da dini bir grup (Aum Shinrikyo) Tokyo'da metroya sarin gazı saldırısı gerçekleştirdi. Timothy McVeigh adında beyaz bir Amerikalı, 1995 yılında Oklahoma City'de bomba yüklü araçla saldırdığı bir binada 168 kişinin ölümüne yol açtı. 2011'de Norveç'te, Anders Behring Breivik, 77 kişinin ölümüne yol açan silahlı katliamı gerçekleştirdi. Bu saldırılar bir din veya ideoloji ile teörizmi ilişkilendirmek için kullanılmamıştır.

Batı'da ve özelde ABD'de görülen Müslüman karşıtlığının dini, siyasi ve tarihsel bir kökeni olduğu görülmektedir. Müslümanlara yönelik tarih boyunca sürüp gelen olumsuz bakış, nesilden nesle aktarılmaktadır. Tarih kitapları Müslümanlarla yapılan birçok mücadeleyi konu almaktadır. Bazı batılılar için Müslümanlar Hristiyanlığın veya Avrupalıların mutlak ve ebedi düşmanlarıdır. Bu nedenle oldukça yeni bir kavram olan islamofobi, aslında eski bir korkunun yeni bir adıdır. Müslümanlara yönelik korku ve önyargı Batı'da ve Hristiyanlar arasında her zaman olagelmiştir. Batı'da yeniden görünür olan Müslüman karşıtlığının yeni sömürgeci ve emperyalist bir yönü olduğu, şarkiyatçılığın evrimleşmiş biçimi olduğu birçok yazar tarafından dile getirilmektedir. Müslüman karşıtlığı aynı zamanda, Batılı tarzda yaşamayanlara yönelik bir önyargının ve yeni bir tür kültürel ırkçılığın tezahürüdür.

Kaynakça

Ali, A., Clifton, E., Duss, M., Fanf, L., Keyes, S., Shakir, F. (2011). The Roots of the Islamophobia Networks in America. Report by Center for American Progress.

ARC (1996). The Status of Muslim Civil Rights in the United States, the Price of Ignorance. Report by Amirican-Muslim Research Center.

Awan, M.S. (2010). Global Terror and the Rise of Xenophobia/Islamophobia: An Analysis of American Cultural Production since September 11. 49(4), 521-537.

Bagby, I. (2011). The American Mosque. Report by The Council on American-Islamic Relations.

Bilton, T. Bonnet, K., Jones, P., Lawson, T., Skinner, D., Stanworth, M., Webster, A. (2009). Sosyolojisi. Ankara: Siyasal Kitabevi.

Bleich, E. (2012). Defining and Researching Islamophobia. Review of Middle East Studies, 46(2), 180-189.

CAIR (1997). The status of Muslim Civil Rights in the United States, Unveiling Prejudice. Report by The Council on American-Islamic Relations.

CAIR (1998). The Status of Muslim Civil Rights in the United States 1998. Report by The Council on American-Islamic Relations.

CAIR (1999). The Status of Muslim Civil Rights in the United States 1999. Report by The Council on American-Islamic Relations.

CAIR (2001). The Status of Muslim Civil Rights in the United States 2001. Report by The Council on American-Islamic Relations.

CAIR (2002). The Status of Muslim Civil Rights in the United States 2002. Report by The Council on American-Islamic Relations.

CAIR (2004a). The Status of Muslim Civil Rights in the United States 2004. Report by The Council on American-Islamic Relations.

CAIR (2005). The Status of Muslim Civil Rights in the United States 2005. Report by The Council on American-Islamic Relations.

CAIR (2006a). American Muslim Voters, a demographic profile and survey of attitudes. Report by The Council on American-Islamic Relations.

CAIR (2006b). American Public Opinion about Islam and Muslims. Report by The Council on American-Islamic Relations.

CAIR (2006c). The Status of Muslim Civil Rights in the United States 2006. Report by The Council on American-Islamic Relations.

CAIR (2006d). Western Muslim Minorities: Integration and Disenfranchisement. Policy Bulletin by The Council on American-Islamic Relations.

CAIR (2007). The Status of Muslim Civil Rights in the United States 2007. Report by The Council on American-Islamic Relations.

CAIR (2008). The Status of Muslim Civil Rights in the United States 2008. Report by The Council on American-Islamic Relations.

CAIR (2009). The Status of Muslim Civil Rights in the United States 2009. Report by The Council on American-Islamic Relations.

CAIR (2010). Islamophobia and its impact in the United States, January 2009-December 2010. Report by The Council on American-Islamic Relations.

CAIR (2012). American Muslim Voters and The 2012 Election. Report by The Council on American-Islamic Relations.

CAIR (2017). Islamophobia and the Trump Team. Erişim: 28.01.2017, http://www.islamophobia.org/15-reports/181-islamophobia-and-the-trump-transition-team.html

CAIR, (2004b). A Decade of Growth: CAIR Tenth Anniversary Report 1994-2004. Report by The Council on American-Islamic Relations.

Cesari, J. (2006). Securitization and Religious Divides in Europe: Muslims in Western Europe After 9/11. Submission to the Changing Landscape of Citizenship and Security 6th PCRD of European Commission.

Ciftci, A. (2012). Islamophobia and Threat Perceptions: Explaining Anti-Muslim Sentiment in the West. Journal of Muslim Minority Affairs, 32(3), 293-309.

Cole, J. (2007). Islamophobia as a Social Problem: 2006 Presidential Address. Middle East Studies Association Bulletin, 41(1), 3-7.

Drennan, D. (2015). Islamophobia and Adoption: Who are the Civilized? Journal of Social Distress and the Homeless, 24(1), 7-25.

Duss, M., Taeb, Y., Gude, K., Sofer, K. (2015). The Islamophobia Network's Efforts to Manufacture Hate in America. Report by Center for American Progress.

Esmail, A., Everington, S. (1993). Racial Discrimination against Doctors from Ethnic Minorities. BMJ, (306), 691-692.

General Social Survey (2012). General Social Survey 2012 Cross-Section and Panel Combined - Instructional Dataset. Erişim: 03 Mart 2017, http://www.thearda.com/Archive/Files/Descriptions/GSS12ED.asp

Gingrich, A. (2005). Anthropological Analyses of Islamophobia and Anti-Semitism in Europe. American Ethnologist, 32(4), 513-515.

Jones, R., Cox, D., Cooper, B., Lienesch, R. (2016). The Divided Over America's Future: 1950 or 2050?, Washington: Public Religion Research Institute.

Jung, J.H. (2012). Islamophobia? Religion, Contact with Muslims, and the Respect for Islam. Revies of Religious Reseacrh, 54(1) 113-126.

Kaya, S. (2015). Islamophobia in Western Europe: A Comparative Multilevel Study. Journal of Muslim Minority Affairs, 35(3), 450-465.

Kosmin, B.,Keysar, A. (2006). Religion in A Free Market. New York: Paramount Market Publishing.

Lee, S.A., Gibbons, J.A., Thompson, J.M. Timani, H.S. (2009). The Islamophobia Scale: Instrument Development and Initial Validation. The International Journal for the Psychology of Religion, 19(2), 92-105.

Lopez, F.B. (2011). Towards a Definition of Islamophobia: Approximations of the Early Twentieth Century. Ethnic and Racial Studies, 34(4), 556-573.

Matsumoto, D. (2009). The Cambridge Distionary of Psychology. Cambridge: Cambridge University Press.

New York Times (2016). U.S. Hate Crimes Surge 6%, Fueled by Attacks on Muslims. Erişim: 02 Mart 2017, https://www.nytimes.com/2016/11/15/us/politics/fbi-hate-crimes-muslims.html?_r=0

Noll, J.V., Saroglou, V., Latour, D., Dolezal, N. (2017). Western Anti-Muslim Prejudice: Value Conflict or Discrimination of Persons Too? Political Psychology, 20(20), 1-21.

Perry, B. (2014). Gendered Islamophobia: Hate Crime against Muslim Women. Social Identies, 20(1), 47-89.

Pew (2009). Views of Religious Similarities and Differences: Muslim Widely Seen as Facing Discrimination. Report by Pew Research Center.

Pew (2011a). Muslim Americans: No Signs of Growth in Alineation or Support for Extremism. Report by Pew Research Center.

Pew (2011b). The Future of the Global Muslim Population: Projections for 2010-2030. Report by Pew Research Center.

Pew (2012). The Global Religious Landscape: A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010. Report by Pew Research Center.

Pew (2013). The World's Muslims: Religion, Politics and Society, Report by Pew Research Center.

Pew (2014). 2014 U.S. Religious Landscape Study. Report by Pew Research Center.

Pew (2015). The Future of World Religions: Polpulation Growth Projections, 2010-2050. Report by Pew Research Center.

Pew (2016a). Clinton, Trump Supporters Have Starkly Different Views of a Changing Nation, Report by Pew Research Center.

Pew (2016b). As Election Nears, Voters Divided Over Democracy and 'Respect', Report by Pew Research Center.

Pew (2016c). Evangelicals Rally to Trump, Religious 'Nones' Back Clinton, Report by Pew Research Center.

Pew (2016d). Republicans Prefer Blunt Talk About Islamic Extremism, Democrats Favor Caution, Report by Pew Research Center.

Pew (2017a). Americans Express Increasingly Warm Feelings Toward Religious Groups, Report by Pew Research Center.

Pew (2017b). Among White Evangelicals Regular Churchgoers Are the Most Supportive of Trump. Erişim: 26.04.2017, http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/26/among-white-evangelicals-regular-churchgoers-are-the-most-supportive-of-trump/

Samur, H. (2016). Abrupa'daki İslamofobinin 'Avrupalı' Sebepleri. Mukaddime, 7(2), 295-319.

Saroglou, V., Cohen, A.B. (2013). Cultural and Cross-Cultural Psychology of Religion. R.F. Paloutzian ve C.L. Park (Editörler), Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality (ss. 330-353) içinde. New York: Guilford Press.

Sheridan, L. (2006). Islamophobia Pre-and Post-September 11th, 2011. Journal of Interpersonel Violence, 21(3), 317-336.

Strabac, Z., Listhaug, O. (2008). Anti-Muslim Prejudice in Europe: A Multilevel Analysis of Survey Data From 30 Countries. Social Science Research, 37, 268-286.

U.S. Department of Justice (2014). Uniform Crime Report Hate Crime Statistics, 2014.

U.S. Department of Justice (2016). Combating Religious Discrimination Today: Final Report July 2016.

Zick, A., Küpper, B. (2009). Attitudes towards the Islam and Muslims in Europe. Araştırma Raporu, University of Bielefeld.

INTELLECTUAL AND CULTURAL ASSETS OF CO-EXISTENCE BETWEEN TWO EXPERIMENTS: AL-ANDALUS AND EUROPE

Ahmed TAHIRI

ahmedtahiri31@gmail.com

It is common among scholars and specialists that the coexistence among people from different ethnicities, social classes, religious beliefs, cultural and linguistic characteristics had reached the highest level in Andalusia and in the city of Cordoba particularly in the tenth century. The books of jurisprudential Moroccan and Andalusian are rich in detail revealing the legislative effort of coexistence between people of different ethnicities and religions within and outside Andalusia. This is an area in which early historians, thinkers, legislators and economists did not pay attention to.

Muslims of different sects, Jewish and Christian communities and other religious communities lived in peace in accordance with the provisions and laws of the country under the House of Islam League (Darul-Islam Jamaah). At the time, people of Andalusia, with their different ethnicities and religions, adopted the Arabic language as the language of science and knowledge. However, this experience was quickly weakened by the major civilizational imbalances that accompanied the collapse of this major empire and sectarian divisions and crisis in Cordoba, Seville and Granada. This was the beginning of an alternative civilization system whose intellectual origins were based on preventing the use of Arabic language and forcing everyone to convert to Catholicism under the scrutiny of the famous Inquisition.

It is clear that this European experience which has been systematically established, has strengthened these communities on ethnic grounds controlled by the unity of language and religion. It is this civilized model that succeeded in penetrating all part of the world by changing the essence of the capitalist system which has focused on capitalist exploitation that tends to deepen the differences between classes, nations, and continents, to spread destruction, to impoverish people, to destroy their social fabric and erase their cultural identities. Perhaps, in comparison of two cultural experiences, Medieval Andalus and Modern Europe, we are called upon to seek the most appropriate ways to establish peace and consolidate the foundations of coexistence between nations and people.

ملخص

من المتعارف عليه بين المختصِّين وعموم المهتمِّين أن التعايش بين الناس على اختلاف أصولهم العرقية وطبقاتهم المجتمعية وعقائدهم الدينية وخصائصهم الثقافية واللغوية واختياراتهم المذهبية قد بلغ أقصى درجات الرقي بأندلس الخلافة وفي حاضرة قرطبة على وجه التحديد، خلال القرن الرابع الهجري (10م). ولم يسبق في تاريخ الإنسانية أن بلغ التعايش وإيثار المسالمة في معاملة الأمم والشعوب: دولاً وأفراداً وجماعاتٍ، المستويات الرفيعة التي تحققت في كنف نظام الخلافة بقرطبة، حسبما يتَّضِح من معاهدات الصلح والألفة وعقود الأمان الممنوحة من طرف نظام الجماعة للمستأمَنِين وغير المستأمَنين من بلدان أروبا. وتزخر كتب الأحكام الفقهية المغربية الأندلسية بالتفاصيل الكاشفة عن المجهود التشريعي الذي بذله الفقهاء الأندلسيون لتوفير أنسب الشروط للتعايش بين الأمم والأجناس داخل الأندلس وخارجها، مما يندرج ـ حسب الاصطلاح المعاصر ـ ضمن القانون الدولي وحقوق الإنسان. وهي التجربة الحضارية المبكِّرة التي لم ينتبه المؤرخون والمفكِّرون والمشرِّعون وعلماء الاقتصاد إلى خصائصها المتميِّزة. ما كان لأهل الأندلس أن يتبوأوا درجة الاجتهاد في هذا الباب لولا حِرصُهم على ضمان حرية الاعتقاد للجميع: مسلمين من مختلف المذاهب، وذميين من اليهود والنصارى، وغيرهم من أرباب الملل والنِّحَل، في ظل دار الإسلام الجامعة، وِفقاً للأحكام والشرائع الجارية في البلد. ولا يخفى كيف اجتمع أهل الأندلس على اختلاف أجناسهم وأديانهم على اعتماد اللسان العربي الفصيح باعتباره لغة العلم والمعارف والدواوين، وقد احتفظ الجميع بلغاتهم الأصلية: عربية وأمازيغية وأعجميات مختلفة، في تكامل تام بين المستويين العامِّي والعالم، في سيمفونية ثقافية قلَّ نظيرها في بقية الحضارات الإنسانية. إلا أن هذه التجربة سرعان ما دبَّ فيها الوهَن على إثر الاختلالات الحضارية الكبرى التي صاحبت انهيار نظام الجماعة وتشعُّب المسارات في دروب الفُرقة الطائفية وانتقال أزِمَّة المبادرة من قرطبة وإشبيلية وغرناطة نحو قشتالة وأرغون في اتجاه المدن الإيطالية. ويتعلق الأمر ببواكير نظام حضاري بديل ارتكزت أصوله الفكرية على منع تداول اللغة العربية وإجبار الجميع على اعتناق الكاثوليكية تحت طائلة محاكم التفتيش الشهيرة. ولا يخفى كيف تعززت هذه التجربة الأروبية المنشأ بانتظام شعوب القارة على أسس عرقية في كيانات وطنية تتحكم فيها وحدة اللغة والدين. وهو النموذج الحضاري الذي تمكَّن من اختراق كافة أنحاء المعمور من خلال تغيير جوهر النظام الرأسمالي الذي غدا استغلاليا رَبَويا ينحو إلى تعميق الفوارق بين الطبقات والأمم والقارات ونشر الخراب والدمار وتفقير الشعوب وإتلاف أنسجتها المجتمعية ومحو هوياتها الثقافية، فيما أصبح معروفاً بالعولمة. ولعل في المقارنة بين التجربتين الحضاريتين: الأندلسية الوسيطة والأروبية الحديثة، ما يدعونا إلى التماس أنسب السبُل لإقرار السلم وتثبيت دعائم العيش المشترك بين الأمم والشعوب.

الكلمات المفتاح: الأندلس، أروبا، دار الإسلام، التعايش، السلام.

مقدمة

لا أُخفي شعوري بالإعتزاز بتلقي دعوة للمشاركة في المؤتمر الدولي الذي نظمه "وقف أبناء الأئمة والخطباء التركي" بإشبيلية، إذ انطوت ـ مُصادفةً ـ على تذكيري بما للآباء من فضل دائمٍ على الأبناء، وقد كان والدي وجدِّي أيضاً رحمة الله عليهما الخرِّيجَين من جامعة القرويين العتيقة بفاس، إمامين خطيبين بمسجد إمزورن الجامع. ولا تخفى أهمية موضوع "الحضارة والعيش المشترك" المطروح في تلمُّس معالم الخلاص من المأزق الراهن الذي وقعت فيه الإنسانية أجمع. أما وقد انسَدَّت أمام الأجيال الحاضرة كافة المسالك وتشعَّبت المزالق بالأمم نحو أتون المهالك، فالواجب يدعونا إلى البحث في تركة الأجداد عما قد يُنير لنا السبل لصياغة معالم مستقبلٍ أفضل.

وتُقدِّم الأندلس حقلا تاريخياً نموذجياً لمعاينة مستويات ما تحقق من تعايش بين الأديان والأجناس في كنف دار الإسلام الجامعة؛ مع ما رافق ذلك من تسامح فكري وتطور علمي وابتكار تقني واستبحار للعمران الحضري. وهو ما أصبح معروفاً لدى الخاصة والعامة، من خلال مئات الأبحاث والدراسات التي أنجزها رواد الباحثين في تاريخ الأندلس وحضارتها، ومن خلال آلاف الكتب والمنشورات التي أصدرها المشتَغِلون بترويج نتائج أبحاثهم. وهي النتائج التي لم تتوقف الأقلام طوال النصف الثاني من القرن الماضي عن إعادة صياغتها ونشرها بلغات مختلفة وبنفس الصورة إن لم يكن بنفس التعابير التي رسَمها الرواد، مما لم يعُد يليق ـ في الوقت الحاضر ـ ترديده في مجالس العلماء.

ويبدو أن البحث في تاريخ الأندلس وحضارته قد دخل في حلقة مُفرغة منذ منتصف القرن العشرين. وفي تقديرنا، أن مشاهير الباحثين من المستعربين والمستشرقين قد أفلحوا في إبراز كثير من مظاهر العيش المشترك بالأندلس، من خلال ما بذلوه من جهود في دراسة ونشر وترجمة المصادر العربية. لكن

يبدو أنهم قد أغفلوا الكشف عن الجوهر، إن لم يكن قد ساهموا في طمس معالمه. وهو ما ظل مُستَعصِيّاً عن الأقلام الغير المهتمة بالنفاذ إلى الأعماق عبْر استقصاء مئات المتون الموضوعة في مختلف حقول المعرفة لاقتناص الدُّرَر المتناثرة وترقيع الأنسجة المخرومة وإعادة تركيب الأبنية المنهارة، فيما وسَمناه بمنهج المسح الشامل في المصادر العربية. وهو ما حاوَلنا إنجازه ـ في حدود إمكاناتنا المتواضعة ـ على مدار نحو أربعين سنة خلت من البحث في تاريخ الأندلس وحضارتها ونحو ثلاثين سنة مرت من التدريس وتكوين الطلاب بالجامعة. ويسُرني أن أقدِّم للقراء ـ من خلال هذا العمل ـ بعض المفاتيح التي قد تساعدنا على فهم الأصول الفكرية والحضارية لتجربة تاريخية فريدة من نوعها في مجال العيش المشترك؛ بما قد يُوَفِّر الأدوات الكفيلة بقياس مكامِن الخلل في تجارب النظم الديموقراطية بأروبا المعاصرة.

1.ـ رسائل الفتح إلى الأمم : الصلح والمسالمة

على عكس كافة الحروب التوسعية التي قادتها الأمم القوية ـ قديماً وحديثاً ـ ضد غيرها من الشعوب والدول، امتازت حضارة دار الإسلام بأحكامها التي تنُصّ على تغليب السِّلم مع المخالِفين والميل إلى الصُّلح مع الأعداء وتجنُّب الحرب وإراقة الدماء قدر الإمكان، فيما عُرف في تاريخ البلدان بالفتوحات الإسلامية. وهو ما تجلى في أوضح صورة من خلال التزام قادة جيوش الفتح كافَّة بالرضوخ لقوة الأحكام التي تُلزِمُهم جميعاً بتخيير الأعداء والمخالفين في حالة اندلاع الحرب بين اعتناق الإسلام، أو الاحتفاظ بأديانهم ومعتقداتهم ونُظمهم السياسية والاقتصادية والمجتمعية السابقة، أو الاحتكام للسلاح كآخر حل غير مرغوبٍ فيه ـ إجماعاً ـ إلا إن كان ولا بُدّ. وهو ما ورد موثَّقاً في أوضح عبارة وأوجز ترسيل ضمن كتب الفتوح التي نصَّت على إلزام قائد الطلائع الفاتحة بمخاطبة غريمه في المعسكر المعادي بالقول: **"فإنا كتبنا لك فيما يحبُّه الله ورسوله ﷺ وهو أن تقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله، فيكون لك ما لنا وما علينا، أو تؤدي الجزية أو القتال، والسلام على من اتَّبَع الـهُدى"** (الواقدي: 5، م1؛ عبيد الله: 216، م2).

وهو ما تمَّ وضعه موضع تنفيذ في كافة الحروب التي جرَت بين المسلمين وغيرهم من الأمم في بلدان إفريقية والمغرب والأندلس، طوال الفترة الممتدة بين سنتي 27 و92 هجرية (647- 711م). نذكر من ذلك أولى حملات الفتح التي انطلقت في خلافة عثمان بن عفان من المدينة المنورة ومصر تحت قيادة عبد الله بن سعد بن أبي سرح وقد استهدفت اقتحام مملكة جرجير عظيم الروم ببلاد إفريقية، الممتدة **"ما بين أطرابلس إلى طنجة"** (ابن عبد الحكم: 35). والجدير بالذكر أن المعارك التي أدت إلى فتح بلاده وسقوطه صريعاً في ساحة المعركة ودخول حاضرته سبيطلة قد ظلت مُعَلَّقة إلى حين استِنفاذ كافة الوسائل الدبلوماسية ذات الأهداف السلمية. وهو ما كشف عنه أحد قادة المسلمين بقوله: **"وأقمنا أياما تجري بيننا وبين جرجير مَلِكُهم الرُّسُل ندعوه إلى الإسلام، فكلما دعوناه إلى الإسلام نخر ثم استطال وقال: لا أفعل ذلك أبداً، فقلنا له: فتُخرِج الجزية في كل عام، فقال: لو سألتموني درهما لم أفعل، فتهيأ الناس للقتال"** (المالكي: 17، ج1).

وبالمثل، فلما توغلت جيوش المسلمين بقيادة الأمير أبي المهاجر دينار سنة 55 هجرية (674م) في اتجاه المغرب الأقصى المعروف في كتب التاريخ ببلاد طنجة، الممتدة من وادي شلف إلى سواحل البحر الأخضر المحيط، **"نزل عيوناً عند تلمسان"** (ابن عذاري: 28، ج1) حيث تربَّص بقواته ممتنِعاً عن إعلان الحرب على عظيم ملوك البربر **"كسيلة بن لمرم"** (ابن الأثير، 1280هـ: 557، ج1) قبل استفتاء رأيه وتخييره بين الإسلام أو الصُّلح أو الحرب. وتكشف المصادر العربية التي تناولت هذا الحدث الفاصل في تاريخ المغرب على إبراز استجابته للدعوة، إذ أن **"أبا المهاجر عرَض عليه الإسلام فأسلم"** (ابن عذاري: 28-29، ج1) بل **"وحسُن إسلامه"** (النويري: 193). فما كان عندئذ إلا أن اندمج هو وأهل مملكته ـ رغبة واختياراً ـ في دار الإسلام. ومنذ ذلك الحين أصبح البربر المغاربة متساوون في الحقوق والواجبات مع غيرهم من المسلمين المشارقة.

ولم يكن عقبة بن نافع الفهري ليُخالِف الأحكام الجارية في علاقة المسلمين ببقية الأمم عند تجرُّده لفتح الأندلس، سنة 62 هجرية (681م). فلما شارف بجيوشه أحواز إمارة يليان الغماري النصرانية بسبتة وطنجة وبحر المجاز، المرتبطة بالولاء لمملكة القوط الأندلسية، ظل متربِّصاً عند حدود بلاده في انتظار استكشاف موقفه (الطاهري، 2017: 161-183). ومن المعلوم أن المفاوضات التي جرت بين الطرفين قد أسفرت على توقيع معاهدة **"الصلح والمسالمة بسياسة يليان"** (ابن عذاري: 26، ج1) الذي وافق على دفع الجزية مقابل احتفاظ أهل مملكته بمعتقداتهم الدينية ونظمهم السياسية والمجتمعية. فما كان على عقبة بن نافع إلا أن **"أمَّنه وأقرَّه في موضِعه"** (البكري، 1965: 104) أميراً على نصارى بلده ضمن دار

الإسلام الجامعة، التي أصبحت منذ ذلك الوقت المبكِّر ممتدَّةَ الديار غرباً إلى ما وراء بحر المجاز عند وادي برباط بشبه جزيرة إيبيريا. وهي التفاصيل التاريخية الفائقة الأهمية التي ظلت مطموسة إلى أن تمكَّنا من الكشف عنها لأول مرة من خلال فحص مضامين أوثق المصادر العربية (الطاهري، 2011: 62-70).

أما فتح الأندلس، فقد حدث ـ على عكس ما هو شائع ـ استِجابَة من طرف أمير المغرب طارق بن زياد لاستصراخ الملك الشرعي أخيلا بن غيطشة المخلوع بانقلاب عسكري عن عرش أسلافه بطليلطة، وتلبية لرغبة المسانِدين لحُكمِه من أفراد الأسرة الملكية وكبار رجالات الدولة وعامة الرعية. ويتعلق الأمر بانشقاق كبير حدث في البلاد قبيل الفتح الإسلامي بين نصارى الأندلس الأريوسيين المؤمنين بوحدانية الله والانقلابيين من قادة الجند برئاسة الطاغية لذريق ورجال الدين الكاثوليك المؤمنين بالتثليث والتابعين للنظام البابوي بروما، حسبما فصلناه في أعمالنا السابقة (الطاهري، 2011: 89-111؛ 2017: 205-245). وهو ما ورد موثقاً في المصادر العربية التي ذكرت أن **"أولاد غيطشة.. صاروا إلى طارق بالأمان"** (المقري: 265، م1؛ ابن القوطية: 34؛ الرقيق: 41- 42؛ ابن عذاري: 4- 5، ج2) طالبين منه دخول الأندلس ومساعدتهم على استرجاع عرش آبائهم وممتلكاتهم التي اغتُصِبت منهم قهراً من طرف الإنقلابيين. ويتعلق الأمر بذات الحقيقة التي وردت تفاصيلها في أوثق المصادر القشتالية التي أكدت أن **"أولاد غيطشة.. طلبوا المساعدة من المسلمين"** (ألفونسو الثالث: 201).

إن استجابة أمير المسلمين طارق بن زياد، المتأصل في قبيلة نفزة البربرية من بلاد الريف المجاور للأندلس (الطاهري 2011: 49- 61؛ 2017: 137- 159) لطلب جيرانه من نصارى شبه الجزيرة الأندلسية لإنقاذهم من جبروت الحاكم العسكري لذريق المنقلب على الشرعية السياسية، وتخليصهم من قيود الكنيسة الكاثوليكية المستحوذَة على كبريات الاستغلاليات الفلاحية، يُعتبر ـ في تصورنا ـ الأساس الذي انبَنَت عليه العلاقة بين الطرفين. ويتعلق الأمر بإحدى أبرز تجارب الوفاء بالعهود في تاريخ الإنسانية بين الغالب والمغلوب، والعيش المشترك في أمان واحترام متبادل للأديان والعادات والمعتقدات. وهي التجربة المغربية الأندلسية التي تمّ طمسُها جملة وتفصيلا من طرف الدارسين، عرباً ومستشرقين.

والجدير بالذكر أن أمير المغرب وجنده من قبائل البربر قد برهنوا على شجاعة منقطعة النظير في مواجهة مقدمة جيش لذريق عند الالتحام بمعركة البَحيرة بوادي برباط التي جرت بأحواز كورة الجزيرة الخضراء، **"يوم الأحد لليلتين بقيتا من شهر رمضان"** (ابن عذاري: 8، ج2؛ مجهول 1994: 19) سنة 92 هجرية (=19 يوليوز 711م). كما أفلحوا بعدئذ في تحقيق نصرٍ باهرٍ في المعركة الفاصلة بـ**"وادي لكة من كورة شذونة"** (ابن القوطية: 33؛ مجهول، 1994: 18؛ ابن عذاري: 8، ج2) التي درات رحاها يوم **"الأحد لخمس خلون من شوال، بعد تتمة ثمانية أيام"** (ابن الأبار: 233، ج2؛ الحميري: 511؛ ابن الشباط: 135) الموافق ليوم (= 26 يوليوز 711). ويتعلق الأمر بمعركتين فاصلتين كما بينا ذلك في دراسة سابقة (الطاهري، 2011: 122- 129) وليس بمعركة واحدة كما ذهب إلى ذلك عموم الدارسين. ولم يتوقف المغاربة عن تحقيق الانتصارات فيما تلاهُما من معارك، فيما اصطلحنا على تسميته بحرب الحصون (الطاهري، 2011: 129- 135؛ 2017: 278- 288) إلى حين دخول طارق بن زياد حاضرة المُلك بطليلطة واستكمال فتح كافة شبه الجزيرة الأندلسية، من الجزيرة الخضراء إلى نربونة فيما وراء جبال البرانس ببلاد إفرنجة. ولم تكن نشوة الانتصار لتُثني أهل المغرب مع زعيمهم طارق بن زياد عن الاستمساك بالسِّلم ودعوة أهل الأندلس كافَّة إلى الصُّلح وتأمين أعدائهم الممتَنِعين بالحصون والقلاع، على دمائهم وأعراضهم وأموالهم.

وتزخر المصادر المعتمدة بالأمثلة الكاشفة عن مواقف فاتحي الأندلس المبدئية تجاه النصارى المغلوبين أو المُستسلِمين في ساحات القتال، إذ **"مضوا على الوفاء لهم، وكان الوفاء عادتهم"** (المقري: 264، م1). ولا يخفى كيف كانوا يُسرِعون إلى إغماد سيوفهم لفسح المجال للمفاوضات عند أدنى بادرة للصلح من لدن أهل الحرب. فعلى إثر انهيار جيوش القوط بمعركتي وادي برباط ووادي لكة ومقتل زعيم الانقلابيين لذريق، **"تقدَّم طارق بن زياد إلى إشبيلية وصالح أهلها على إعطاء الجزية"** (مجهول، 1994: 20؛ المقري: 260، م1؛ ابن الشباط: 140). وهو ما فسح المجال لاندماج كافة أقاليم ونواحي غرب الأندلس في دار الإسلام مسالمة. وبرغم تمكنه من اقتحام مدينة إستجة بموسطة الأندلس بعدئذ، حيث استُشهِد عددٌ كبير من المسلمين أثناء حصارها، لم يُعامِل أهلها معاملة العنوة ولا أطلق يد جنده على أموال وأعراض المنهزمين، بل اكتفى بـ**"أسر صاحبها وصار في قبضته، فصالحه على الجزية وأطلق سبيله"** (ابن الشباط: 141؛ المقري: 260، م1).

وبالمثل، فلما انهزم تدمير بن غندرش صاحب شرق الأندلس ولم تعُد لديه طاقة لمقاومة الفاتحين، تحصَّن مع قلة من أصحابه بحاضرة مُلكه في أريولة حيث **"استَأمَنَ فأُمِّن، فلم يزل يُراوض أمير ذلك الجيش حتى عَقَد على نفسه الصلح"** (مجهول، 1989: 22) . وبذلك تكون جهة شرق الأندلس أيضاً قد **"صارت كلها صلحا ليس فيها عنوة"** (المقري: 264، م1). وهو ما أشار إليه المؤرخون بالقول: **"فلما انعقد الصلح وتمّ.. كتبوا بالفتح إلى الأمير طارق"** (ابن عذاري: 11، ج2). واضحٌ أن سياسة تأليف القلوب وبذر بذور التآخي من أجل إدامة العيش المشترك بين الغالب والمغلوب من البربر المسلمين والنصارى الأيبيريين، لم تكن لها حدود. فبرغم امتناع ابن أخت الانقلابي المنهزم لذريق وتحصُّنِه ـ على إثر فتح حاضرة طليطلة ـ بقلعة هناريس، آثر المسلمون المغاربة مسالمته فـ **"بعث إليه طارق بأمانه وأمان أهل بيته فنزل إليه فأمَّنه ووفى له"** (ابن عبد الحكم: 76). وهي نفس المعاملة التي تلقاها الخاصة والعامة من أهل المملكة المهزومة، بمن فيهم المدعوَّة أم عاصم زوجة لذريق التي **"صالحت على نفسها وأموالها وقت الفتح وباءت بالجزية وأقامت على دينها في ظل نِعمتها"** (المقري: 281، م1).

أما اليهود فقد تم إشراكهم جميعاً في قطف ثمار الانتصار بإسناد تدبير شؤون المدن المفتوحة لهم، جنباً إلى جنب مع المسلمين. فلما تمكنت السرايا المكلفة بفتح كورتي رية (= مالقة) وإلبيرة (= غرناطة) من دخول **"قسطيلية حاضرة إلبيرة"** (ابن حيان، 1937: 100؛ الرازي: 66؛ ابن غالب: 183؛ الطاهري، 2009: 77-79) **"ألفوا بها يهوداً.. [فـ]ضموهم إلى مدينة البلد وتركوا معهم من المسلمين طائفة"** (مجهول 1989: 22؛ المقري: 263، م 1؛ ابن الخطيب: 101، م1). وبالمثل، فلما سيطرت قوات طارق بن زياد على مدينة قرطبة **"جمع يهودها وضمهم إلى مدينتها"** (المقري: 263، م1). ينطبق نفس الشيء على حاضرة طليطلة التي انسحب منها معظم أهلها فألفاها **"خالية ليس فيه إلا اليهود"** (ابن عذاري: 12، ج2) فضمهم إليها. وهي نفس السياسة التي اتَّبَعها الفاتحون مع جماعات اليهود بكافة نواحي الأندلس، حتى غدا سُنَّة ثابتة **"في كل بلد يفتحونه أن يضموا يهوده إلى القصبة مع قطعة من المسلمين لحفظها"** (المقري: 163، ج1)، باستثناء مالقة التي **"لم يجدوا بها يهوداً"** (مجهول، 1989: 22).

واضحٌ دور طارق بن زياد ومشايخ قبائل البربر في وضع أسس العيش المشترك بين المسلمين والنصارى واليهود بالأندلس. ويتعلق الأمر بإحدى أنصع صفحات تاريخ الإسلام، إذ ظل الفاتحون المغاربة مُستمسِكون بسياسة الخلفاء الراشدين ومسترشِدون بأنوار الإسلام في معاملة الشعوب المغلوبة. وهو ما تم تأصيله من خلال الاحتفاظ للنصارى بنظمهم السياسية والكنسية ومنظومتهم الإدارية والجبائية وخططهم القضائية والتشريعية، مع إدماج ذلك كله في نظام للجماعة فريدٍ من نوعه في تاريخ الإنسانية.

2.ـ نظم العيش المشترك بالأندلس

لقد أمكننا الوقوف في دراسات سابقة على حقائق تاريخية جديدة تُثبِت ـ بما لا يدع مجالا للشك ـ أن فتح البلاد قد تمَّ على أساس اتفاق سياسي وُقِّع بمدينة طنجة بين أمير المغرب طارق بن زياد وملك الأندلس الشرعي أخيلا المخلوع عن عرشه بانقلاب عسكري. وهو الاتفاق الذي حظي بدعم حاكم مملكة سبتة يليان النصراني وكافة المناهضين للانقلاب بشبه جزيرة إيبيريا (الطاهري، 2011: 106- 111؛ 2017: 237- 245). ووفاءً بالعهد، فإن أول ما أقدم عليه طارق بن زياد، بعد فتح طليطلة وإزاحة الانقلابيين عن السلطة، إعادة الصبي أخيلا إلى عرش أسلافه من ملوك القوط واسترجاع كافة ممتلكاتهم وترميم شرعية دولتهم (الطاهري، 2011: 135- 137؛ 2017: 288- 292).

وهو الحدث البارز الذي أثبته الرواة في سياق حديثهم عن إعادة تتويج أخيلا ملكاً للبلاد في كنف إمارة المسلمين الأندلسية، باسم: **"قومس الأندلس وزعيم عجم الذمة"** (ابن الخطيب: 103، م1). أما أمير المغرب طارق بن زياد فقد أصبح بفضل منجزاته الكبرى أعلى سلطة سياسية في شبه الجزيرة، بما في ذلك إقليم نربونة بجنوب إفرنجة. تجدنا إذاً بصدد الوقوف على أخبار وأعمال **"أول أمير تأمر فيها"** (أبو راس: 329؛ ابن عذاري: 11، ج2) في تاريخ الإسلام. وهي المرتبة الرفيعة التي أشار إليها قدامى الإخباريين بقولهم: و**"يكفيه** [فخراً] **ولاية سلطنة الأندلس وما فتح فيها من البلاد"** (المقري: 231، م1). ومن الطبيعي أن يظل أخيلا متربِّعاً على عرش أسلافه نحو ثلاث سنوات إضافية، في ظل استمرارية مملكة القوط بطليطلة تحت الحماية الإسلامية. وتُطالِعُنا المصادر المعتمدة بالأخبار الكاشفة عن تتويج أخيه أرطباس سنة 714م خلفاً له في منصب **"قومس الأندلس وزعيم عجم الذمة"** (ابن الخطيب: 107، م1).

يتعلق الأمر إذاً بإرساء أسس نظام سياسي جديد، الأول من نوعه في التاريخ ـ حسب علمنا ـ يسعى إلى توثيق روابط العيش المشترك بين سكان البلاد الأصليين من نصارى الأندلس وقبائل البربر المسلمين الوافدين من المغرب. ومن المعلوم أن النصارى قد انتظموا منذ البداية ضمن الطائفة المجتمعية المعروفة في المصادر التاريخية بـ "**عجم أهل الذمة**" (ابن الخطيب: 103، م1). ولتمييزهم عن نصارى بقية بلدان أروبا، عُرفوا بـ "**نصارى الأندلس**" (ابن حزم، 1985: 15، ج2) أو "**النصارى المعاهدون**" (مجهول، 1979: 90). كما عُرفوا أيضاً بـ "**الروم البلديين**" (ابن عذاري: 29، ج4). ومن المعلوم أن ألسنتهم قد تعرَّبت بعدئذ فأصبحوا نتيجة لذلك يُعرفون بـ "**المستعربين**" (المقري: 144، م4). وبرغم تناقص أعدادهم بشكل ملحوظ على مدار القرون اللاحقة نتيجة تزايد إسلام أبنائهم، فقد ظلوا متمتِّعين ـ على الدوام ـ بكامل حريتهم في اختيار ما يُناسِبهم من العقائد. ويبدو أن أهل البوادي وأطراف البلاد كانوا الأكثر استِمساكاً بالمعتقدات الموروثة عن الآباء والأجداد. وهو ما لاحظه الجغرافي الموصلي الشهير أثناء رحلته الأندلسية خلال القرن الرابع الهجري (10م)، إذ قال: و"**بالأندلس غير ضيعة فيها الألوف من الناس لم تُمدَّن، وهم على دين النصرانية روم**" (ابن حوقل: 107).

وثمة مؤشرات دالة على رغبة أمير المغرب والأندلس في البلوغ بالعلاقات المجتمعية بين المسلمين والنصارى إلى مستوى التآخي والمصاهرة. يتجلى ذلك من خلال مضامين خطبته الشهيرة في أوساط جنده من أبناء قبائل البربر الغُزبان، مُذكِّراً إياهم بتفويض الخلافة الأموية لهم افتتاح الأندلس ومصاهرة ملوكها، بقوله: "**وقد انتَخَبَكم الوليد بن عبد الملك من الأبطال غُزباناً ورضيكم لملوك هذه الجزيرة أصهاراً وأختاناً**" (المقري: ابن قتيبة: 61، ق2؛ ابن خلكان: 321- 322: ج5). ولا يخفى كيف عمَد الدارسون المشارقة ـ تحت تأثير التوجهات القومية ذات الخلفيات العرقية ـ إلى استبدال لفظ "**غُزباناً**" الوارد في الأصول المخطوطة بكلمة "**غُرباناً**"، بما يُخلخل المعنى الأصلي للنص ويزَيِّف إحدى أبرز الحقائق المتعلقة بفتح الأندلس.

كما تم الاحتفاظ للنصاري بنظمهم الجهوية التي تضمن لهم تسيير شؤونهم، حسبما يتضح من مضمون عقد الصلح الذي أمضاه طارق بن زياد لصاحب شرق الأندلس تدمير بن غندرش، بما يحفظ استمرارية حكمه بالنص على "**ألا يُقدَّم له ولا لأحد من أصحابه ولا يُؤخر ولا يُنزع من ملكه** " (الضبي: 235؛ الحميري: 131). يتعلق الأمر إذاً بنظام القماسة المركزي المتحكِّم عبر السلطات الجهوية في كافة عجم أهل الذمة بالكور والأقاليم. ويتحكم هؤلاء بدورهم في النصارى المقيمين بكافة أنحاء البلاد، بواسطة من "**يرأسهم** [من] **أشياخ من أهل دينهم أولوا حِنكةً ودهاء ومُداراة**" (ابن الخطيب: 107، م1). وهي المنظومة الموازية التي يتحكم فيها أمير المسلمين الذي يضمن الانسجام بين جميع الطوائف الدينية المتعايشة بالأندلس ضمن دار الإسلام الجامعة. ويتعلق الأمر بنظام سياسي منفرد في شكله ومضمونه (الطاهري، 1989: 149) قلما حظي بعناية المؤرخين والمهتمين بتاريخ النظم والحضارة الإسلامية.

ولا تعوزنا القرائن الدالة على إدماج نظام القماسة النصراني ضمن بنية النظام السياسي الأندلسي واستمرارية فعاليته على مدار القرون اللاحقة. ولا يخفى كيف عمَد مؤسس الإمارة الأموية عبد الرحمن بن معاوية الداخل إلى تنصيب "**أول قومس بالأندلس**" (ابن القوطية: 61) في هياكل الدولة. وتطالعنا المصادر التاريخية بالإشارات الكاشفة عن المكانة الرفيعة التي تبوأها "**قومس بن أنتيان**" (الخشني: 76) في بلاط خامس الأمراء الأمويين: محمد بن عبد الرحمن (238 ـ 273هـ/ 852- 886م). كما تطالعنا بالأخبار الكاشفة عن أسماء من تولى هذا المنصب السامي في عصر الخلافة. نذكر منهم القومس "**أبو صاعد**" (ليفي بروفنسال: 121) في خلافة عبد الرحمن الناصر، والقومس "**معاوية بن لب**" (ابن حيان، 1965: 64) في خلافة الحكم المستنصر.

وسرعان ما تمَّ الشروع في فصل النظم الإدارية المعتمدة من طرف الخلافة الأموية بالأندلس عن الأسس الطائفية والارتباطات الدينية والمعتقدات الفكرية، فيما يشبه ثورة في هذا مجال. أسفر ذلك عن تمكين النصارى من تقلد أعلى المناصب في الدولة وممارسة السلطة، ليس على النصارى فحسب بل وعلى المسلمين أيضاً. ويتعلق الأمر بسابقة تاريخية مليئة بالدلالات، قلما نُصادِف لها مثيلا في الحضارات الإنسانية، بما في ذلك أرقى الديموقراطيات المعاصرة بأروبا وأمريكا. وتطالعنا المصادر المعتمدة بإقدام الخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر على إسناد ولاية مدينة أبذة لـ"**عريف من العجم**" (ابن حيان، 1979: 131). كما عمد إلى تنصيب والٍ نصراني على مدينة إستجة، يُسمى "**حمدون بن بسيل**" (ذي لاس كاجيكاس: 304). ونتيجة لذلك، أصبح المسلمون المقيمون بالمدينتين الأندلسيتين ـ وهُم في عِزِّ نظام

الخلافة ـ تحت سلطة والٍ نصراني. وسرعان ما انفتحت الأبواب على مصراعيها أمام وجوه أهل الذمة من النصارى واليهود لتسلق كبريات خطط الدولة: الوزارية والدبلوماسية. نذكر منهم ربيع بن زيد الأسقف وحسداي بن إسحق الإسرائيلي، الذائعي الصيت (الطاهري، 1989: 151، 158) وغيرهم ممن أطنب رواد المستشرقين في إبرازه مآثرهم.

ولم يدَّخر المسلمون جهداً في الاحتفاظ لنصارى الأندلس بنظامهم الكنسي وتعهده بالرعاية التامة في ظل الحريات العامة. ولا تخفى المكانة المرموقة التي حظي بها المطران "**عبيد الله بن قاسم**" (ابن حيان، 1965: 64؛ ابن خلدون، 1284: 145، ج4) رئيس الأساقفة بطليطلة في خلافة الحكم المستنصر. ولعل فيما ورد على لسان شيخ المؤرخين الأندلسيين، إذ قال: **أمر الناصر لدين الله بإحضار عباس بن المنذر جاثليق أسقف إشبيلية ويعقوب بن مهران أسقف بجانة وعبد الملك بن حسان أسقف إلبيرة**" (ابن حيان، 1979: 468)، ما يكشف عن أهمية الأسقفيات بكبريات حواضر وجهات الأندلس. ويتعلق الأمر بما يشبه هَرَماً كنسياً يتحكم فيها رئيس الأساقفة القائم بطليطلة عبر الأسقفيات القائمة بجهات الأندلس وكبريات حواضرها، المتحكمة بدورها في مجموع الكنائس والأديرة المتناثرة بمختلف أنحاء البلاد.

كما حافظ المسلمون على نظام النصارى القضائي الذي ظل فاعِلا بهياكله، نشيطاً بمحاكمه، مُتفاعلا مع عامة العجم بِقُضاته، على مدار حِقَب تاريخ الأندلس المتعاقبة. ولعل فيما ورد على لسان الفقيه الأندلسي الشهير ابن حزم عن "**قضاة النصارى**" (ابن حزم، 1985: 261، ج2) ما يؤكد ذات الحقيقة. ومن أبرز من تولى منهم القضاء بحاضرة قرطبة في عصر الخلافة: "**أصبغ بن نبيل**" (ابن حيان، 1965: 64؛ ابن خلدون، 1284: 14، ج4) و"**حفص بن البر**" (ابن القوطية: 31) و"**وليد بن خيزران**" (دوفورك: 48؛ سيمونيت: 622).

ولم يدَّخِر المسلمون وُسعاً في تشجيع النصارى على تطوير منظومتهم التشريعية وحثِّهم على الاجتهاد في استنباط الأحكام وِفق شرائع دينهم، بما يُوافق التطورات الحضارية الهائلة التي تحققت بأندلس الخلافة. وليس أدل على ذلك من تفانى رجال الدين من العجم في صياغة الرسائل القانونية وكتب الأحكام النصرانية، "**من تأليف المتأخرين من أساقفتهم وبطاركتهم**" ((ابن حزم، 1985: 15، ج2) التي غدت بمثابة القانون المعتمَد من طرف المنظومة الكنسية الأندلسية، "**وبه يعمل نصارى الأندلس**" (ابن حزم، 1985: 15، ج2) حسبما ورد موثَّقا في المصادر الأندلسية. هكذا أصبح نصارى الأندلس متحرّرين ـ منذ هذا الوقت المبكر ـ من الكهنوت البابوي بروما، في أقدم حركة إصلاح ديني بأروبا التي لم تنل أدنى اهتمام من طرف مؤرخي الأديان.

3.ـ ثقافة وأحكام العيش المشترك بالأندلس

ومن أبرز النتائج التي تمخَّضت عنها الفتوحات الإسلامية بالأندلس، انفتاح باب حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية أمام جميع أهل البلد ـ أفراداً وجماعات ـ لأول مرة في تاريخ شبه الجزيرة. يتجلى ذلك من خلال عقود الصُّلح التي نصَّت على "**ألاَّ يُكرَهوا على دينهم ولا تُحرق كنائسهم**" (العذري: 4). ومنذ البداية، تم الشروع في بذر بذور ثقافة العيش المشترك بين المسلمين والنصارى في الأندلس، من خلال مشاطرة أماكن العبادة في كبريات حواضر البلاد، حيث أصبح المسلمون والنصارى يتعبَّدون جنباً إلى جنب. وهو ما أشار إليه المؤرخون بالقول: "**شاطر المسلمون أعاجم قرطبة كنيستهم العظمى التي كانت داخل مدينتها تحت السور وكانوا يسمونها بشنت بنجنت وابتنوا في ذلك الشطر مسجداً وبقي الشطر الثاني بيد النصارى**" (المقري: 560، م1). ويتعلق الأمر بمسجد قرطبة الأعظم الذي وضع أسُسَه أمير المغرب وفاتح الأندلس، حسبما ورد مثبتاً في المصادر التاريخية بالقول: "**ودخل طارق بن زياد قرطبة فأمر ببناء المسجد الجامع المذكور في نصف الكنيسة**" (مجهول، 2007: 81).

وعلى غراره، أقدم الأمير عبد العزيز بن موسى بن نصير بمشاطرة نصارى إشبيلية في كنيستهم العظمى "**فابتنى على بابها المسجد**" (ابن القوطية: 37؛ ابن أبي الفياض: 133) المعروف بـ"**مسجد ربينة**" (ابن عذاري: 23، ج2) حيث شرع المسلمون في إقامة صلواتهم بجوار النصارى الذين ظلوا يتعبَّدون بـ"**كنيسة ربينة**" (ابن القوطية: 37). وتزخر المصادر التاريخية بالتفاصيل الكاشفة عن غيرها من الكنائس الإشبيلية الموروثة عن العصر السابق أو التي أنشئت بعد الفتح الإسلامي. نذكرمنها "**كنيسة أولية**" (ابن القوطية: 80) و"**الكنيسة المرجومة.. داخل إشبيلية**" (ابن عبد الملك، 1971: 264، س1، م1) و"**كنيسة الماء بقرب المدينة على فرسخين**" (ابن حيان، 1999: ورقة 186 وجه؛ ابن القوطية:

89؛ أبو الخير: 609، ق2) إلى ما عدا ذلك من **"الكنائس المشنوعة** (ابن عبدون: 239) التي ظلت قائمة بالحاضرة إلى حين سقوطها في يد ملوك قشتالة سنة 1248 ميلادية.

وسرعان ما ترسَّخت ثقافة العيش المشترك بين أهل الملتين، إذ أصبحوا يشاركون بعضهم البعض في أعيادهم الدينية وأفراحهم وأتراحهم المجتمعية التي انصهرت في بوتقة مشتركة من العادات والتقاليد الأندلسية. وليس أدل على ذلك من **"اجتماع الناس بأرض الأندلس على ابتياع الحلوى ليلة سبع وعشرين من رمضان وكذلك إقامة ينير بابتياع الفواكه كالعجم"** (الطرطوشي: 140). إن مشاركة النصارى المسلمين في احتفالهم بليلة القدر المباركة ومشاركة المسلمين النصارى في احتفالاتهم بأعياد رأس السنة الميلادية، تُقدِّم أوضح مثال على مستويات الرقي التي تحققت في ظل دار الإسلام بالأندلس، مما لم تفلح أرقى المجتمعات الأروبية ـ إلى اليوم ـ في تحقيقه ضمن أنظمتها الديموقراطية. ولعل في **"خروج الرجال جميعاً أو أشتاتاً مع النساء مختلطين للتفرج وكذلك يفعلون في أيام العيد ويخرجون للمصلى ويقمن فيه للتفرج"** (الطرطوشي: 140- 142)، ما يقدم دليلا آخر على مستويات رقي أهل الأندلس الحضاري. وما أن انتصف القرن الرابع الهجري (10م)، حتى انتفت جميع الفوارق العرقية بين العجم والعرب والبربر والصقالبة وغيرهم واختفت الاختلافات الطائفية بين المسلمين والنصارى واليهود وأصبحوا جميعاً ـ بصرف النظر عن عقائدهم ـ أمة أندلسية واحدة. وهو ما انعكس في أبسط مظاهر الحياة المجتمعية، مثل**"دخول الحمام للنساء مع الكتابيات بغير مزر والمسلمين مع الكفار في الحمام"** (الطرطوشي: 142) إلى ما يند عن الحصر من تفاصيل الحياة اليومية.

لم تقتصر ثقافة العيش المشترك على العادات والتقاليد ومظاهر الحياة العامة، بل سرعان ما تطورت في اتجاه إرساء منظومة تشريعية تسعى إلى الرفع من مستوى التفاهم بين أهل الأندلس ـ على اختلاف أديانهم ومعتقداتهم ـ إلى أقصى درجاته. وتزخر المصادر الفقهية بالتفاصيل الكاشفة عما تمّ اعتماده ـ بهذا الشأن ـ من أحكام. نذكر منها **"قبول شهادة أهل الذمة على أهل الذمة"** (الباجي: 43) وقبول **"شهادة أهل الذمة على المسلمين"** (الباجي: 43) أمام المحاكم، مما يجعلهما متساوون ـ ليس فقط في الحقوق والواجبات ـ بل وعلى مستوى وضعهما الاعتباري تجاه مؤسسات الدولة. ولعل في دأب قضاء الجماعة على **"تصديق أَيْمانِهم حِلفاً في كنيستهم بالله"** (ابن سهل، 838ق: 238)، ما يُفصِح عن درجة الرعاية والتقدير التي حظي بها النصارى ومؤسساتهم الدينية ضمن النظم الحضارية الأندلسية. بينما تظل أرقى الدول الديموقراطية بأروبا الغربية ـ إلى اليوم ـ بعيدة عن إدماج أحكام ومساجد ومعابد غير المسيحيين في نظمها الديموقراطية.

بلغت الثقة بين المسلمين والنصارى الأندلسيين أن أصبح التعامل بينهما في قضايا الحلال والحرام يتِمُّ بدون شروط، حسبما يتضح من قول أحد مشاهير فقهاء العصر مُتحدِّثا عن الجزارين النصارى: **"نَبتاعُ اللحم منهم ونُصَدِّقُهم أنهم سمَّوا الله تعالى على ذبحهم كما نبتاعه من المسلم الفاضِل ولا فَرْق"** (ابن حزم، 1983: 64، م2ج6). وليس أدل على المستويات غير المعهودة التي بلغتها حرية الأفراد في ممارسة قناعاتهم الفكرية واختياراتهم الدينية، مما ورد على لسان فقيه نوازلي قرطبي في سياق حديثه عن **"رجل هلك وترك ولدين أحدهما مسلم والآخر نصراني، فادَّعى كل واحد منهما أنه مات على دينه"** (ابن الحاج: 287). لم يعد من حق الدولة ولا المجتمع ولا حتى الأسرة النيل من حرية العقيدة وقناعات الأفراد، إذ ظل الأندلسيون مستمسِكون بأمِّ الكتاب وجوهر السُّنة باعتبارهما مصدرين للتشريع، مستنيرين بالعلم والحكمة.

أما وقد بلغت دار الإسلام في الأندلس ما بلغته من سمو حضاري ورُقي اجتماعي واتِّزان فكري، فلم يعد هناك ما يدعو إلى القلق من ردود الأفعال الطائشة يمارسها الرجال والنساء الحديثي العهد بالإسلام. وقد أصبح مقبولا من طرف الجميع أن يمارس الناس حرياتهم كاملة بما في ذلك حرية الرِّدة عن الإسلام التي لم تعد تُعَرِّض صاحبها للحكم بالإعدام. وتطالعنا نوازل العصر على لسان كبار فقهاء المالكية بالأمثلة الدالة على تسامح المحاكم الأندلسية وعدم الاكتراث من دعاوى الرِّدة. نذكر من ذلك ما رواه أحد مشاهيرهم بقوله: **"أشهد فلان على نفسه أن الشيطان سوَّل له وأغواه حتى ارتد عن الإسلام.. فإن أصَرَّ خلِّيتَه في سُخطِ الله عز وجل، فليس أول من أغواه الشيطان"** (ابن سهل، 838ق، 374).

بل وثمة نوازل كاشفة عن توقف القضاء الأندلسي ـ بحكم ترجيح المواثيق واحترام العهود الممضاة للنصارى ـ عن التدخل لفسخ عقد نكاح امرأة حرة مسلمة من رجل نصراني، إذ **"كان بقرطبة رجل أعجمي ممن استُنزِل من الحصون المخالفة، وكانت له امرأة حُرَّة مسلمة.. فاستجارت بالقاضي أسلم بن**

عبد العزيز" (الخشني: 107) الذي لم يتمكن ـ على رفعة منصبه وقوة سلطانه ـ من الاستجابة لصرخاتها وتحريرها من رِبقَة عقدها. وهو ما تمّ تبريره بالقول: **"إن هؤلاء العجم إنما استنزلناهم بالعهد، ولا يحلُّ الحِقد بهم، وأنت أعلم بما يجب من الوفاء بالعهود"** (الخشني: 107). يتعلق الأمر إذا بمخالفة الأحكام الشرعية الجارية في البلد لإرضاء نصراني مستنزل بالعهود. ويحق لنا أن نتساءل وهل في تاريخ مجتمعات أروبا الحديث والمعاصر مثالا واحداً يرقى إلى هذا المستوى الرفيع من الوفاء بالعهود للمغلوبين على أمرهم من أهل الديانات الأخرى في قضايا الأحوال الشخصية؟ وهل سبق أن عطلت إحدى الدول الديموقراطية قانونا واحداً من قوانينها الوضعية لإرضاء مسلم لاجئ في ديارهم ؟

4.ـ حرية العقيدة والتفكير والتعبير

على عكس المزاعم الشائعة في أوساط المؤرخين والمستعربين والأدباء وعموم المهتمين عن انتشار الإسلام في الأندلس بحد السيف، فإن المصادر التاريخية تكشف ـ بما لا يدع مجالا للشك ـ أن كافة من قرَّر اعتناق الإسلام قد فعل ذلك رغبة واختياراً وبدون ضغط من أحد. وما كان لأحد من قادة الجند الفاتح، ولا من أمراء وخلفاء وفقهاء وقضاة البلد، ولا مَن دونهم من الرجال والنساء، أن يفرض قناعة من قناعاته الدينية أو اختياراً من اختياراته الفكرية أو توجهاً من توجهاته المذهبية على أحدٍ من عجم الأندلس، مهما كان قوياً أو ضعيفاً. لا غرابة في ذلك ما دام المسلمون مقتنِعون بقوله تعالى: ﴿ **ولو شاء ربُّك لآمَن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تُكرِهُ الناس حتى يكونوا مؤمنين** ﴾ (قرآن كريم، سورة يونس: الآية 99). ولا يخفى كيف تجرد فقهاء الأندلس لوضع الشروط الكفيلة بتوثيق هذا الأمر، إذ ما كان ليتم قبول إسلام أحد من العجم إلا بعد التأكد أمام القاضي بحضور عدلين أنه **"أسلم طائعا، منًّا على نفسه وماله، غير مكروه، ولا خائف أمراً، ولا مُتوقِّعا شيئاً"** (الجزيري: ورقة 142 وجه). يتعلق الأمر إذا بحماية غير المسلمين من كافة ما قد يتعرضون له من ضغوط أو إيحاءات أو أطماع، بما يضمن للجميع أنقى مستويات الإيمان الناتج عن قناعة شخصية وقرار فردي حر.

ومن المعلوم أن اعتناق الإسلام يترتب عنه تغيير الوضعية القانونية للفرد داخل المجتمع، إذ تسقط عنه الجزية وتوضع عليه الأعشار والزكوات. ولذلك فقد ظلت الخطط القضائية المختصة متيقِّضة في ضبط وتوثيق ما أصبح معروفاً لدى الموثقين الأندلسيين بـ **"عقود إسلام أهل الكفر"** (الجزيري: 142وجه). وتزخر نوازل العصر بالتفاصيل الكاشفة عن تزايد أعداد النصارى واليهود الذين آثروا اعتناق الإسلام. نذكر ـ على سبيل المثال ـ ما رواه أحد القضاة بقوله: **"أتاني.. غلام من النصارى يُريد الإسلام فأسلم على يديَّ وكتبت إسلامه وأشهَدتُ عليه "** (ابن سهل، الأحكام الكبرى د1728: 97). وهي الحركة التي انطلقت بشكل بطيئ منذ الفتح الإسلامي وظلت مضطردة بعدئذ لتأخذ شكل ظاهرة اجتماعية واسعة خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة (10- 11). وهو ما كشف عنه أحد مشاهير فقهاء العصر بقوله: **"شاهدنا من النصارى واليهود طوائف لا يُحصى عددهم أسلموا وحسُن إسلامهم"** (ابن حزم، 1985: 244،ج3).

أسفر ذلك عن حدوث تغيُّر عميق في قاعدة المجتمع الأندلسي الذي تحول معظم أهله من وضعية الذمة ليندرجوا ضمن الغالبية باعتبارهم مسلمين ذوي أصول بلدية. وهي الفئة المجتمعية التي اشتهرت في المصادر الأندلسية باسم **"المسالمة"** (ابن الأبار، 1956: 731، ج2). كما عُرفوا أيضاً بـ **"المولدين"** (ابن حيان، 1937: 68؛ ابن الأبار، 1963: 324، ج2). ويتعلق الأمر بما اعتبره بعض المفكرين الأندلسيين، من **"الموالي: ولاية الإسلام والإيمان"** (ابن رشد، 592ق: 150 أ). وبذلك أصبحت العقيدة الاسلامية وما يرتبط بها من علم بحقائق الوجود وحكمة في تأمل أسراره بمثابة الرابط المعنوي الجامع بين مسالمة الأندلس ذوي الأصول الإيبيرية والبربر المغاربة القادمين من الضفة الأخرى والمشارقة الطارئين من مختلف الأجناس: عرباً وأتراكاً وخراسانيين وغيرهم.

وما أن ترسخ الإسلام في قلوب الناس، حتى أصبحت اللغة العربية الفصحى بمثابة الخيط الفكري الرفيع الرابط بين المسلمين جميعا على اختلاف أصولهم العرقية، إذ **"كانوا على كثرتهم كلهم ينطقون بلغة واحدة وبها يقرأون القرآن، وقد صار كل من ذكرنا أمة واحدة"** (ابن حزم، 1985: 195: ج1؛ 1983: 63، ج1)، على حد تعبير أحد الحكماء. ومن المعلوم أن اللسان العربي الفصيح قد تبوأ منذ القرن الثاني (8م) وخصوصا خلال القرن الرابع الهجري (10م) مكانة رفيعة باعتباره لغة العلم والآداب والفنون المعتمدة من طرف الأمم المتحضِّرة كافة، من تخوم الهند والصين إلى ما وراء جبال البرانس. ولم يكن العجم ليدَّخروا وُسعاً في تعلمها باعتبارها وسيلة للرقي الاجتماعي وأداة لاكتساب المعارف والآداب

وولوج حلقات الدرس ومجالس المناظرة. وهو ما كشف عنه ألبرو القرطبي المتوفى سنة 861 ميلادية بقوله: **"يا للحسرة! إن الموهوبين من شبان النصارى لا يعرفون اليوم إلا لغة العرب وآدابها"** (جونثالث بلنثيا: 45).

وبرغم تصاعد مكانة اللغة العربية التي غدت لغة العالمين العلمية، لم يعمَد المسلمون إلى إتلاف لسان عجم الأندلس وخلخلة نسيجهم الثقافي ومنظومتهم الفنية، التي ظلت متعايشة مع الفصحى في شكل سيمفونية ثقافية قلَّ نظيرها في تاريخ الحضارات الإنسانية. ويكشِف التراث العلمي الأندلسي وغيره من المصادر التاريخية والأدبية عن استمرار حيوية لغة أهل البلد المعروفة بـ**"عجمية الأندلس"** (مجهول، 1943: 39، 180، 237، 348) التي تمَّ ربطها بالمعجم العربي في شكل رافدٍ زاخر بالمصطلحات العلمية والتقنية والمعاني الأدبية والفنية والمضامين الإبداعية، حسبما بيناه في دراسات سابقة. وهي اللغة الإيبيرية القديمة المعروفة أيضا بـ **"لسان روم الأندلس"** (ابن عبد الملك: 1965، س5ق2: 461) أو **"لغة أعاجم الأندلس"** (ابن فرحون: 332، ج1؛ ياقوت: 227، ج2).

بل وحتى عجميات الجهات ذات اللكنات المختلفة والتعابير المتباينة ظلت متداولة، ولم تتعرَّض لأي شكل من أشكال التهميش. نخص منها بالذكر **"عجمية الثغر"** (مجهول، 1943: 10، 76، 144، 173، 330، 380) و**"عجمية سرقسطة"** (مجهول، 1943: 144، 195، 289) و**"عجمية طليطلة"** (مجهول، 1943: 57، 114، 186، 204) إلى ما عدا ذلك من ألسنة أهل الأقاليم، مثل **"لغة إشبيلية"** (مجهول، 1943: 244، 279) وغيرها. بلغ التفاعل الثقافي بين الأمم والأجناس والتعايش المجتمعي بين الملل أن تبلورت معالم لسان أندلسي جامع. وهو الذي أصبح معروفاً لدى اللغويين وأهل القلم الأندلسيين بـ **"كلام عامة الأندلس"** (ابن سعيد: 100، ج1) أو **"لسان عامة الأندلس"** (الزبيدي: 34) الذي تكوَّن بشكل تلقائي ضمن سياق لغوي اندمجت فيه تعابير اللغة العربية بأساليب الأعجميات الإيبيرية ومضامين الألسنة الأمازيغية. ويتعلق الأمر بما ترسَّخ مع مرور الزمن مشكلا ما أصبح معروفاً بـ**"كلام أهل الأندلس الشائع في الخواص والعوام، كثير الانحراف عما تقتضيه أوضاع العربية"** (المقري: 221، ج1). وقد اتخذ في أعماق البوادي والمناطق النائية البعيدة عن المراكز الحضرية ما أصبح معروفا لدى الأندلسيين بـ **"الأعجمية المزدوجة"** (ابن بسام: 43، ق3م1).

وللمقارنة مع التجربة الأروبية الحديثة، لا يخفى كيف سارعت الأمم الغالبة إلى محو لغات الشعوب المغلوبة وطمس ثقافاتها في كل أنحاء العالم، حيث عمَدت إلى فرض لغاتها وثقافاتها الوطنية على الجميع، في عملية اجتثاث واسعة لتراث وحضارات الأمم. كما لا يخفى كيف تَسحَق لغات وثقافات الأمم في كل دول أروبا الديموقراطية التي لا تترك أي هامش لتداول لغات الأقليات المتعايشة في شكل تجمعات ثقافية ولغوية مغلقة على هامش مجتمعاتها. وسواء بالأندلس أو في كافة أنحاء دار الإسلام، بلغت حرية التفكير والتعبير واحترام أديان ومعتقدات الآخرين، درجات غير مسبوقة في تاريخ الأمم، مما لم تفلح أرقى المجتمعات المعاصرة بأروبا في ضمان حد أدنى منها للأقليات المقيمة في دولها.

ويقدم أحد مشاهير أهل القلم الأندلسيين مثالا كاشفا عن الهوة الفاصلة بين التجربتين الحضاريتين الإسلامية الوسيطة والأروبية الحديثة، إذ قال متحدثا عن مجالس المناظرة بين العلماء والحكماء من مختلف المذاهب والأديان والملل: **"أما أول مجلس حضرتُه، فرأيت مجلساً قد جمَع الفِرق كلَّها، المسلمين من أهل السنة والبدعة والكفار من المجوس والدَّهرية والزنادقة واليهود والنصارى وسائر أجناس الكفر. ولِكُلِّ فِرقةٍ رئيسٌ يتكلم على مذهبه ويُجادِل عنه"**(الحميدي: 101؛ الطاهري، 1989: 194-195). ولا يخفى الاحترام المتبادل والمساواة التامة بين الجميع، **"فإذا جاء رئيس من أيِّ فرقة كان، قامت الجماعة إليه على أقدامهم حتى يجلس فيجلسون بجلوسه"** (الحميدي: 101- 102؛ الطاهري، 1989: 194- 195).

وما دام الأمر يتعلق بمناظرة مع غير المسلمين، فمن الطبيعي ألا يعتمد المتناظرون على الكتب السماوية ولا على سنن الأنبياء ولا على أقوال المحدِّثين والفقهاء. وهو ما تمت الإشارة إليه بالقول: **"فإذا غصَّ المجلس بأهله ورأوا أنه لم يبق لهم أحد ينتظرونه، قال قائل من الكفار قد اجتمعتم للمناظرة فلا تحتَجّ علينا المسلمون بكتابهم ولا بقول نبيهم فإنَّا لا نُصَدِّق ذلك ولا نُقِرُّ به، وإنما نتناظر بحُجَج العقل وما يحتَمِله النَّظر والقياس، فيقولون نعم لك ذلك"** (الحميدي: 102؛ الطاهري، 1989: 195). تجدنا إذاً أمام مناظرات فكرية عالية المستوى بين مختلف المدارس الفكرية والمذاهب الكلامية، تستنِد على العقل والحكمة ومناهج العلوم، لا على الكتاب والسُّنة. فلنقارن بين هذا المستوى الرفيع من الجدال والمناظرة بين

العلماء والحكماء في عِزّ دار الإسلام وفي كنف نظام الخلافة خلال القرن الرابع الهجري (10م) وبين ما يُعرف في قواميس عصرنا بحوار الحضارات الجاري بأروبا في عِزّ نظامها الديموقراطي، حيث تظل الحضارة الإسلامية مجرد صورة جوفاءٍ بدون مخاطَب.

5.- أصول الكراهية ورفض الآخر في الفكر الأروبي الحديث

وتقدم مملكة قشتالة بشبه جزيرة إيبيريا نموذج المجتمع الذي انبنت عليه الدولة الأروبية الحديثة، القائمة على الغدر بالمسلمين ونقض العهود (المقري، 1978: 109- 115، ج1؛ إسكولانو: 690، م2). ومن المعلوم أن الملكين الكاثوليكيين فرناندو وإيسابيل قد وقعا مع آخر ملوك غرناطة معاهدة للصلح تضمن ـ نظريا ـ مقاما آمنا للمسلمين بإسبانيا وتحفظ دماءهم وأموالهم وأعراضهم وديانتهم ومعتقداتهم، مقابل تخليه لهما عن مملكته، **"ثم إن النصارى نكثوا العهد ونقضوا الشروط عروة عروة"** (المقري، 1968: 527، ج4). ولا يخفى كيف أصبحت معاداة الإسلام وطرد المسلمين من ديارهم أصل ثابت من أصول الفكر الأروبي الحديث. وهو ما يتجلى في أوضح صورة من خلال مرسوم الإمبراطور شارل الخامس الشهير الذي نص سنة 1525 ميلادية أن: **"على جميع المسلمين أن يغادروا إسبانيا في غضون شهر إذا هم رفضوا التنصير"** (برونات: 493- 499).

ولا يخفى كيف ظلت آلة التقتيل والطرد وإحراق الأندلسيين أحياء ومتابعة المغلوبين على أمرهم بكتم الأنفاس والأخذ بالشبهات طوال قرون، في أفضع عملية اجتثاث في التاريخ، حسبما بيناه في عمل سابق (الطاهري، 2014: 17- 34). وهو ما يتجلى من خلال قرار محاكم التفتيش الصادر سنة 1561 بمنع الديانة الإسلامية والتقاليد الأندلسية والعادات المتوارثة تصريحاً بالقول: **"ومن اليوم فصاعدا يُمنعون من إقامة الصلاة ومن صوم رمضان ومن ختن أبنائهم، وألا يقيموا الأعراس بالطريقة الموريسكية ولا أي حفل موريسكي كان"** (برونات: 524، ج1). كما صدر القرار بإحراق الكتب وقطع اللسان العربي عن الأندلسيين الذين أصبحوا **"يُمنعون من القراءة والكتابة بالعربية"** (برونات: 524، ج1). ومن المعلوم أن المآسي قد بلغت حدّاً لا يُطاق، إذ كانت **"النصارى تقتُل وتَحْرِق كل من يجِدُون عنده كتاباً عربياً أو يعرفون أنه يقرأ بالعربية"** (ابن قاسم: 25).

ولاستكمال دائرة المنع، ألصِقت بأهل الأندلس تهمة التآمر مع الأتراك العثمانيين وممالك البربر لتبرير طردهم النهائي من شبه جزيرة إيبيريا. وهو ما تم إثباته على لسان ملك إسبانيا فليب الثالث، إذ قال: **"إن هؤلاء الموريسكيين بعِنادِهم وصلابتهم حاولوا التآمر ضد تاجي الملكي وضد ممالكي الإسبانية هذه، وقد طلبوا النجدة من الأتراك وبعض الأمراء"** (فليب الثالث: ورقة 1). وعلى إثر ذلك، صدر القرار بطرد الأندلسيين كافة من ديارهم، في إحدى أكبر عمليات التطهيرالعرقية في التاريخ. وهو ما ما تم إثباته في المرسوم الملكي بالقول: **"اتفق نظرنا.. على إخراج جميع الأندلس الذين هم في تلك السلطنة ويلقى بهم في بلاد البربر"** (فيليب الثالث: ورقة 1؛ برونات: 190- 193، ج1).

واضح أن المنطلقات الفكرية والأصول الحضارية في التجربة الأندلسية قد ظلت ـ على الدوام ـ تدعو الغالب والمغلوب، البلدي والطارئ، إلى العيش المشترك بين كافة الشعوب والأجناس والأديان في كيان واحد متغير يضمن للجميع ـ بقوة الأحكام ـ حرية الاختيار والتفكير والتعبير، ويحمي لغات الأقليات وثقافاتها وتقاليدها وعاداتها وأماكن عبادتها، ويدمج الأقليات والأغلبية في سياق مجتمع منفتح يرفض التمييز على أسس عرقية أو دينية أو مذهبية. أما نظم وحضارة الغرب الأروبي الحديث، فقد انبنت هياكلها السياسية وأنسجتها المجتمعية واختياراتها الفكرية وتصوراتها الثقافية على الإقصاء. ويتعلق الأمر بنموذج حضاري منغلق في إطار الوطن القومي الواحد لشعب واحد ذي لغة وثقافة واحدة وعقيدة واحدة، من المفروض على الأقليات جميعا احترامها والذوبان فيها. وهي الكيانات التي نشأت ـ منذ البدء ـ على سحق الآخر وطرده ومنع لغته ومحو ثقافته وتحريم معتقداته ومنع أحكامه، فيما اشتهر لدى المفكرين بالمركزية الأروبية.

ولعودة السكينة وفتح آفاق العيش المشترك أمام الأمم والشعوب، لا مناص ـ في تقديرنا ـ من تظافر جهود الجميع. ولتحقيق ذلك، فالمطلوب من المسلمين إعادة الارتباط بأصول حضارتهم من خلال إسكات صوت الجهل الصادح بفقه القيل والقال والانفتاح على منابع العلم والحكمة. والمطلوب من الأروبيين إعادة النظر في أصول ثقافتهم الغربية وتصحيح نظرتهم للتاريخ. عندئذ فقط يمكن للطرفين الشروع معاً في صياغة معالم مستقبل أفضل.

قائمة المصادر والدراسات

ابن الأبار (1956) أبو عبد الله محمد بن عبد الله القضاعي المتوفى سنة 658هـ/ 1260م

1.- التكملة لكتاب الصلة، تحقيق السيد عزت العطار الحسيني، القاهرة.

ابن الأبار (1963)

2.- الحلة السيراء، تحقيق حسين مؤنس، القاهرة.

ابن أبي الفياض (1987)

3.- تاريخ ابن أبي الفياض، تحقيق عبد الواحد ذو نون طه، الموصل.

ابن الأثير (1280هـ) عز الدين أبو الحسن علي المتوفى سنة 630هـ/1232م

4.- أسد الغابة في معرفة الصحابة، القاهرة.

ابن بسام (1981) أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني المتوفى سنة 542هـ/1147م

5.- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، تونس ليبيا.

ابن الحاج (ج55) أبو عبد الله بن الحاج الشهيد المتوفى سنة529هـ/1134م

6.- كتاب النوازل، مخطوط المكتبة الوطنية بالرباط.

ابن حزم (1983)

7.- الإحكام في أصول الأحكام، تقديم إحسان عباس، بيروت.

ابن حزم (1985) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي الكتوفى سنة 456هـ/1063م

8.- الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، بيروت.

ابن حوقل (1979) أبو القاسم محمد النصيبي المتوفى سنة 367هـ/977م

9.- صورة الأرض، بيروت.

ابن حيان (1937) أبو مروان حيان بن خلف المتوفى سنة 469هـ/1076م

10.- كتاب المقتبس في تاريخ رجال الأندلس، نشر الأب ملشور م. أنطونية، باريس.

ابن حيان (1965)

11.- المقتبس في أخبار بلاد الأندلس، تحقيق عبد الرحمن علي الحجي، بيروت.

ابن حيان (1979)

12.- المقتبس5 ، نشر ب. شالميتا و ف. كورينطي ومحمد صبح، المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد.

ابن حيان (1999)

13.- المقتبس الثاني، مخطوط مكتبة الأكاديمية الملكية التاريخية، مدريد.

ابن الخطيب (2001) ذو الوزارتين لسان الدين محمد السلماني المتوفى سنة 776هـ/1374م

14.- الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، القاهرة.

ابن خلدون (1284هـ) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد المتوفى سنة 808هـ/1406م

15.- كتاب العبروديوان المبتدا والخبر، القاهرة.

ابن خلكان (1977) شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر المتوفى سنة 681هـ/1282م

16.- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق الدكتور إحسان عباس، بيروت.

ابن رشد (592) أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي المتوفى سنة 520 هـ/1126م

17.- كتاب الولاء والمواريث، مخطوط المكتبة الوطنية، الرباط.

ابن سعيد (1978) أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المتوفى سنة 673هـ/1273م

18.- المغرب في حلى المغرب، تحقيق شوقي ضيف، القاهرة.
ابن سهل (838ق) أبو الأصبغ عيسى بن سهل بن عبد الله الأسدي المتوفى سنة 486هـ/1093م
19.- الأحكام الكبرى، مخطوط المكتبة العامة بالرباط.
ابن سهل (د1728)
20.- الأحكام الكبرى مخطوط المكتبة العامة بالرباط.
ابن الشباط (1971) محمد بن علي بن محمد التوزري المتوفى سنة 681 هـ/ 1282م
21.- "قطعة في وصف الأندلس وصقلية من كتاب صلة السمط وسمة المرط"، تحقيق أحمد مختار العبادي، ضمن تاريخ الأندلس لابن الكردبوس، (صفحات 127- 191) مدريد.
ابن عبد الحكم (1964) عبد الرحمن بن عبد الله القرشي المتوفى سنة 257هـ/871م
22.- فتوح إفريقية والأندلس، حققه وقدم له عبد الله أنيس الطباع، بيروت.
ابن عبد الملك (1971) أبو عبد الله محمد الأنصاري المراكشي المتوفى سنة 703هـ/1303م
23.- الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق محمد بنشريفة، س1 ق1، بيروت 1971.
ابن عبد الملك (1965)
24.- الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق إحسان عباس، س5ق2، بيروت.
ابن عبدون (1934) محمد بن أحمد بن عبدون التجيبي من أهل القرن 6هـ/12م
25.- كتاب الحسبة، نشر إ. ليفي بروفنسال، المجلة الأسيوية.
ابن عذاري (1980) أبو العباس أحمد بن محمد المتوفى بعد سنة 712هـ/1213م
26.- البيان المغرب ي أخبار الأندلس والمغرب، نشر كولان وبروفنسال، بيروت.
ابن غالب (1955) محمد بن أيوب الغرناطي الأندلسي من أهل القرن6هـ/12م
27.- "تعليق منتقى من فرحة الأنفس في تاريخ الأندلس" تحقيق لطفي عبد البديع، مجلة معهد المخطوطات العربية، ج1، القاهرة.
ابن فرحون (1973) برهان الدين بن علي المتوفى سنة 799هـ/ 1396م
28.- الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، القاهرة.
ابن قاسم (1987) شهاب الدين أحمد بن قاسم الحجري المتوفى بعد سنة 1640م
29.- ناصر الدين على القوم الكافرين، تحقيق محمد رزوق، الدار البيضاء.
ابن قتيبة (ب. ت) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري المتوفى سنة 267هـ/889م
30.- الإمامة والسياسة، تحقيق طه محمد الزيني، القاهرة.
ابن القوطية (1982) أبو بكر محمد بن عمر المتوفى سنة 367هـ/977م
31.- تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت.
أبو الخير (1991) الشجار الإشبيلي كان حيا أوائل القرن 6هـ/12م
32.- عمدة الطبيب في معرفة النبات، تحقيق محمد العربي الخطابي، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط .
أبو راس (2002) محمد بن الناصر المعسكري المتوفى سنة1238 هـ/1824م
33.- الحلل السندسية في شأن وهران والجزيرة الأندلسية، تحقيق سليمة بنعمر، طرابلس.
إسكولانو (1878- 1880) كاسبار
34.- G. ESCOLANO, *Décadas de la historia de la ciudad y reino de Valencia*, t. II, libro X, Valencia.
برونات (1901) باسكوال

P. BORONAT Y BARRACHINA, *Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico – crítico*, T.II, Valencia. -.35

جونثالث بلنثيا (1955) أنخل

36.- تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، القاهرة 1955: 45)

ذي لاس كاجيكاس (1948) إسيدرو

Minorías étnico-religiosas de la edad media: los mozárabes, T. II, CSIC, Madrid. -.37

ألفونسو الثالث (1985)

"Crónica de Alfonso III", in: *Crónicas Asturianas*, Introducción y edición crítica de J. Gil Fernández, Traducción y notas de José L. Moralejo, Universidad de Oviedo, 1985: 201. -.38

دوفورك (1978) إمانويل شارل

La vie quotidienne dans l´Europe médiévale sous domination árabe, Paris. -.39

الباجي (1978) أبو الوليد سليمان بن خلف الأندلسي المتوفى سنة 474هـ/1081م

40.- المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق عبد المجيد تركي، باريس.

البكري (1965) أبو عبيد الله بن عبد العزيز المتوفى سنة 487هـ/1094م

41.- المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، نشر دي سلان، باريس.

الجزيري (592ق) أبو الحسن علي بن يحيى بن القاسم الصنهاجي المتوفى سنة 585هـ/1189م

42.- المقصد المحمود في تحرير العقود، مخطوط المكتبة الوطنية، الرباط.

الحميدي (1952) أبو عبد الله محمد بن أبي نصر الأزدي الميورقي المتوفى سنة 488هـ/1095م

43.- جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، القاهرة.

الحميري (1984) محمد بن عبد المنعم المتوفى سنة 900هـ/1494م

44.- الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، القاهرة.

الخشني (1966) أبو عبد الله محمد بن الحارث بن أسد القيرواني المتوفى سنة 366هـ/976م

45.- قضاة قرطبة، القاهرة.

الرازي (1953) أحمد بن محمد بن موسى المتوفى سنة 344هـ/955م

46.- "وصف الأندلس" تحقيق إ. ليفي بروفنسال، مجلس الأندلس، المجلد 13، مدريد.

الرقيق (1990) أبو إسحاق إبراهيم بن القاسم القيرواني المتوفى نحو سنة 425هـ/1033م

47.- تاريخ إفريقية والمغرب، تحقيق علي عبد الله الزيدان وعزالدين عمر موسى، بيروت 1990.

الزبيدي (1981) أبو بكر محمد بن الحسن الأندلسي المتوفى سنة 379هـ/1008م

48.- لحن العامة، تحقيق عبد العزيز مطر، القاهرة.

سيمونيت (1897- 1903) فرانسيسكو

Historia de los mozárabes en España, Madrid. -.49

الضبي (1997) أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة المتوفى سنة 599هـ/1202م

50.- بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، بيروت.

الطاهري (1989)

52.- عامة قرطبة في عصر الخلافة، دراسة في التاريخ الاجتماعي الأندلسي، الرباط.

الطاهري (2009) أحمد

53.- قسطلة وشاعرها ابن دراج في تاريخ الأندلس وآدابها، لشبونة.

الطاهري (2011) أحمد

54.- فتح الأندلس والتحاق الغرب بدار الإسلام، بلنسية.

الطاهري (2014)

55.- "الموريسكيون" أو طمس الهوية الأندلسية" ضمن أعقاب الأندلسيين المهجرين والمنصرين في المغرب وإسبانيا والبرتغال، نشر مؤسسة الإدريسي المغربية الإسبانية للبحث التاريخي والأثري والمعماري، (صفحات 17- 34) طنجة.

الطاهري (2017) أحمد

56.- فتوح إفريقية والمغرب والأندلس: حقائق جديدة، تطوان.

الطرطوشي (1959)

57.- الحوادث والبدع، تحقيق محمد الطالبي، تونس.

عبيد الله بن صالح (1954)

58.- "نص جديد في فتح العرب للمغرب"، نشر إ. ليفي بروفنسال، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، المجلد 2 السفر 1.2 مدريد.

العذري (1965) أبو العباس أحمد بن عمر بن أنس الدلائي المتوفى سنة 478هـ/1085م

59.- ترصيع الأخبار وتنزيع الآثار والبستان في غرائب البلدان والمسالك إلى جميع الممالك، تحقيق عبد العزيز الأهواني، مدريد.

فليب الثالث (1610)

60.- *Decreto de expulsión*, dado en Aranda a diez de julio de mil y seiscientos y diez, publicado el dos de agosto 1610, Madrid.

المالكي (1994) أبوبكر عبد الله بن محمد المتوفى نحو سنة 474هـ/1081م

61.- رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، تحقيق بشير البكوش، مراجعة محمد العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

ليفي بروفنسال (1957) إيفاريست

62.- *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba, Instituciones y vida social e intelectual*, Trad. E. García Gómez, vol. V, Madrid.

مجهول (1943) نباتي أندلسي

63.- *Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo hispano musulmán*, ed., Miguel Asín Palacios, Madrid.

مجهول (1979)

64.- الحلل الموشية في الأخبار المراكشية، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، الدار البيضاء.

مجهول (1989)

65.- أخبار مجموعة في فتح الأندلس، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت.

مجهول (1994)

66.- فتح الأندلس، دراسة وتحقيق لويس مولينا، المجلس الأعلى للبحاث العلمية، مدريد.

مجهول (2007)

67.- تاريخ الأندلس، نشر عبد القادر بوباية، بيروت.

المقري (1968) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد المتوفى سنة 1041هـ/1631م

68.- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت.
المقري (1978)
69.- أزهار الرياض في أخبار عياض، الرباط.
النويري (1985) شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب المتوفى سنة 732هـ/1331م
70.- تاريخ المغرب الإسلامي الوسيط من كتاب نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق مصطفى أبوضيف أحمد، الدار البيضاء.
الواقدي (1966) أبومحمد عبد الله بن عمر المتوفى سنة 207هـ/822م
71.- فتوح إفريقية، تونس.
ياقوت الحموي (1979) شهاب الدين ياقوت بن عبد الله المتوفى سنة 626هـ/1228م
72.- معجم البلدان، بيروت.

BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİNİ HAYATA GEÇİREMEME SEBEPLERİ

Prof. Dr. Ali AKPINAR

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

lakpinar1@gmail.com

CAUSES OF CAN'T IMPLEMENTATION OF LIFE TOGETHER EXPERIENCES

In this paper, firstly, we will discuss with the coexistence of different denomination-disposition Muslims. Because, throughout history, Muslims have been more successful at living together with non-Muslims, and they have presented extremely beautiful and lasting examples. However, the same success can not often be shown among themselves. After years throne trials, internal rebellions against each other and massacres are a great deal in the history of Islam. In the wars that began thirty years after the death of our Prophet, many people were slaughtered and these wars led to lasting separation and hostility among Muslims.

This article will also seek to answer such questions. How did Muslims come to this stage today? Why they couldn't carried experiences that have been experienced successfully all over the world for centuries daily basis? Is the only reason for the problems of the geography of Islam, the plans and efforts of the enemies of Islam? At this point, there are no Muslims' neglect, interpretation or tactical mistakes? After this stage, what should be considered and what should be done as Muslims?

Biz bu tebliğimizde birlikte yaşama konusunu öncelikle farklı mezhep-meşreplerdeki Müslümanların birlikte yaşaması bağlamında ele alacağız. Zira tarih boyunca Müslümanlar, Müslüman olmayanlarla birlikte yaşama konusunda daha başarılı olmuşlar, bu konuda son derece güzel ve kalıcı örnekler sunmuşlardır. Ancak aynı başarıyı kendi aralarında çoğu zaman gösterememişlerdir. Yıllarca süren taht kavgaları, birbirlerine karşı gerçekleştikleri iç isyanlar, katliamlar İslam tarihinde bir hayli yekûn teşkil etmektedir. Peygamberimizin vefatından otuz yıl geçmeden başlayan savaşlarda çok sayıda insan katledilmiş ve bu savaşlar, Müslümanlar arasına kalıcı ayrılık ve düşmanlıklara yol açmıştır.

Sonraki dönemlerdeki Müslümanlar, ilk dönemlerde gerçekleşen bu savaşları layıkıyla okuyup değerlendirememişler, alınması gereken ders ve ibretleri alıp uygulamaya koyamamışlardır. Yaşananlardan ders ve ibret

alma yerine, belki de Müslümanlar, yaşanan bu talihsiz olaylardan birbirlerini öldürmeyi öğrenmişlerdir. Ashabın bile birbiriyle savaştığından yola çıkarak Müslüman öldürmeyi hafife alabilmişlerdir. Kur'ân'da, haksız yere bir müslümanın canına kıymanın cezası ebedî cehennem olarak açıklanmışken[1], bir kısım ayet parçalarını bayraklaştıran Müslümanlar birbirlerini öldürmüşler ve bugün de tekbir getirerek öldürmeye ve ölmeye de devam etmektedirler. Sıffin savaşında yenileceklerini anlayan Muaviye taraftarları Mushafları mızraklarına takıp *Allah'ın kitabı aramızda hakemdir* dediklerinde, Hz. Ali onlara şöyle diyordu: *Onlar Mushafları yücelttiler, ancak muhtevasını yüceltmediler. Onlar sizi aldatmak için böyle yapıyorlar, onlar Mushafların içeriğini bilmezler.*[2] Benzer şekilde Hz. Ali ile savaşan Hâricîler, *Hakimiyet Allah'ındır, Allah'tan başkasının hükmetme yetkisi yoktur* diyorlardı. Hz. Ali onlara cevaben, *bu kendisiyle batılın kast edildiği hak kelime* diyordu.[3]

Halbûki Saadet Çağında Peygamberimiz, birlikte yaşama konusunda insanlığa çok güzel ve canlı örnekler sunmuştu. Peygamberimiz bu örnek kuşağı, etnik ve sınıfsal ayrımcılık içerisinde ateş çukurunun kenarına gelmiş birbirine düşman insanlardan kurmuştu. Nitekim ilk İslam toplumunun, İslam öncesi yaşadığı cahiliye dönemini Kur'ân şöyle tanımlar: ***Toptan Allah'ın ipine sarılın, ayrılmayın. Allah'ın size olan nimetini anın: Hani siz birbirinize düşmandınız, kalplerinizin arasını uzlaştırdı da onun nimeti sayesinde kardeş oldunuz. Bir ateş çukurunun kenarında idiniz, sizi oradan kurtardı. Allah, doğru yola erişesiniz diye size böylece ayetlerini açıklar.***[4] Mekke'de yıllardır süren Ficar savaşları, Medine'de Buas savaşları sebebiyle insanlar birbirleriyle kanlı bıçaklı idiler. İslam sayesinde onlar Saadet Çağının örnek insanları oldular. Fethedilen Hayber Yahudileri, gördükleri adalet ve hakkaniyet karşısında *"Herhalde cennet, müslümanların eliyle yeryüzünde kuruldu"*[5], *"Yer ve gök, bu adaletle ayakta duruyor"*[6] demekten kendilerini alamamışlardı. Aynı reçete bugün de elimizde. Lakin ya reçeteyi doğru okuyamıyoruz, ya da kâmilen uygulayamıyoruz.

Peygamberimizden sonraki dönemlerde de Müslümanlar, insanlık tarihine bu konuda unutulmaz örnekler sundu. *Raşid Halifeler, Emevîler, Endülüs Emevîleri, Abbasîler, Selçuklular, Osmanlılar* ve diğerleri. Elbette bu toplumların kavgalı dönemleri olmuştur. Ancak 15 asırlık süre içerisinde bu kavgalı dönemler sınırlıdır. Zaten Müslümanların kendi aralarında gerçekleşen o sınırlı kardeş kavgaları, onların çok daha güçlü ve daha uzun ömürlü medeniyetlerin sahipleri olmasını engellemiştir. Bunlara rağmen

---

[1] *Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde temelli kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, lanetlemiş ve büyük azap hazırlamıştır.* (Âlu Imran 4/93)

[2] Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, Çağ yayınları, İstanbul,1992, II, 244.

[3] Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, Çağ yayınları, İstanbul,1992, II, 254.

[4] Âlu Imran 3/103.

[5] Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamberin Savaşları,* s, 225.

[6] Nadir Özkuyumcu, *"Asr-ı Saadette Yahudilerle İlişkiler",* Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam, II, 480.

Müslümanlar yeryüzünün en güçlü ve en uzun ömürlü medeniyetlerini kurup insanlığa model olabilmişlerdir.

Örnek Olay: Yüce Allah'ın Savaş Olarak Gördüğü Sokak Kavgası

Yüce Rabbimiz, Peygamberimiz döneminde Müslümanlar arasında yaşanan bir sokak kavgasını savaş olarak niteleyerek şöyle buyurmuştu: ***Eğer müminlerden iki topluluk birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltiniz; eğer biri diğeri üzerine saldırırsa, saldıranlarla Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar savaşınız; eğer dönerlerse aralarını adaletle bulunuz, âdil davranınız, şüphesiz Allah âdil davrananları sever.***[7] Bu ayetler Medine'nin son dönemlerinde inmiştir. Peygamberimiz hayatta iken ve Kur'ân ayetleri inerken Müslümanlar arasında herhangi bir savaş olmamıştır.

Medine'de sözle birbiriyle tartışan iki Müslüman grup arasında taşlı sopalı bir kavga olmuştu. Ancak bu kavgada herhangi bir can kaybı da olmamıştı. Yukarıdaki ayetin iniş sebebi olan bu kavga, Rabbimiz tarafından bir savaş olarak nitelendirilmiştir. Bunun anlamı şudur: *Siz Müslümanlar, ancak kardeşlersiniz, sizin kardeşliğiniz size özgündür.*[8] *Sizin aranızdaki sokak kavganız, Allah katında savaş gibidir, size yakışmaz. Sokak kavgalarınızı sulh ile sonlandırmazsanız küçük ihtilaflar büyük ihtilaflara, küçük kavgalar büyük savaşlara dönüşebilir.* Tam da öyle olmuştur. Müslümanlar kendi aralarında yaşanan olaylardan gereken dersi alamamışlar ve tarih her seferinde daha da acılı sonuçlar bırakacak şekilde tekerrür etmiştir. Tıpkı şairin dediği gibi:

Geçmişten adam hisse kaparmış... Ne masal şey!

Beş bin senelik kıssa yarım hisse mi verdi?

"Tarih"i "tekerrür" diye tarif ediyorlar;

Hiç ibret alınsaydı, tekerrür mü ederdi?[9]

Müslümanlar, Hz. Osman'ın şahadeti, ardından yaşanan *Cemel, Sıffin, Kerbelâ, Harre* vakaları gibi tarihî olayları akl-i selim ile değerlendirememişler ve yaşananlardan gerekli dersi alamamışlardır. Bu olaylar değerlendirilirken kutsamacı yahut yargılayıcı bir üslup kullanılmış, sonuçta yaşanan olaylar, sonraki kuşaklar için ibret tablosuna dönüşememiştir. Bir taraf yaşananları yalnızca aktarmakla yetinmiş, olaya karışan sahabeye dil uzatırız endişesiyle *Hz. Ali haklıydı, Hz. Maviye de haksız değildi* gibi söylemlerle yaşananları geçiştirmeye çalışmışlardır. Oysa sahabenin masum olmadığı ortadaydı. Elbette dini konularda sahabe adalet sahibi kimselerdi. Ancak onların bu udûl sıfatı, masum olmalarını gerektirmemişti. Sözgelimi Uhud savaşı yenilgisinde, savaş yolundan ayrılanları, okçular tepesini terk edenleri eleştirmek, onları yargılamak asla değildi. Zira onların eleştirisini bizzat Yüce Allah yapmış ve onları affettiğini

---

[7] Hucurât 49/9.

[8] *Müminler ancak kardeştir.* Hucurât 49/10.

[9] Mehmet Âkif Ersoy, Safahât, 7. Kitab.

açıkça beyan etmişti.[10] Sahabe arasında yaşanan olayları objektif bir şekilde değerlendiren ve bu konuda taraf olduğunu söyleyen az sayıdaki ilim adamları da sahabeyi/selefi eleştiriyor diye tasvip edilmemişlerdir.

İmam Kurtubî'nin dediği gibi, sahabe dönemindeki savaşlar, bize Müslümanlar arasındaki savaş hukukunu öğretmişti, onu da tam olarak öğrenemedik. Buna göre *Müslümanlar arasında savaş kaçınılmaz olur da Müslümanlar birbirleriyle savaşırlarsa, birbirlerini esir almayacaklar, birbirlerinin mallarına el koymayacaklar ve kaçanın peşine düşmeyecekler, yaralananın üzerine varıp ona zarar vermeyeceklerdi.*[11] Bunu da beceremedi Müslümanlar. Zira savaştıkları kardeşlerine, savaş ortamında olmadık eziyetleri yapmaktan, hatta onları yakmaktan geri durmadılar.

Aslında Peygamberimizden gelen rivayetler Cemel ve Sıffin savaşına katılanların durumunu değerlendirme konusunda bize ipuçları vermekteydi: Örneğin hadiste, Cemel savaşında Hz. Aişe safında savaşan Hz. Talha'nın *yeryüzünde yürüyen bir şehid* olduğu bildirilmişti.[12] Hz. Ali'den gelen sahih bir rivayet ise şöyledir: *"Safiyye'nin oğlu Zübeyr'i öldüreni cehennem ateşiyle müjdele."*[13]Rivayetin Hz. Ali'den gelmesi de oldukça anlamlıdır. Sıffin'de katledilen Hz. Ammâr hakkında ise *"Ammar'ı bağy (haksızca ayaklanan) kesim öldürecektir"*[14] buyrulmuştu.

Bugün Müslümanların insanlığa sunduğu tarihi tecrübeleri gururla anlatmaktayız. Ne var ki düne kadar müslüman olmayanlarla birlikte yaşama konusunda en güzel örnekliği vermiş olan Ümmet, bugün kendi kardeşleriyle bir arada yaşama konusunda başarılı olamamıştır. Endülüs ve daha sonraları Hindistan modeli, Müslümanlara aynı zamanda birden fazla İslamî yönetim olabileceğine dair fiilî örnekler sunmuştu. Ancak ümmet bu modelleri geliştirip kendi dönemine taşıyamadı. İslam Coğrafyasının hemen her yerinde Müslümanlar birbirleriyle ya savaş halinde ya da her an savaşa hazır bir görüntü vermekte, İslam düşmanları bu fırsatları iyi değerlendirmekte ve Müslümanlar, enerjilerini birbirleriyle savaşta tüketirken, onlar da Müslümanları sömürmeye ve onlar üzerinde egemenlik kurmaya devam etmektedirler. Öte yandan Müslümanların bu parçalı ve birbirleriyle kavgalı halleri Müslüman imajını ayaklar altına sermekte ve önlerinde Müslüman olmaktan başka seçenekleri kalmamış arayış halindeki insanları İslam'dan soğutmaktadır.

Bugün Müslümanlar bu safhaya nasıl geldiler? Asırlardır dünyanın dört bir yanında başarıyla yaşanmış tecrübeyi günümüze niçin taşıyamadılar? İslam Coğrafyasının yaşadığı sorunlarda tek sebep, İslam düşmanlarının plan ve çabaları mıdır? Gelinen bu noktada Müslümanların ihmali, yorum ve taktik hataları yok mudur? Bu

---

[10] Bkz. Âlu Imran 3/152-155.

[11] Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, Hucurat suresi 9. Ayet.

[12] Deylemî, Firdevs, II, 455; Munavî, *Feyzu'l-Kadîr*, IV, 270.

[13] Müsned, I, 89; Hakim, Müstedrek, III, 414; Taberânî, Evsat, VII, 130.

[14] Buharî, I, 172, III, 1035; Müslim, IV, 2236; Müsned, II, 162, 206, III, 5, 22, 28, 90, IV, 197, 199, V, 214, 306, VI, 289, 300, 311, 315.

aşamadan sonra Müslümanlar olarak nelere dikkat edilmeli ve neler yapılmalıdır?

Müslümanlar ilk dönemlerden itibaren Kur'ân ve Sünnetteki ileriye dönük uyarıları iyi okuyamadılar. Fitne kapılarını açılmayacak şekilde kapatan tedbirleri alamadılar. Dünyevîleştiler, olumsuz gidişata duyarsız kaldılar, küçük taviz ve ihmaller büyük acılara sebep oldu.

Müslümanların kısa zamanda elde ettikleri dünyevî iktidar onları şımarttı ve rehavete sürükledi. Kendilerini yenilmez gördüler, iktidarın ellerinden alınmayacağını düşündüler. Onlar elde ettikleri dünyevî nimetler içerisinde yerlerinde sayarken; ellerindeki toprak ve saltanatları kaybeden düşmanları ise boş durmadılar, gece gündüz çalıştılar ve Müslümanlara karşı bilendiler, birlik oldular. Onlar birleşirken Müslümanlar ayrılıklara düştüler. Onlar devletlerarasında ittifaklar kurarken, Müslümanlar parçalandıkça parçalandılar. Onlar ilmî alanlarda mesafe kat ederken, Müslümanlar geçmişin birikimi ile yetinerek ve onlarla övünerek yerlerinde saymaya devam ettiler.

Hz. Osman, halife seçildiğinde valilere yazdığı mektubunda şöyle diyordu: *Ümmetin ilk valileri, vergi toplayıcısı değil, idareci idiler. Zamanımızda ise valiler, idareciden çok vergi toplayıcısı olmuşlardır. Böyle giderse hayâ, güven ve vefa ortadan kalkar.*[15]

Hz. Ömer, Kureyşli olanların dış beldelere gitmelerini izine bağlamıştı. *Kureyşliler ibadet için değil, zenginlik için mal istiyorlar, Ömer buna mani olacak diyordu.* Hz. Osman halife olunca bu tedbiri kaldırdı. Çeşitli beldelere dağılan Kureyşliler bir yıl içerisinde dünyevileşmede diğer insanlara benzemeye başladılar.[16]

Yüce Allah, Medine'de yaşanan bir sokak kavgasını savaş olarak nitelemiş ve ümmeti aralarında olabilecek bir savaşa karşı uyarmıştı. Ancak bu incelik iyi kavranamadı. Peygamberimizin vefatının üzerinden daha otuz yıl geçmeden *Hz. Osman'ın şahadeti (35 Zilhicce 19/20Mayıs 656),*13 bin kişinin öldüğü[17] *Cemel Vakası,* 90 bin kişinin öldüğü[18] *Sıffîn Savaşı, Kerbelâ Fâciası(10 Muharrem 61/10 Ekim 680), Harre Vakası(Zilhiccenin son günü 63/29-30 Ağustos 683), Ka'be'nin kuşatılması ve Abdullah b. Zübeyr başta olmak üzere pek çok müslümanın katledilmesi (Muharremin son günleri-3*

---

[15] Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, Çağ yayınları, İstanbul,1992, II, 195.

[16] Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, Çağ yayınları, İstanbul,1992, II, 200-201, 219.

[17] Ahmed Cevdet Paşa savaş sonunda zayiatı, ince bir ayırımla şöyle özetler: *Halife askerlerinin **şehid**leriyle beraber Cemel topluluğunun **ölü**leri sayıldı, hepsi on bin kadardı. Evvelce de üç bin kişi öldüğünden toplam zayiat 13 bine çıkıyordu.* Ahmed Cevdet, *Kısas-ı Enbiya* III, 54.

[18] Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, Çağ yayınları, İstanbul,1992, II, 246. Ahmed Cevdet, savaşta 70 bin kişinin öldüğünü şu sözleriyle ifade eder: *Sıffîn savaşlarında asilerden 45 bin adam **öldü**… Hz. Ali tarafında da yirmi beş bin kişi **şehid** oldu. Bunlardan 26'sı Bedir gazisi idi.* Ahmed Cevdet, *Kısas-ı Enbiya* III, 120-121.

Rebiül Evvel 64)[19] gibi, yankıları asırlar sonrasında hissedilecek çok acı ve acıklı olaylar yaşandı.

Hz. Osman, kan dökülmesi yasak olan haram-hac ayında şehid edildi. Zilka'de ayında başlayan Sıffin savaşı Zilhıcce ayının sonlarına kadar devam etti.[20] Kerbelâ olayı yine haram ayda gerçekleşti. Harre vakası da bir başka haram ayda vuku buldu. Bu şekilde Müslümanlar haram ayların hürmetini çiğnemeyi de öğrendiler. Ka'be'nin kuşatılması da yine bir haram ayında başlamış, aylarca sürmüş ve Harem'de savaş yasak olmasına rağmen orada Müslümanlar birbirlerini öldürmüşler ve Harem'in saygınlığı çiğnenmiştir.

Kur'ân, yerlerin ve göklerin yaratıldığı günden beri Allah katında ayların sayısının on iki olduğunun altını çizer ve bunlardan dördünün haram ay olduğunu belirtir.[21] Yine Kur'ân, yapılan yanlışlara kılıf olmak üzere ayların yerlerinin değiştirilmemesini isteyerek böyle bir şeye yeltenmenin gerçeği örtmede ileri gitme/küfür olduğunu söyler.[22] Şeâirden sayılan[23] dört haram ay, *Zilka'de, Zilhıcce, Muharrem, Receb*'dir. Bunların ilk üçü hac ayı, dördüncüsü umre ayıdır. Bu aylar, *'haram ay'* ilan edilerek insanlar, barış içerisinde yaşamaya alıştırılmışlar; Şam, Mezopotamya ve Irak'tan hac ve umre için Mekke'ye gelen insanların güvenle gelip memleketlerine dönmeleri sağlanmıştır. Haram aylarda savaş yasağının mensûh olup olmadığı tartışılmış olsa da[24], kanaatimize göre hac ve umre ibadetlerinin bu aylarda barış içerisinde yapılabilmesi için ve barış dini İslâm'ın barışa öncelik tanıma ilkesinin her zaman devam etmesi nedeniyle, Müslümanlara herhangi bir saldırı olmadığı sürece, söz konusu aylarda savaş yasağı sürmelidir.[25]

Evet, sahabenin de karıştığı bu ve benzeri yaşanmış olayları sağlıklı değerlendirip ibret alamadık. Ümmet, sahabenin masum olmadığında birleşmişken, onları ya kutsamayı ya da acımasızca eleştirmeye başladı. Olayları değerlendirirken nerede duracağını bilemedi. *Biz davetçileriz,*

---

[19] Ahmed Cevdet, *Kısas-ı Enbiya* III, 264-265.

[20] Ahmed Cevdet, *Kısas-ı Enbiya* III, 95-96.

[21] Bkz. 9 Tevbe 36. Ayrıca bkz. 2 Bakara 194, 217; 5 Maide 2, 97.

[22] Bkz. 9 Tevbe 37.

[23] Bkz. 5 Maide 2, 97. Şeâir, ibadet ve kurbe için belirlenmiş özel alametler demektir. İbnü'l-Cevzî, ***Zâdü'l-Mesîr fî Ilmi't-Tefsîr***, Beyrut, 1984, I, 164; II, 272. Tevhid dinin burçları, en temel göstergeleri için kullanılan bu kelime hem ibadetin kendisi için, hem de ibadetin yer ve zamanı için kullanılmıştır.

[24] Bakara suresi 217. ayeti haram aylarda savaşı yasaklamıştır. Pek çok ilim adamı bu hükmün Tevbe suresi 29 yahut 36. ayetlerle nesh edildiğini söylemişse de tâbiûn ilim adamlarından *Atâ b. Ebî Rabah* kesinlikle bu ayetin mensûh olmadığını söylemiştir. Bkz. Sâis, *Tefsîru Ahkâmi'l-Kur'ân.* I, 228; Sâbûnî, *Ravâi'u'l-Beyân,* I, 263-264. Nitekim son inen surelerden olan Mâide suresi 2 ve 97. ayetlerde Yüce Allah, haram ayların dokunulmazlığının korunmasını özellikle istemektedir. Peygamberimiz de vedâ hutbesinde dört haram ayın saygınlığının korunmasına özellikle dikkat çekmiştir. Bkz. Buhârî, Tefsîr 9, Bdu'l-Halk 2, Megâzî 77; Müslim, Kasâme 29; Ebû Dâvûd, Menâsik 67; Ahmed, V, 37.

[25] Haram aylarla ilgili olarak bkz. Algül Hüseyin, *'Haram Aylar',* DİA, XVI, 105-106; Ateş Süleyman, *'Haram Aylar',* Kur'ân Ansiklopedisi, VII, 317-325.

yargıçlar değiliz, onların hesabı Allah'a kalmıştır, bize düşen yaşananları ibret nazarıyla değerlendirmektir diyemedi.

Yüce Allah Mekke Döneminde indirdiği Rum suresi ayetleriyle, insanlık için denge ümmeti olacak olan Müslümanları gidişatı takip etmeye, dünya üzerindeki gelişmelere duyarsız kalmamaya hazırlamıştı. Müslümanlar dünya üzerindeki sosyal, siyasî ve ilmî gelişmeleri de yakından takip edemediler, almaları gereken dersleri alamadılar.

Gereksiz özenti ve taklit, başkalarına benzeme Müslümanları zayıf düşürdü.

Zor zamanlarda ümmet lüzumsuz tartışmalarla enerjilerini tükettiler. Kur'ân'ın diğer ayetler olarak belirlediği ve muhkemlerin ışığında anlaşılmasını istediği müteşabihler[26] hakkında gereksiz tartışmalar, *vahyin mahiyeti, Kur'ân'ın yaratılmışlığı, kabir azabının gerçekliği, Hz.İsa'nın nüzulü, Mehdî'nin gelmesi* gibi konular üzerinde yapılan ve asla kesin sonuç vermeyecek olan tartışmalar Müslümanları yorgun düşürdü.

Sonraki dönemlerde Ümmet zayıf düştüğünü fark ettiğinde yanlış teşhis ve eksik tedaviler yaraları derinleştirdi. *Kılık kıyafet, yazı, ölçü-tartı aletleri* gibi konulardaki yersiz ve gereksiz düzenlemeler, içini yiyen kurt gibi kendi insanlarını tüketen tartışma ve mücadeleler. Mezhep tartışmaları, tekfîr hastalığı vb. virüsler ümmeti yedi bitirdi.

Bütün bunların kaçınılmaz sonucu olan geri kalmışlık Müslümanları aşağılık kompleksine düşürdü. *Bizden adam olmaz, biz kendi kendimize yetmeyiz, bunun için gelişmiş durumda olan gayr-i Müslimlerin güdümüne girmeliyiz;* ya da *artık Müslümanların siyasî hedefleri kalmadı, insanların itikatlarını kurtaralım yeter* gibi anlayışlar yaygınlaştı. Birincisi korkak, ikincisi parçacı anlayışa sahip Müslümanları türetti.

Doğduk, «yaşamak yok size! » derlerdi beşikten;
Dünyâyı mezarlık bilerek indik eşikten!
Telkîn-i hayât etmedi aslâ bize bir ses;
Yurdun ezelî yasçısı baykuş gibi herkes,
Ye'sin bulanık rûhunu zerk etmeye baktı;
Mel'un aşı bir nesli uyuşturdu, bıraktı![27]

Özetleyecek olursak din anlayışındaki parçacı yaklaşımlar, eksik din anlayışı, asabiyet, Müslümanların mezhebî farklılıkları bir zenginlik olarak göremeyişi, ilim-irfan/ihsan-variyet/dünya-cihad gibi temel konularda tekelleşme, itaat-cemaat-cihad gibi temel kavramlarda aşınma ve sapmalar, dünyevileşme, aşağılık kompleksi, kör taklit ve özenti Müslümanların kendi

---

[26] *Sana Kitap'ı indiren O'dur. Onda Kitap'ın temeli olan kesin anlamlı/muhkem ayetler vardır, diğerleri de çesitli anlamlı olan müteşabihlerdir. Kalplerinde eğrilik olan kimseler, fitne çıkarmak, kendilerine göre yorumlamak için onların çeşitli anlamlı olanlarına uyarlar. Oysa onların yorumunu ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar: Ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır, derler. Bunu ancak akıl sahipleri düşünebilirler*. Âlu Imran 3/7.

[27] Mehmet Âkif Ersoy, Safahât, *Yeis Yok.*

aralarında birlikte yaşamasının önündeki engeller olmuş ve bugün de olmaya devam etmektedir.

Kurtuluş reçetesini yine Keremli Kur'ân sunmaktadır: Müslümanları Bedirlere hazırlayan ayette şöyle buyrulur: ***Allah'a ve peygamberine itaat edin; çekişmeyin, yoksa korkar başarısızlığa düşersiniz ve kuvvetiniz gider. Sabredin, doğrusu Allah sabredenlerle beraberdir.***[28]

Uhud yenilgisi üzerine inen ve geri kalmış günümüz müslümanlarını ümitle geleceğe hazırlayan ayetle tebliğimizi sonlandırıyoruz: ***Gevşemeyin, üzülmeyin, inanmışsanız, mutlaka siz en üstünsünüz.***[29]

[28] Enfâl 8/46.
[29] Âlu Imran 3/139.

CULTIVATING THE EXCELLENT LIFE: THE TASK OF RELIGIOUS CULTURE AND CIVILIZATION

Prof. David J. GOA

Chester Ronning Centre for the Study of Religion & Public Life

University of Alberta, Alberta, Canada

dgoa@ualberta.ca

Religious leadership (including researchers and professors) and the civil leadership of our societies have a heightened responsibility given the pluralism that increasingly characterizes the West and other parts of the world. Differences which some would use to divide and isolate need to be more deeply understood in order that we may address and counter those who seek to build on divisions and exploit difference. How may we cultivate our capacity for hospitality around difference? What is the capacity of our religious traditions (Muslim and Christian) to nurture the excellence spoken of by the prophet Muhammad (pbh) and Jesus Christ (pbh) in such a way that the gate of justice opens but does not circumscribe, that the virtue of excellence and that excellence only flourishes in the context of the other? Alongside these questions, what are the sources within the civil philosophies that have shaped politics and law that may be drawn into the fore to nurture a healthier civil life where various religious communities and cultures may live together with a hospitable regard for others? And finally, how may we negotiate differences when they become contentious in the public sphere?

The thesis of this paper and the set of questions with which it belongs will also be discussed in connection with recent tragic experiences in Canada, a country that prides itself on its multicultural policy. What has been the accent of this policy? What has it failed to address? How has it failed to take the religious dimensions of human culture seriously and to engage in the kind of education that pulls forward the gifts of religion and the strength of civil philosophies? What avenues may now be opening for the pursuit of excellence both in the relationship between religious communities and in the shared life of the public square?

The work of the eminent Canadian philosopher Charles Taylor, including his concept of "reasonable accommodation," will be engaged as I develop my argument.

On Sunday evening, January 29th, around 7:45 PM, a gunman entered the prayer room of a mosque in Quebec City's Sainte-Foy neighbourhood. His name is Alexandre Bissonnette, a 27 year old student at Laval University studying anthropology and political science. In a matter of minutes six men who had come together for the evening prayer had their lives snatched from them and nineteen others were injured, five critically. Bissonnette was charged with six counts of first-degree murder. Those who died in the precinct of prayer were all Canadians, some having immigrated to Quebec from French-speaking parts of the Muslim world. Abdelkrim Hassane, a civil servant and programmer for the Quebec government, was 41. Mamadou Tanou Barry and Ibrahima Barry had come to Quebec from Guinea. They were not relatives but the best of friends, and were 42 and 39 respectively. Azzeddine Soufiane was born in Morocco and had come 30 years ago as a student to study at Laval University; he was a pillar of the community who devoted considerable time to assisting newly-arrived Muslim refugees and immigrants. Khaled Belkacemi did his initial studies at a polytechnic school in Algiers and then did his graduate work (including a doctorate) in chemical engineering at the Université de Sherbrooke. He was a professor, 60 years old. Aboubaker Thabti, 44, lived close to the mosque, in part so he could pray there frequently.

Thinking About Quebec

Quebec is a French nation within the much larger English-speaking Canada. The large majority of Quebecers have a shared culture and history and a longstanding concern about being swallowed up by the Anglophone culture and institutions of North America. Identity politics has played a prominent role in its political culture for many decades. More recently these fears have fallen on the Muslim communities that makes Quebec their home.[1] In a *Forum Poll* of December of 2016, which surveyed 1304 randomly selected Canadians, four in 10 Canadians expressed some level of negative bias to one or another racial or religious group (Muslims, Asians, Jews, Indigenous, Blacks). In Canada 28% identified Muslims as unfavourable while in Quebec the percentage rose to 48%, while a total of 58% identified one or another group as unfavourable.

To understand why such fear exists we need to consider the historical and cultural landscape of "la belle province." The most recent chapter in this history begins with the Quebec Referendum in 1995. Quebecers were asked to vote "yes" on a vaguely-framed question geared towards initiating the province's separation from Canada. Jacques Parizeau, the 26th Premier of Quebec (1994-1996) and the flamboyant leader of the Parti Québecois that launched the referendum, spoke when the votes were counted and the referendum defeated. His anger bubbled over and he said Quebec sovereignty was lost because of "money and the ethnic vote." This caused a firestorm of debate in Quebec and Canada, and it smoldered down to the

[1] In the 2011 Canadian Census the Muslim population of Quebec was 243, 430.

2013 debate in the province on a proposal to implement a "Charter of Secular Values" aimed at stripping religious symbols from public presence. Our federal government and political parties have also fueled the controversy. In the run-up to the 2015 election, Prime Minister Stephen Harper's Conservative party raised the spectre of denying citizenship to women who refused to remove their veil in the ceremony in which they receive Canadian citizenship. His party also proposed a tip line to report "barbaric cultural practices"--as if criminal activity was not already adequately covered under Canadian law. Female mutilation and so-called "honour killings" provided the cover for this proposal.[2] In the current race for the leadership of the national Conservative party a candidate, Kellie Leitch, has proposed screening immigrants and refugees for what she calls "Canadian values" as her chief policy.

This brief account touches only the most recent chapter in the struggle in Quebec regarding its national identity and how society may be shaped so the various cultural minorities may participate as full citizens with a healthy sense of belonging. To appreciate the gravity of this struggle and its various historical echoes it is important to review and remember what has shaped Quebec as it stands now.

Until the Quiet Revolution in the 1960s, Quebec was the last bastion of a traditional society within the settlement communities of North America.[3] It was deeply Roman Catholic, with most of its institutions, schools, hospitals, universities, and various other agencies administered by the church. Quebecers had large families, and liturgical time shaped the rhythm of the society. Church attendance was over 90% and the political and religious authorities of the province were deeply entwined. In a very real sense the "French Revolution" did not reach "New France" until 1960, and it was only then that the struggle for some form of *laïcité* rose to dominance. It is this struggle that forms the backdrop to current fears and concerns about the religious life of Muslims having an impact on public life in the province.

---

[2] Prime Minister Stephen Harper and the Conservative Party of Canada were soundly defeated in the Federal election held on October 19, 2015. Many commentators pointed out that much of the Canadian public was disturbed by the policies and attitude they had towards Muslims. The Conservative Party was reduced to 99 seats from its previous 159 while the Liberal Party of Canada won 184 seats of the 338 in the Canadian Parliament.

[3] Arthur C. Piepkorn, *Profiles in Belief: The Religious Bodies of the United States and Canada*, Volume I (New York: Harper and Row, Publishers, 1972) is a fine introduction to the history and shape of Roman Catholic institutions in Quebec. The chapter on "British North America" in Kenneth Scott Latourette, *The Great Century in the Americas, Australasia and Africa*, A.D. 1800 – A.D. 1914, Volume V in his masterful work, *A History of the Expansion of Christianity*, is standard reading. Also see Mark A. Noll's essay, "'Christian America and 'Christian Canada'", *The Cambridge History of Christianity*, volume 8, *World Christianities, c. 1815 – c. 1914*, edited by Sheridan Gilley and Brian Stanley (Cambridge: Cambridge University press, 2006): 359-380. For a more intimate examination of the formation of the religious culture of Quebec see *Marguerite Bourgeoys and Montreal, 1640 – 1665*, Patricia Simpson (Montreal & Kingston: McGill-Queen's Press, 1997).

In a matter of ten years--from 1960-1970--the face of Quebec changed dramatically. Church attendance dropped into the single digits. The birth rate plummeted to the lowest in North America. Virtually all Roman Catholic institutions that made up the social infrastructure of the province passed into government hands. Two related factors account for the dissolution of the religious culture of Quebec. First, a seventeenth-century form of Catholic fundamentalism influenced the Roman Catholic Church in Quebec. Cornelius Jansen (+1638) led a restoration movement that garnered large support in France and the lowlands of Europe.[4] Jansen's dark vision reduced the understanding of God to that of an angry judge, the human nature to depravity and being bound tightly to the rites of the church as the only chance for salvation. A series of struggles over Jansen's doctrine ensued and it was finally judged heretical by Pope Clement XI in his Papal Bull, *Unigenitus*, issued in 1713. But, as always, the church's official banning of Jansenism took time to trickle down into local communities in parts of Europe. Quebec was a long way from Europe and it was here that Jansenism found its last refuge and shaped Catholicism around divine judgement, Catholic institutional privilege, a fear of modernity, and moral absolutism.[5] The religious life was brittle and the collision course with the modernization of the society was set.

The second factor was the way in which political leadership and power were tightly bound with religious leadership and power. Once the struggle to enter modern North American society was underway this longstanding alliance began to erode. A decisive early example sets the tone: Maurice Duplessis ("Le Chef") was the 16th Premier of Quebec (1936-1939 and 1944-1959). His power was enormous and even reached deeply into the church. In 1940 Archbishop Charbeneau (1892-1959) of Montreal, under the influence of the emerging theologies of liberation, became concerned about the fate of miners who had initiated a labour strike in Asbestos, Quebec in 1950. He spoke about the need to resolve the strike that had continued for four months: the workers deserved their due. When his verbal appeals did not move the parties back to the negotiating table he joined the strikers' picket-line, a unprecedented move on the part of a church official. Duplessis called the Vatican and the Archbishop was removed from his see, transferred to Victoria to serve as a hospital chaplain and live out his final days in the community of the Sisters of St. Anne.[6]

---

[4] Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, Volume 4, *Reformation of Chruch and Dogma (1300-1700)* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984): 374-85.

[5] Some years ago a colleague of mine who was a scholar of Quebec folk culture commented to me, "the compassionate Jesus Christ was not known in Quebec until 1960. All Quebecers knew was the God of Judgment in the Old Testament."

[6] A historical drama in two parts, *Charbonneau et le chef*, directed by Paul Hébert explores this moment in Quebec history. It premiered at the Théâtre du Trident, March 1971.

The struggle in Quebec took a grave turn in the 1960s. Pierre Elliot Trudeau (1919-2000) took leadership of the Liberal Party of Canada and was elected to Parliament in 1968. He served two terms, 1968–1979 and 1980–1984. One factor that prompted him to run for office was the rise of a militant nationalist organization, the Quebec Liberation Front (FLQ), a separatist Marxist-Leninist paramilitary group that carried out numerous attacks between 1963 and 1970. There were 160 violent incidents recorded, including the killing of eight people and injuring many others. They attacked various symbols of British Canada, blowing up post boxes that had "Her Majesty's Royal Mail" and an image of the Queen displayed prominently on them. When they bombed the Montreal Stock Exchange in 1969 considerable fear gripped the country. In October 1970 the FLQ kidnapped the British Trade Commissioner James Cross and Quebec's Deputy Premier and Minister of Labour, Pierre Laporte. Both men were symbols of British Canada and Canadian versus Quebec nationalism. Minister Laporte was killed on the 17th of October and his body found in the trunk of a car. Prime Minister Trudeau acted swiftly and invoked the War Measures Act in response to the crisis. Some 497 people were arrested and held without charge. After a brief period 62 were charged and brought to trial.

Prime Minister Trudeau moved to address grievances in Quebec and encourage its modernization. He opened the civil service of Canada to Quebecers by requiring civil servants to be efficient in both of Canada's official languages, French and English. Since relatively few English-speaking Canadians know French compared with the number of French-speaking Quebecers who know English, the national civil service opened many employment opportunities and deepened the identification with Canada in a portion of the educated class in Quebec. Substantial support for social and cultural initiatives flowed into Quebec. Trudeau repatriated the Constitution Act in 1982, bringing it back from England and thereby loosened the bond of British colonialism that had shaped much of our history. Further, he entrenched a Charter of Rights and Freedoms in the Constitution (following its repatriation) that enhanced the Canadian Bill of Rights of 1960.

More recently, in the early days of the twenty-first century several court cases in Quebec focused on the religious practices of its minority communities. The debate on Quebec identity and the place of religious communities and their practices under the law received heightened attention. A Sikh boy was prohibited by the school board from wearing his *kirpan*[7] to school; the Multani case was resolved in 2006 by the Supreme Court of Canada when it accepted the argument based on freedom of religion and settled in the boy's favour. Young Muslim girls were prohibited from playing soccer and participating in taekwondo competitions until they removed their *hijab*. The Quebec ministry of education closed down a

[7] The *kirpan* is one of the five symbols of a baptized Sikh. To remove it from one's person is considered a form of blasphemy.

Hasidic Jewish school. Each of these communities requested a "reasonable accommodation" of their religious practices. On January 27th, 2007 the town of Herouxville past a "code de vie" which laid out xenophobic and stereotypical guidelines for all immigrants living in their rural community. Mario Dumont, leader of the opposition party, the Action Democratique du Quebec called for fewer immigrants in Quebec and the reinforcement of "Quebec values" including equality of the sexes, democracy, and a deepening of the value associated with Quebec laïcité. It was in this context that the Premier of Quebec, Jean Charest, commissioned *The Consultation Commission on Accommodation Practices Related to Culture Differences*. Two eminent intellectuals, Charles Taylor and Gerard Bouchard, were appointed to the commission and charged with holding hearings across Quebec and describing the current practice of cultural accommodation in order to eliminate confusion about such practices and offer guidelines for future requests for accommodation.[8] The Commission held forums in 17 places in Quebec and focused its work on the themes of interculturalism, immigration, religion in the public sphere, and Québecois identity. The forums displayed the strong secularist perspective that had emerged since the 1960s along with local communalist concerns largely rooted in fear of social change. The post 9/11 geo-political context had sowed seeds of distrust towards those who did not reflect "Quebec values," particularly when they were seen as pushing for the re-emergence of religion in the public sphere.

Bouchard and Taylor argued that French-Canadian identity is a source of cultural wealth but must not monopolize Quebecois identity. The civil identity of the province needs to develop based on mutual aid and open values that are also part of Quebec identity. While individual rights are important, the common welfare must also be taken into account. They proposed a form of interculturalism, distinct from the Canadian idea of multiculturalism. Interculturalism accents the exchange between cultural groups using the French language central to the civil coherence of the collective life of all Quebecers. Three norms were identified: (1) Quebec society is democratic and liberal and each citizen has rights and liberty, a liberty only confined when it infringes on the liberty of others; (2) French is the official language of Quebec and it must be the language of education and public discourse, while at the same time respect must be maintained for minority languages; (3) Quebec is pluralistic and thrives on immigration, encouraging all to participate in the civil sphere so that culturally diverse communities can enrich the society. The report also recommends that all religious displays linked to public institutions should be abandoned. Preeminently, public prayers to open the proceedings of political bodies are inappropriate and the crucifix that hangs in the National Assembly ought to

[8] Their report may be accessed at https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-final-integral-en.pdf

be removed.[9] At the heart of the report is the concept of "reasonable accommodation." This position holds that accommodating religious practice and belief are not inimical to the secular society of Quebec. The wearing of a kirpan or a hijab only enhances the diversity of the community and do not harm anyone; it is unreasonable to ban them as was attempted in many of the recent court cases. Conversely, judges and police officers need to be neutral and be seen to be neutral. If a Jewish judge comes to the bench wearing his *kippah* and presides over a case involving a person of Palestinian origin it is reasonable to question his neutrality. A judge who insists on wearing his kippah ought to recuse himself and another judge appointed to hear the case. The system of open secularism espoused in the report also saw it as unreasonable to forbid all agents of the state from wearing religious symbols, since they have the same rights as other individuals and it is erroneous to assume that a religious person who does not wear religious symbols is more neutral than those who do. Judges and police, given their power and authority, are the only exceptions.

Charles Taylor

Charles Taylor (1931 -) is one of Canada's preeminent philosophers and political theorists, and his work spans over five decades. His international contribution has been noted by the many prestigious prizes he has been awarded including the Templeton Prize for Progress Toward Research or Discoveries About Spiritual Realities (2007), the Kyoto Prize (2008), and the John W. Kluge Prize for the Study of Humanity shared with the philosopher Jurgen Habermas (2015), and the Berggruen Prize for Philosophy (2016). As I mention above, in 2007 Taylor joined the Quebec sociologist Gerard Bouchard on the Bouchard-Taylor Commission on "reasonable accommodation" with regard to cultural difference in the province of Quebec. The commission was appointed by the Premier of Quebec in response to the racism and Islamophobia that had become a prominent social concern and political issue as the province continued along the path of secularization and received more immigrants and refugees from various countries.

Much of Taylor's understanding is noteworthy in connection with the thesis of this paper, and so I will briefly map how it unfolds. Taylor is an example of the depth of work necessary in calling forth the best of civil thinking both to understand modernity and to lay out pathways for a healthy civil society. In Canada we have a tradition of idealism (including John Watson, Paxton Young, C.B. Macpherson, and George Grant) that Taylor builds on and expands through his engagement of Martin Heidegger, Merleau-Ponty, Hans-Georg Gadamer, Michael Polanyi, and Ludwig

[9] A substantial debate developed over whether or not to remove the large crucifix that hangs in the National Assembly of Quebec. Politicians who argued for the removal of religious symbols from the public square reframed the meaning of the crucifix, saying it was a national rather than a religious symbol. It remains in place.

Wittgenstein. Taylor argues that our understanding of the world comes about against an unarticulated background, an inheritance drawn from both culture and the civil context that shapes our formation.[10] It is this inheritance (or *tradition*, as I would call it) that gives warrant to the representations that make sense to us. The rules we follow are anchored in our "sense of things," the landscape of our mind and heart that have been incorporated through what Wittgenstein calls the "forms of life." The forms of life provide both a centre and the horizon for thinking and action. Taylor begins his work by critiquing the various schools of naturalism that dominated the logical positivist movement flowing from Hegel that shaped much of the intellectual project of the twentieth century. He recognizes the range of theories that fall under the umbrella of naturalism and is critical of them because they all hold "the ambition to model the study of man on the natural sciences."[11] In his 1964 dissertation *The Explanation of Behaviour*, his project to examine how naturalism was reshaping the humanities and social sciences begins with a critique of the behaviourist psychology of B.F. Skinner. "Interpretation and the Science of Man," published in 1972, continued this examination as it had affected political science in the work of David Easton, Robert Dahl, Gabriel Almond, and Sydney Verba. He also saw how naturalism was distorting the development of cognitive psychology that had emerged in the face of the critique of Skinner.[12] He then moved on to the distortions resulting from naturalist arguments in "designative" theories of language that were emerging[13] and in the schools of "individualist and utilitarian concepts of selfhood." This latter examination is discussed brilliantly in his seminal book, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*.

According to Taylor, the concepts of self as human subject are shaped by a set of distinctive strands of modern thought. Human freedom is held in high regard and each person possesses an inner depth--conscious or otherwise--deserving regard and inviting exploration and understanding. The natural world is seen as a source of goodness and an engagement in and with it offers opportunities for a renewed sense of self and of the gift and wonder of life. Modern concepts of selfhood are preoccupied with the question of authenticity and what is necessary for the individual to flourish in the ordinary circumstances of daily life. The suffering of others--including those outside our normal sphere of acquaintances--gives rise to feelings of generosity.

---

[10] In 1991 Charles Taylor gave Canada's prestigious Massey Lectures as part of the Canadian Broadcasting Corporation's *Ideas* series. It is published as *The Malaise of Modernity* (Concord, Ontario: House of Anansi Press, 1991).

[11] "Human Agency and Language." *Philosophical Papers* Volume 1 (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1985): 1.

[12] "The Significance of Significance: The Case for Cognitive Psychology," *Philosophical Papers*, Volume 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

[13] "Language and Human Nature", *Philosophical Papers* Volume 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)

In his study of society Taylor adopts an hermeneutical approach to counter the reductionism characteristic of both right- and left-wing positivist theories that dominated the twentieth century. Human beings are creatures of meaning and it is necessary to take the meanings that human beings give for their actions seriously for the study of society to be fruitful. This is linked to his understanding of the inner depth of human beings and requires the attention of the social sciences. The self exists and can only exist in the context of the social world and the obligations and responsibilities each person has to others. (His emphasis on the social nature of selfhood has led some to identify him as a communitarian.)

The ways in which meaning is at play in societies and cultures varies across time and place. For Taylor this does not lead, as it has for many contemporary theories, to adopt a notion of relativism. Rather, he points to what remains universal for the self, to what transcends the valued particularities to time, place, culture, and language. How human beings understand themselves, their habits of self-interpreting, is a common and significant part of human identity. All human beings have a language through which they engage their relations, including their relationship to their own self. Each person's identity is made through dialogue with others and its health is dependent on being recognized by others. Human beings seek a sense of purpose that animates their identity. Finally, all human beings exist with some form of moral framework that orients them toward the good and reveals their growth or lack thereof in virtue. The range of goods at work in the self-understanding of each person also requires them to be "strong evaluators," deciding which good takes precedence in any given situation.

Taylor is both a superb thinker providing us with large ways to consider identity and the social imaginary and a model of what is needed for the excellent life drawing, in his case, on the tradition(s) of thought leading to the modern West. We must strive for a serious engagement and understanding of the uses of philosophy, its gifts and limitations in particular situations and, as Taylor exemplifies, rethinking and drawing ideas together in new ways (albeit rooted in the civil tradition) to address society's need to enlarge the social imaginary given the new pluralism. The limitations of the Enlightenment experiment have become obvious but can be rethought in ways that enlarge the civil commons. Taylor's involvement in the Bouchard-Taylor Commission is an example of the fruitful work of a public intellectual that takes both the cultural patrimony--in this case that of Quebec--seriously and the importance of affirming cultural difference in order to enlarge the circle of civil belonging and ameliorate the culture of fear.

The Cultivation of the Excellent Life

Beauty is the word that shall be our first. Beauty is the last thing which the thinking intellect dares to approach, since only it dances as an uncontained splendour around the double constellation of the true and the good and their inseparable relation to one another. Beauty is the disinterested one without which the ancient world refused to understand itself, a word which both imperceptibly and yet unmistakably has bid farewell to our new world, a world of interests, leaving it to its own avarice and sadness. No longer loved or fostered by religion, beauty is lifted from its face as a mask, and its absence exposes features on that face, which threaten to become incomprehensible to man. We no longer dare to believe in beauty and we make of it a mere appearance in order the more easily to dispose of it. Our situation today shows that beauty demands for itself at least as much courage and decision as do truth and goodness, and ....[14]

In the study of religion in the West, research and teaching have focused primarily on historical, textual, and theological issues and, at best, on questions of the good and the true. The good that the ancients considered as central to the life of virtue has often been reduced to a consideration of values. The true has not fared any better, and has often been reduced to historical fact. The consequence of the attention to only two of the three transcendentals has been to leave the third sister, beauty, outside the framework of consideration. The triumph of "values language" arises with the advent of capitalism and since capitalism has driven so much of the modern development of Western culture with its particular ways of thinking about progress and development and its narrow notions of what is acceptably good, virtue, so deeply tied to the beautiful, lost its central place within the culture of the West.[15]

In the Greek culture of the ancient world the word *arête* (meaning valour and honour) did not refer to surpassing excellence in one aspect of life. Rather, it meant to be excellent in life, what Kitto calls "an all-rounder."[16] Participating in the original Olympic games in just one sport and winning in that sport was absurd for the ancients since excelling at one thing only did not prepare one for a "proper life of a man and a citizen."[17] A Tiger Woods or Michael Jordan, an absurd orientation of all life around personal achievement was a misuse of discipline and the deformation of a human person.[18] Properly understood, Kitto states, *arête* "implies a respect for

---

[14] Hans Urs von Balthasar, *For the Glory of the Lord: A Theological Aesthetics* (Edinburgh: T&T Clark, 1982), Volume 1: *Seeing the Form*): 18-19.

[15] Navid Kermani, *God is Beautiful, the Aesthetic Experience of the Quran* (Cambridge, England: Polity Press, 2015). Kermani has identified a similar issue in how Islam has been studied and provides, in this book, a superb example of reengaging with the place of beauty in the religious lives of Muslims.

[16] H.D.F. Kitto, *The Greeks* (London: Penguin Books, 1991): 172.

[17] *Ibid*., 174.

[18] David E. Hawkinson, "'If There is Any Excellence': An Inquiry into *Arête*," in *Whatever is Excellent, Essays in Memory of Zenos Hawkinson* (Chicago: Illinois:

wholeness or the oneness of life, and a consequent dislike for specialization. It implies a contempt for efficiency--or rather a much higher ideal of efficiency: an efficiency which exists not in one department of life, but in life itself."[19]

In English dictionaries several meaning are given to the word "virtue." The first refers to the moral life, the pursuit of the good. Only when one digs deeper into the word and explores its etymology and its historical uses do we find it used in reference to a "virtuous object" such as a Ming dynasty (1368-1644) vase beautifully made, properly used and treasured and, thus, showing the marks of time. The marks of time and the patina resulting from proper use including cracks and modest chips are part of its beauty. Beauty is not perfection in the normal sense but the perfection that results when the shades of historical experience have added to the wonder of original beauty. And it is this definition of virtue that is central to both Greek and Christian thinking about the human person and what constitutes a life in which virtue--excellence--has come to flourish.

For Werner Jaeger, in his monumental three-volume work,[20] education in *arête*, excellence, is necessary for the fulfilment of whatever natural gifts a person may have and more. A simple training in a specific discipline, what the Greeks called *techne*, while of value was not ultimately the point since human beings require community to flourish. The deeper and proper education of the liberal arts, *kalos agathos*, is aimed at the "all-roundedness" of the person, both the flourishing of their gifts and of their understanding and capacity to participate in the life of the public world and seek the health of the common life. This was the pathway to the beautiful life, to excellence.[21]

The Apostle Paul (c.5 – c.67) had a Greek education and both the Gospels and his letters to various fledgling Christian communities come down to us in the Greek language and are part of the early Christian conversation between the Greek and Hebrew world. The early communities of the "people of the way," as the Christians called themselves, were working through the implications of being followers of Jesus Christ and took many and various missteps along the way. In Paul's letter to the church at Philippi (4:8-9) he writes:

Covenant Publications, 2001): 12-34. I had the privilege of studying with the historian Professor Hawkinson and of a friendship with his son, the author of this excellent essay. I am indebted to this essay and our conversations over many years for my thinking about virtue.

[19] Kitto, *The Greeks*, 174.

[20] Werner Jaeger, *Paideia, The Ideals of Greek Culture*, 3 Volumes (Oxford: Basil Blackwell, 1957, 1961, 1965).

[21] Hawkinson, 19-20.

"Finally, beloved, whatever is true, whatever is honourable, whatever is just, whatever is pure, whatever is pleasing, whatever is commendable, if there is any **excellence** [*arête*, virtue] and if there is anything worthy of praise, consider these things. Keep on doing the things that you have learned and received and heard and see in me, and the God of peace will be with you."

Josef Pieper tells us that "Virtue is the utmost of what a man can be; it is the realization of the human capacity for being."[22] In the study of religion it is not enough to acquire academic skills and become a master of narrow areas of study. Religious worlds of meaning are not simply fields of study like many other disciplines. Rather, religions have an end to which they point and knowledge and disciplines intent on nurturing the person along the pathway to virtue, the fullness of being. To reduce the study of religion to data about the religion is to miss what is central to the faith and its deep purposes.

Over the last four decades and counting, humanities departments have given a preferential option to those who claim a firm commitment to one of the many current methodological and ideological perspectives. Your chances of an academic position are directly based on your dwelling in one or another of the following silos: post-modernism, post-structuralism, post-colonialism, feminist, and gender studies. Your methodological and ideological *bona fides* needed to be firmly in place to make your way from graduate school to tenure.

Each of these methodological or ideological perspectives is important; each shines a spotlight on a social disease that needs to be addressed. Not one of them alone nor all of them together, however, constitute an education, a perspective large enough to support the intellectual life, much less an excellent life. None of them gives one a place to stand from which to help the public world understand the enormous set of issues unfolding before us. All of them reduce both the questions and acceptable responses to a pre-packaged set of "values," none of which lift us above the obvious so we can aspire to that which speaks a healing word to both sides of the usually virulent debate on many of the demanding issues of our day. None of them has room for the cultivation of virtue. The prism of values--my values, your values--binds us often in opposition to each other and foreshortens our capacity to think together.

Several years ago my university entered into an exercise to rethink what we do when we teach the young. Most professors wanted ways to avoid teaching and get on with the "real work" of research some of which, when it was published, made for a useful entry in their CV and garnered an annual increment. They argued that at the heart of our work with students was the

[22] Josef Pieper, *A Brief Reader on the Virtues of the Human Heart*, translated by Paul C. Duggan (San Francisco: Ignatius Press, 1991): 9. Also see his superb study, *The Four Cardinal Virtues* (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1965).

development of communication skills, "critical thinking" (not to be confused with thinking), researching the facts and evaluating them. I enquired as to why we did not take a little time and consider what had animated the long history of thought and education in the West? Were the three transcendentals of the true, the good, and the beautiful of no accord? While several colleagues later spoke to me about it positively the instinct, and I use that word advisedly, was to let the comment pass. The true, the good, and the beautiful were quaint, archaic, dangerous--something best left aside.

In my four decades of teaching I have yet to see the young find something worth living for in a critical ideological perspective. They need virtues large enough to float a life, to orient one towards the future founded on a firm regard for what has been bequeathed to us by Athens and Jerusalem and Mecca--and of course Geneva, Wittenberg, and Canterbury, and the many and varied other cultural and civil centres of our fragile world. Grasping a culture (no matter how small) and a civil canopy (no matter how varied) is so much larger than all the ideological fancies of the last four decades. Why else are we now jumping onto the Indigenous bandwagon? Because a small local culture is larger than any and all of the ideological methods that have colonized the liberal arts?[23]

The study of the virtues has been central to education in the West throughout most of its history. For centuries Roman Catholic education focused on mastering the history of thought on the good, the true, and the beautiful, and developed spiritual disciplines to engage the transcendentals. That is why those who wished to study theology would first spend a number of years steeped in the philosophical tradition stretching from the pre-Socratics to the present and examine how the ancient Greek thinkers and those who followed in their footsteps formed the context in which Christian culture flourished and highlighted the particular significance of the tradition of Biblical revelation.[24] Only after a mastery of philosophy was one considered prepared to study theology and only then invited to think and engage the challenges facing each generation in its particular historical and cultural moment.

The classical form of Christian education began with what is called the Three Theological Virtues: the good, the true, and the beautiful. These were understood as gifts of God central to the human nature. They needed to be apprehended, and the disciplines of thought and of what flows from them

[23] It is an extraordinary curiosity that the very professors and universities that have spent the last five decades putting the axe to the tree of Christian culture and the civil culture of the West are now, out of their spiritual and intellectual anorexia, I fear, jumping on the bandwagon of the study and teaching associated with the Indigenous cultures that were marginalized by the settlement of Canada. Such study is important but it will lead to odd places when those who do it do so based on their own failure to integrate both the culture and the civil canopy that has a foundational place in the development of the West and of Canada.

[24] See Paul Tillich's superb essay, *Biblical Religion and the Search of Ultimate Reality* (Chicago: The University of Chicago Press, 1955).

cultivated the excellent life. The Four Cardinal Virtues of prudence, justice, fortitude, and temperance were cultivated through both study and spiritual discipline in the context of a lively faith. This was the heartland of Christian formation and the development of the intellectual who wove together the large patrimony of ideas and the particular and deep insight of thought on the Christian revelation and the ocean of ideas and habits of being--leading over the course of a lifetime to the excellent life.

Such an education furnishes the mind and heart with a rich body of ideas. It provides spiritual disciplines that militate against fear and self-interest and provides ground for the engagement with those who we, at least initially, do not understand. It orients one toward empathy, disciplining the reactions of enmity that often arise when one is faced with the terror of history either in the form of what is emerging in society or with those seen by the political forces of our day as dangerous and other. Both the landscape of ideas and the cultivated spiritual disciplines nurture humility and modesty, the capacity for justice tempered by mercy, an enlarged sense of the wonder of being, and the place of divine grace at the centre of the life of the world. Because this educational orientation holds together the intellectual and spiritual life of the young as the unity of the human person it is the opposite of the kind of ideological education that has become the common diet of so much university education in the modern West.

There are signs that, at least for some intellectuals in the West, the limitations of the ideological preoccupations of the last five decades, has been glimpsed.[25] A few have sounded the warning and offered pathways through the ideological colonization of education over the last few decades.[26] The gravity of the role of religious studies education large enough to hold a life and to militate against fear and anger could not be more palpable. Would Alexandre Bissonnette have entered the mosque in Sainte-Foy on that fateful day in January or the hundred plus young people who have left Canada to join ISIS done so if they had been invited to consider both the gifts and challenges of the development of the civil society of the West with the appropriate care and depth and graciousness, as demonstrated for us in thinkers like Charles Taylor? Would they have

[25] See *A Small Treatise on the Great Virtues, The Uses of Philosophy in Everyday Life*, Andre Comte-Sponville (New York: Henry Holt and Company, 1996), *Moral Imagination*, David Bromwich (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014), and *Ethics and Selfhood, Alterity and the Phenomenology of Obligation*, James R. Mensch (Albany, New York: State University of New York Press, 2003).

[26] Many of the essays in Leo Kass's *Being Human, Core Readings in the Humanities* (New York and London: W.W. Norton, 2004) explore the place of virtue education in many of the demanding ethical issues of our day. Alasdair MacIntyre has written extensively on these issues. See his *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981), *A Short History of Ethics* (New York: The Macmillan Company, 1966), and, *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1990).

shaped their relationship to others, particularly those they fear, if they had not been deprived of an education that pulled forward into consciousness the thinking and spiritual disciplines that flow from the golden thread of education for the excellent life, a formation in the virtues of the good, the true, and the beautiful, and the cardinal virtues of prudence, justice, fortitude, and temperance? Would the landscape of their self-understanding and their stance towards others have anchored their better self in empathy and given them the strength to deeply engage in the pathways of social transformation, in effect calling life from death? We will never know. What we do know is that in both the civil and the religious cultural spheres there is a depth of understanding of the excellent life and what constitutes nurturing our common capacity for engaging others in ways that deepen relationship in which difference is understood as a gift.

Excellence Trumps Justice

Let me give you a final story, a story that speaks of the Prophet Muhammad's (pbh) deep concern to move beyond justice to the kind of excellence that makes all things new. We understand that "the Prophet held one of his Companions, Abu Lubabah, in great esteem."[27] He trusted him and put him in charge of Medina when he left for the first Badr expedition. Some time later a young orphan came to Muhammad to complain that Abu Lubabah had taken from him a palm tree that had long been his. The Prophet summoned Abu Lubabah and asked him to explain. Investigations showed that the palm tree did indeed belong to Abu Lubabah. The Prophet therefore judged in the latter's favour. The orphan who had lost his parents at a young age (not unlike the Prophet) now was stripped of what he thought was his sole belonging. Once Muhammad had given his judgement--and no doubt remembering his own vulnerability as a child--he privately asked Abu Lubabah to give the tree to the young orphan. Did he really need another palm tree? The orphan had nothing and he, as a companion of Muhammad, had all he could possible wish for. Abu Lubabah adamantly refused. He had gone to such lengths to assert his right of ownership and the orphan had gone behind his back to appeal to the Prophet. The desire for justice had veiled Abu Lubabah's heart: "Revelation was to recall, on both the individual and collective levels, the singular nature of the spiritual elevation that makes it possible to reach beyond the consciousness of justice that demands right, to the excellence of the heart, that offers forgiveness or gives people more than their due: 'God commands justice and excellence.'"[28]

[27] For a fulsome account of this incident see Tariq Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet, Lessons from the Life of Muhammad* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2007): 133-134.

[28] Ramadan, *ibid.*, 133. The quote is from the Quran 16:90.

Abu Lubabah was the just owner of the palm tree. The lesson drawn forth by the Prophet is that our shared humanity and our capacity for compassion in the face of the suffering of others also requires us to move beyond the gateway of justice to the excellence of the human heart which can give generously and aid in the healing of others. The Prophet realized that his companion's "almost blind attachment to one of Islam's recommendations, justice, prevented him from reaching the superior level of justness of the heart: excellence, generosity, giving."[29] We are told that another of the Prophet's companions, Thabit ibn Dahdanah, having heard about the conflict with the orphan negotiated to purchase the single palm tree from Abu Lubabah and then gave it to the boy. Muhammad rejoiced at the outcome. Abu Lubabah then recognized his lack of compassion and asked for forgiveness.

[29] Ramadan, *ibid.*, 133.