

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

TOPLUM-BİREY İKİLEMİNDE ORTAK DEĞERLER VE FARKLILIKLAR

- Cilt II -



TİMAV
TÜRKİYE İMAM HATİPLERİ VAKFI

TÜRKİYE İMAM HATİPLİLER VAKFI YAYINLARI

Yayın No: 16

Kongre / Sempozyum / Toplantı: 5

DİNİ ARAŞTIRMALAR VE KÜRESEL BARİŞ

ISBN : 978-605-69628-2-0 (Takım)

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

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

Genel Yayın Yönetmeni: Muhammet Aydoğdu

Dizgi ve Redakte Sorumlusu: Orhan İlhan - Recep İnce

Alan Editörleri: Sami Bayrakçı - Esra Doğan - Şeyma Çiçek

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

Kapak: Yasin Tan / markalog

Baskı/cilt: SEBAT OFSET MATBAACILIK

Fevzi Çakmak Mh. Hacı Bayram Cd. No: 57

Tel: +90 332 342 0153 Karatay-KONYA

sebat@sebat.com - KTB.S.No: 46039

Basım Tarihi: HAZİRAN 2020

TOPLUM-BİREY İKİLEMİNDE ORTAK DEĞERLER VE FARKLILIKLAR

Editörler:

Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR

Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ



TİMAY
TÜRKİYE İMAM HATİPLİLER VAKFI

İÇİNDEKİLER

- II. CİLT -

KUR'AN'A GÖRE EKSTREMİZM VE KARŞI DURUŞ: KÂRÛN VE KAVMÎ ÖRNEĞİ (KASAS 28/76-84. AYETLER ÖZELİNDE)	11
DR. ÖĞR. ÜYESİ SÜLEYMAN NAROL	

KUR'AN'DA ÖTEKİYLE YAŞAMA KÜLTÜRÜ (MÜCÂDELE SURESİ 9 VE 10. AYETLER BAĞLAMINDA)	27
DR. ÖĞR. ÜYESİ SÜLEYMAN NAROL	

POSTMODERNİZMİN DİNİ GRUPLAR ÜZERİNDEKİ YANSIMALARI VE DİNİ FARKLILAŞMALARLA ETKİSİ	39
DR. TAHİR DAĞCI	

BENLİK İNŞÂSINDA ORTAK DEĞERLER (HADİSLER ÖZELİNDE)	53
DR. ÖĞR. ÜYESİ TAHSİN KAZAN	

BİRLİKTE YAŞAMANIN TARİHİ BELGELERİ (ŞAHİDELER/MEZAR TAŞLARI 2)	67
PROF. DR. MEHMET YOLCU	
ARŞ. GÖR. AYŞE TOKAY	

KUR'ÂN'I KERİM PERSPEKTİFİNDEN EHL-İ KİTAP İLE BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜ	87
ÖĞR. GÖR. ZÜBEYİR KARATAŞ	

ABBÂSÎ KURULUŞ DÖNEMİNDE SİYÂSET-ULEMÂ İLİŞKİSİNİN TOPLUMSAL HAYATTAKİ YANSIMALARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME	100
ARŞ. GÖR. MAŞİDE KAMİT	

BİREY-TOPLUM İLİŞKİSİNE ÖRNEK OLARAK HABÎB EN-NECCÂR	123
DR. ÖĞR. ÜYESİ BÜNYAMİN AÇIKALIN	

HZ. ÖMER VE ÖMER B. ABDÜLAZİZ DÖNEMLERİNDE GAYRİ MÜSLİMLERE KARŞI POLİTİKALARDA ÖTEKİLEŞTİRMEYE DAİR RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ	137
DOÇ. DR. MİTHAT ESER	

MCDONALDSLASHAN DİN: TÜRKİYE’DE DİNİ GRUPLARIN RASYONELLEŞMESİ ÜZERİNE BİR TARTIŞMA	152
DOÇ. DR. MEHMET BİREKUL	
KUR’AN’DA YARATILIŞIN BİR GEREĞİ OLARAK İNANÇ VE DÜŞÜNCE FARKLILIKLARI (HÛD SURESİ 118-119. AYETLER BAĞLAMINDA).....	159
DOÇ. DR. MUHAMMED ERSÖZ	
AŞIRI SAĞ PARTİLERDE POPÜLİST SÖYLEM VE ÖTEKİNİN İNŞASI	172
DOÇ. DR. MÜŞERREF YARDIM	
GLOKALİZMDEN “LOKAGLOBALİZM”E: YERELLİĞİN TEMELLERİ VE DEĞERİ ...	184
DOÇ. DR. ÖMER BOZKURT	
İSLAM İLİMLERİ DİN BİLİMLERİ VE SOSYAL BİLİMLER ÇERÇEVESİNDE BARIŞ POLİTİKALARI	199
DR. CAFER GENÇ	
DERVİŞİN TOPLUMDA AKTİF YALNIZLIĞI YA DA HALVET DER ENCÜMEN	215
DR. ÖĞR. ÜYESİ ALİ ÇOBAN	
BİR ARADA YAŞAMA PROJESİ OLARAK MEDİNE VESİKASI İLE HZ. PEYGAMBER’İN FARKLILIKLARI YÖNETME BECERİSİ	236
DR. ÖĞR. ÜYESİ HALİT ÇİL	
EVRENSEL DEĞERLERİN İNŞÂSINDA KUR’ÂN AHLÂKİ MODELİ: SALİHÂT VE TAKVÂ KAVRAMLARI ÜZERİNDEN FELSEFÎ BİR OKUMA	250
DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMET CANER ILGAROĞLU	
KÜRESELLEŞME SÜRECİNDE FARKLILIKLARIN YÖNETİMİ.....	261
KEMAL YAVUZ ATAMAN	
İBN SÎNÂ VE ALBERTUS MAGNUS’UN NEFS ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI.....	285
DOÇ. DR. MEHMET ATA AZ	

**EMMANUEL LEVİNAS'IN EVRENSEL BARIŞA ULAŞMAK İÇİN SORUMLULUĞA
YÜKLEDİĞİ MİSYON 295**

MEHMET BİLİCİ

KÜRESELLEŞEN DÜNYADA KİMLİK VE KENDİ OLMAK 307

MEHMET KAPLAN

**ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN SURİYELİLERE KARŞI ZENOFOBİK TUTUMLARI
..... 320**

DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMET CEVAT ACAR

DR. ÖĞR. ÜYESİ DENİZ IŞIKER BEDİR

المشترك الديني خطوة إلى التعايش ومحاربة التطرف 331

د. يوسف العايب

DR. LAÏEB YUCEF

قيمة التعايش الديني ونبذ العنف في الرواية العربية المعاصرة 342

روايتي يا مريم وفي قلبي أنثى عبرية أنموذجاً

DR. ÖĞR. GÖR. MAJED HAJ MOHAMMAD

PROF. DR. MEHMET ŞİRİN ÇIKAR

بحث مشترك: 363

أ.د. الجمعي شبيايكي / الباحثة: منى بن عطية

PR. CHEBAÏKİ DJEMAI / RESEARCHER: BEN ATIA MOUNA

**المؤتمر العالمي الخامس للبحوث الدينية والسلام العالمي بعنوان: القيم المشتركة والتنوع لمعضلة
المجتمع والفرد 394**

نحو بناء هوية وطنية جامعة

ياسر الغرباوي

**BİRLİKTE YAŞAMANIN TEMELİ HOŞGÖRÜ KAVRAMININ BAZI TANIMLARINA
DAİR MANTIKSAL BİR İNCELEME 405**

ARŞ. GÖR. MAHMUT SAMİ ÖZDİL

**THE DILEMMA OF NEW TURKISH INDIVIDUAL: FAMILY AND GLOBAL
CITIZENSHIP 415**

ASSOCIATED PROFESSOR OF PHILOSOPHY MUHAMMET ÖZDEMİR

TOPLUMSALIN BASKISINDA BİREYİN ÇIĞLIĞININ EDEBİYATTAKİ İZDÜŞÜMÜ:	
FİLİSTİNLİ ÖYKÜCÜ RÎTÂ ‘ÛDEH’İN “KIRMIZI ELBİSE” (الفستان الأحمر) İSİMLİ	
ÖYKÜSÜNÜN TAHLİLİ	435
DR. ÖĞR. ÜYESİ YUSUF SAMİ SAMANCI	

**KUR'AN'A GÖRE EKSTREMİZM VE KARŞI DURUŞ: KÂRÛN VE
KAVMİ ÖRNEĞİ**

(Kasas 28/76-84. Ayetler Özelinde)

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman NAROL

Selçuk Üniv. İslami İlimler Fakültesi Tefsir A.B.D

snarol@selcuk.edu.tr

ABSTRACT

***Extremism and Opposition According to the Qur'an: The Example of
Korah and His People***

(Specific to the verses of Surah al-Qasas 76-84)

The Creator created everything that exists in the universe in a certain order and revealed to each being the responsibilities he has to assume. Some of these responsibilities imposed by Allah Almighty on all beings without differentiating between human, animals and lifeless are the principles of staying away from excesses, complying with the rules and systems set, not exceeding the limit and keeping the existing balance.

While all beings, except human beings and demons, perform these duties perfectly and unconditionally, mankind who has will and choice, has sometimes fulfilled the requirements of his responsibilities and has not exceeded the limits, but often has gone beyond the limits drawn to him and has made a number of excesses.

The extremism that began between Adam's two sons and the balanced stance that must be there in front of this, comes up with positive and negative examples in every period throughout human history. Similarities to this first example among the members of the human family, as real events of life, reflected in the Qur'an in different dimensions during the historical process. One of the examples of this extremism took place between Korah and his people. As a symbolic person of many negative qualities in the name of extremism, Korah's reckoning himself as superior to other people, his exceeding the limits among his people and the attitude of a group of the virtues of reasonable people against him are mentioned in the Qur'anic verses al-Qasas 28:76-84.

Korah, as one of the symbols of many negative aspects of the concept extremism-transgression such as denial, lying, defeat, betrayal, ambition

of wealth and authority, arrogance and pretentiousness, rebelled even though he believed previously, because of these excesses. As a natural consequence of this, he fought against Moses acting together with Pharaoh and Hamman, who are then the representatives of transgression, rage and blasphemy, he finally has been destroyed by divine punishment. The Qur'an gives examples of his excesses to the polytheists Meccan leaders of the same qualities in particular and to the representatives of the polytheist mentality of each period in general, as well as presents as a message that appeals to the minds and consciences of the society in every era.

In this study, the importance of a reasonable stance against the excesses in terms of the relations between God and human beings as well as between member and society will be discussed with specific reference to the Qur'anic verses al-Qasas 28:76-84.

Key Words: Qur'an, extremism, Korah, Surah al-Qasas, Mankind.

GİRİŞ

Geçmiş toplumların kültürel, ekonomik ve siyasi yapıları hakkında fikir edinmek ve Kur'an'ın bu konuda ne dediğini tespit edebilmenin en önemli argümanlarından birisi hiç kuşkusuz Kur'an kıssalardır.¹ Tarihin derinliklerinde geçmiş toplumların yaşadığı ve insanların ibret alıp bir takım dersler çıkarmalarını sağlayan hayatın içinden yaşanmış gerçeklikler olarak tanımlanan kıssalar²; insanlık tarihi hakkında farklı açılardan bilgi almamızı sağlayan önemli tarihi referanslardır. Pek çok açıdan geçmiş toplumlar hakkında bilgi veren Kur'an, toplumu oluşturan bireylerin ve onu idare ve sevk eden lider konumundaki idarecilerin birbirlerine karşı yerine getirmekle yükümlü oldukları sorumlulukları ve yapmakla mükellef oldukları ödevleri hatırlatmıştır. Bunu yaparken de gah peygamber ve toplumu gah o toplum içerisindeki idareciler ve onların tebaaları arasında yaşanan diyaloglar geçmişe adeta bir projeksiyon tutarak muhataplarının gözleri önünde canlanan sahnelerle dönüştürülmüştür. Böylece Kur'an, indiği dönemin, şimdinin ve geleceğin birey-toplum ilişkilerini sağlıklı bir zemine oturtmayı amaçlamıştır.

Kur'an-ı Kerim Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar her dönemde yaşayan peygamberler ve toplumları arasındaki mücadeleye dair örnekler sunar. Her bir örnekte peygamberlerin ve kendilerini irşad etmekle

¹ Kerim Buladı, "Sekülerleşme Ya Da Dünyevileşme Anaforunda İnsan (Kârun Örneği)", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Güz 2017): 40.

² İdris Şengül, "Kıssa", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2002), 22/498.

görevlendirildiği toplumlarının birbirleriyle yaşadıkları diyaloglar temelde tevhid eksenli olmakla birlikte detaylarda farklı boyutları olan ilişkilerdir. Esasen bütün peygamberlerin ve tarih boyunca hakka davet eden mürşitlerin ana gayesi tevhittir. Ancak Davet eden ve edilenlerin kişisel özellikleri, kullandıkları argümanlar, yaşadıkları problemler ve bu sorunları aşmada uyguladıkları metotlar farklı olabilmektedir.

Kasas suresinde de diğer örneklerden farklı olarak ve bireyin toplumu değil sağduyulu bir topluluğun aşırılıklarıyla toplumu fesada sürükleyen ve kendilerine de zarar veren Kârûn'û ıslah ve irşad etme mücadelesi anlatılmaktadır. Hak batıl mücadelesinde Kur'an'da anlatılan olaylara bakılırsa genellikle bir kişinin kendi toplumunu irşad etme ve hidayete ulaştırma çabasından ya da bir topluluğun diğer bir topluluğu irşad ve ıslah etme çabasından bahsedilirken burada tam tersine erdemli bir toplumun kendi önde gelen yöneticilerini ıslah etme gayret ve çabası anlatılmaktadır. Başka bir deyişle kıssada birey-toplum mücadelesi kullanımının aksine toplum-birey mücadelesi şeklinde tersine bir diyalog söz konusudur. Surenin 28/76-84. ayetler arsında anlatılan olayın en önemli aktörü Kârûn ve gösterdikleri sağduyulu ve erdemli mücadelenin önemli bir örneği olarak tarihe mal olmuş olan kavmi hakkında bazı bilgiler vermek ve söz konusu kıssanın arka planına bakmak onun mesajını kavramak bakımından önemlidir.

A- Karun ve Kavmi

Sosyal bir varlık olan ve hayatını devam ettirebilmek için ötekiyle birlikte yaşama zorunluluğu bulunan insan, bu zorunluluğu ve kendisine yüklenen sorumluluğu yerine getirirken kimliği ve kişiliği üzerinden bilinir ve tanınır. Yani insanın gerek kulluk yönünün bilinmesi gerekse diğer insanlarla olan ilişkilerinde kendisine insani bir değer biçilebilmesi ya da bir tanımlamada bulunulabilmesi için sadece fiziki özellikleri yeterli olmayıp kişilik özellikleri de bir o kadar önem arz eder.³ Bu nedenle insanlar hakkında bir takım değer yargılarına varabilmek için onların kimlik ve kişiliklerinin bilinmesi gerekmektedir.

Esasen Kur'an kıssalarında isimler mekânlar ve zaman unsuru ele alınan ve üzerinde durulan öncelikli konular olmasa da Kur'an, zaman zaman açık bir şekilde bir takım şahıs ve yer isimlerinden bahsetmektedir. Kimi zaman da isim vermeden olayın kahramanlarının isimleri, geçtiği yer ve zaman hakkında bir takım genel bilgiler vermektedir. Eğer kıssalarla ilgili bu detaylar hakkında bir takım sahih bilgiler varsa bunlardan istifade etmek,

³ Buladı, "Sekülerleşme Ya Da Dünyevileşme Anaforunda İnsan (Kârûn Örneği)", 42.

anlatılan olayların ve verilmek istenilen mesajın daha iyi kavranması noktasında önemlidir.

Kârûn'un kişiliği ve kimliği hakkında Kur'an'a müracaat edildiğinde isminin muhtelif surelerde açıkça zikredildiği görülmektedir. Kur'an onun geçmişte iman-küfür mücadelesinde Hz. Musa'nın safında, müminler arasında yer aldığını belirtmektedir. Ancak tabi tutulduğu imtihanı gurur ve kibir, dünyevileşme, fitneci ve fesatçı olma, nankörlük, ihanet, kendini beğenme gibi bir insanda var olan karakter zafiyetinin tezahürü olan bu davranışları nedeniyle kaybederek saf değiştirmiştir. Hz. Musa'yı yalanlayıp Firavunun tarafına geçerek kâfir olmuş kendisine kavmi tarafından yapılan uyarılara ve hatırlatmalara kulak asmamış ve hidayet yolunu seçmemiştir. Sonunda da bütün saltanatı ile birlikte yerin dibine geçirilmiş ve helak olmuştur.⁴

İslami kaynaklara göre Kârûn, Hz. Musa'nın amcasının oğlu olup İsrail oğulları arasında Hz. Musa ve Harun'dan sonra Tevrat'ı en güzel okuyan kimseydi. Yüzünün güzelliğinden dolayı kendisine "münevver" denilen salih bir kimseydi. Hz. Musa'dan Kimya ilmini öğrenmişti. Ancak Samirî gibi o da yoldan çıkmış, haddi aşması ve azgınlığı nedeniyle helak olmuştur.⁵

Hz. Musa'ya zekât emri geldiğinde Kârûn'un bu emre itaat etmesini ve belirttiği ölçülerde zekât vermesini istemiş bunu çok bulan Kârûn kavminden bazılarını ayartarak ve fitne çıkartarak Hz. Musa'ya karşı bir takım iftiralar tertip etmiş ve sonunda da helak edilmiştir.⁶ Bu rivayet sıhhati tartışmalı yönleri bulunmakla birlikte⁷ Kasas suresi 28/77. ayette وَاتَّبَعَ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَخْسِنْ كَمَا آخَسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ "Allah'ın sana verdiğiinden âhiret yurdunu kazanmaya bak ve dünyadan nasibini unutma! Allah sana ihsan ettiği gibi, sen de insanlara ihsanda bulun. Yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışma! Şüphesiz Allah bozguncuları sevmez." Kârûn'un yaratıcıya ve kendi toplumuna karşı yerine getirmesi gereken mali görevini yani zekât ve infak emrini yerine getirmediğinden bahsedilmesi, rivayetdeki bu bilgiyi destekler mahiyettedir.

⁴ Ankebût 29/39; Kasas 28/76-84, Mü'min, 40/23-24

⁵ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, Tefsîru Mukâtil b. Süleyman, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2003), 3/355; Muhammed b. İshâk, Sîret-i İbn İshâk, thk. Süheyl Zekâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 209-210; İbn Cerîr et-Taberî, Târihu't-Taberî, 2. Baskı (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967), 1/444; Ebû Muhammed Hüseyin el-Begavî, Me'âlimü't-Tenzîl, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 3/544.

⁶ Taberî, Târihu't-Taberî, 1/448; İbn Cerîr et-Taberî, Câmiü'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'an, thk. Ahmet Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 19/630-632.

⁷ Konuyla ilgili detaylar için bkz.: Fahrüddîn b. Allâme Ziyâüddîn Ömer er-Râzî, Mefâtihu'l-gayb (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 17/25.

Kur'an'da olayın anlatılış şekline bakılırsa Kârûn, Hz. Musa tarafından yerine getirmesi istenilen bir takım mali yükümlülükleri yerine getirmemiş, mal hırsı ve zenginliğin verdiği şımarık ve kendini beğenmişlik hastalığı nedeniyle peygamberin emirlerine karşı çıkarak yaşadığı toplumda fitne ve fesadın yayılmasında öncülük eden bir kişiye dönüşmüştür.

Tevrat'ta adı Korah olarak zikredilen Kârûn'un Hz. Musa ve kardeşi Harun'un kendi kavimleri içerisindeki otoritesini sarsmak için mücadele ettiği, bunun için de bir takım fitne ve isyan hareketlerine öncülük ettiği bildirilmektedir.⁸ Ancak Tevrat'ta geçen ve Hz. Musa döneminde yaşadığı belirtilen Korah ile Kârûn'un aynı kişi olup olmadığı tartışmalıdır.⁹ Zira Tevrat Korah'ın helâkinin Mısır'dan çıktıktan sonra olduğunu anlatır. Ayrıca Tevrat'ta Korah'ın zenginliğinden de söz edilmemektedir.¹⁰ Nitekim Mısırdan çıkmakta olan ve çöl ortamında pek çok sıkıntıyla birlikte ilerlemekte olan birisinin anahtarlarını güçlü bir topluluğun taşıyamayacağı kadar bir servetinin bulunması pek mümkün görünmemektedir. Kârûn ile Korah arasındaki tek ortak nokta ise ikisinin de yerin dibine geçirilerek helak edilmesidir. Kur'an ise Ankebût suresi 29/39. Ayette "Karun'u, Firavun'u, Haman'ı da yok ettik. Andolsun ki, Musa, kendilerine apaçık belgeler getirmişti de, onlar Yeryüzünde büyüklük taslamışlardı. Oysa azabımızdan kurtulamazlardı." buyurmaktadır. Ayette Kârûn, Firavun ve Hâmân şeklindeki sıralamaya bakılırsa Kârûn'un Firavundan önce helak edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim ayetin devamında gelen 40. ayette Allah kavimlerin helak ediliş şekillerinden bahsederken وَمِنْهُمْ مَّنْ حَسَفْنَا بِهٖ الْاَرْضَ "onlardan kimisini yerin dibine geçirdik" ifadesini kullanır ve Kasas suresinde Kârûn'un helaki için kullanılan kelime burada da aynen tekrarlanır. Müfessirlerin beyanına göre de burada kastedilen Kârûn'dur. Ayetin devamındaki وَمِنْهُمْ مَّنْ اَعْرَفْنَا "Onlardan kimisini suda boğduk" ifadesinde ise suda boğularak helak edilenlerin Nuh'un kavmi ve Firavun olduğunu belirtmektedirler.¹¹ Kur'an'ın verdiği bu bilgiler ve müfessirlerin

⁸ Ömer Faruk Harman, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yay., 2001), 24/519.

⁹ Bu konudaki görüşler ve Kur'an'daki Kârûn kıssası ile Tevrat'taki Korah kıssasının mukayesesi hakkında değerlendirmeler için bkz.: İsa Nas, *Kur'an-ı Kerim'de Şımarıklık ve Şımarık Bir Kişilik Örneği Olarak Kârûn*, (İstanbul: Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017), 82-87. Söz konusu çalışmada her ne kadar Kur'an'da ismi geçen Kârûn ile Tevrat'ta adı geçen Korah'ın aynı kişi olduğu belirtilse de yukarıda ileri sürdüğümüz gerekçeler nedeniyle bize göre bu biraz zor görünmektedir.

¹⁰ Sayılar, 16/1-35.

¹¹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 3/384; İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 20/37; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki gavamizi't-Tenzil*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-

açıklamalarına bakılırsa hem Kârûn ve Korah'ın yerin dibine geçirilerek helak edilmesi hem de Kârûn'un Firavundan önce helak edilmiş olduğuna işaret eden bilgiler Tevrat'taki bilgiler teyit eder mahiyettedir. Ortaya konulan bu bilgiler ışığında Kârûn ve Korah'ın aynı kişi olma ihtimali zayıf görünmektedir.

Kârûn'un içinde yaşadığı toplum İsrail oğullarıdır. Yukarıda da ifade edildiği gibi Kur'an Kasas suresi 28/76. ayette *إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى* "Şüphesiz Kârûn Musa'nın kavmindendi." ifadesiyle onun Musa'nın kavminden olduğunu açıkça dile getirmektedir. Yine Kur'an Hz. Musa'nın İsrail oğullarına peygamber olarak gönderildiğini pek çok ayette geçmektedir.¹² Dolayısıyla Kârûn'un içinde yaşadığı ve makamı ve mevkii ile önemli bir konumda bulunduğu toplumun İsrail oğulları olduğunda şüphe yoktur.

B- Kur'an'da Kârûn'un Ekstrem Davranışları ve Kavminin Karşı Duruşu

İnsanlık tarihinde Hz. Âdem'in iki oğlu arasında başlayan aşırılık ve onun karşısında var olması gereken sağduyulu davranışlar, İnsanlık tarihi boyunca her dönemde müspet ve menfi örnekleriyle karşımıza çıkmaktadır. Esasen yüce yaratıcının iyiliğe teşvik, kötülüğe engel olma duygusunu yaratılıştan insanlara vererek makro planda bütün insanlığın vicdanına bunu yerleştirirken mikro planda da inananlara yüklediği bir görevdir. İnsanlık ailesinin fertleri arasında ortaya çıkan bu ilk örneğin, hayatın içinden yaşanmış olaylar şeklindeki benzerleri tarihi süreç içerisinde farklı boyutlarıyla Kur'an'da aktarılmıştır. Bunlardan birisi de Kârûn ve kavmi arasında gerçekleşmiştir.

Her iki taraf arasında gerçekleşen ve aşırılık ve onun karşısında iyilikleri haykıran ve kötülükleri uzaklaştırmaya çabalayan tavrın sembol örneklerinden birisi olmuş bu konuşma şu şekildedir:

76- Kârûn Musa'nın kavmindendi. O, gücüne dayanarak onlara karşı haddini aşmaktaydı. Biz ona öyle hazineler vermiştik ki sadece anahtarlarını güçlü kuvvetli bir ekip bile zor taşırdı. Halkı ona şöyle demişti: "Sakın şımarma! Bil ki Allah şımarıkları sevmez.

77-Allah'ın sana verdiğinden ahiret yurdunu kazanmaya bak ve dünyadan nasibini unutma! Allah sana ihsan ettiği gibi, sen de insanlara ihsanda bulun. Yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışma! Şüphesiz Allah bozguncuları sevmez."

Arabî, 1407/1987), 3/434; Abdülhâk b. Gâlib ibn Atıyye, el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-'Azîz, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2001), 4/318.

¹² *İsrâ 17/4; Mü'min 40/53 vb.*

78- Kârûn, "Bu serveti sahip olduğum bilgi sayesinde elde ettim" diye karşılık verdi. Bilmiyor muydu ki Allah ondan önceki kuşaklardan, ondan daha güçlü ve daha çok servet biriktirmiş kimseleri helâk etmişti. Ama suçluluğu kesinleşmiş olanlara artık günahları sorulmaz!

79- Kârûn gösterişli bir şekilde kavminin karşısına çıkardı. Dünya hayatını arzulayanlar, "Keşke Kârûn'a verilenin bir benzeri bize de verilseydi! Doğrusu o çok şanslı!" derlerdi.

80-Kendilerine ilim verilmiş olanlar ise şöyle derlerdi: "Yazıklar olsun size! İman edip iyi işler yapanlar için Allah'ın mükâfatı daha üstündür. Ona da ancak sabredenler kavuşabilir."

Kârûn kıssasında onun aşırılıklarını ifade eden kelimeler bu kıssanın muhtevası hakkında bize bir fikir vermesi bakımından oldukça önemlidir. Bir kimseden Kasas suresindeki ayetlerde anlatılan Kârûn kıssasını onun aşırılıkları ve sonu açısından bir kaç kelimeyle özetlemesi kendisinden istense, onun cevabı akademik çalışmalardaki anahtar kelimeler mesabesinde olan ve Kârûn'un ekstrem davranışlarını ve sonunu ifade eden "البغي/Haddi Aşma"ve "يُفسد/yerin dibine batırma" kelimelerinden başkası olmayacaktır. Kıssanın anlatıldığı pasaj incelendiğinde bu durum net bir şekilde görülecektir. Zira "بُغْيٌ" kelimesi kıssada geçen ve Kârûn'un aşırılıklarını ifade eden "الْفُسَادُ/bozgunculuk yapma-fesat çıkarma", "فَحْرَجَ /الفرح", "كَارِئٌ - عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ - kendini beğenme", "عُلُوٌّ/büyükleme-üstünlük duygusu" ve diğer kelimelerin anlamlarını aşağıdaki analizimizde de görüleceği üzere içine alan bir kelimedir.

Kârûn'un aşırılıklarını tabir yerindeyse tek kelimedeki özetleyen "البغي" kelimesi; haddi aşmak, kibirlenmek, şımarmak, övünmek, zulmetmek, bozgunculuk etmek, yalan söylemek, haset etmek, haktan yüz çevirmek" anlamlarına gelir.¹³ O nedenle kıssanın hemen başlangıcında bir bakıma Kârûn'un kimliği ve kişiliği bir ayette "كَارِئٌ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ" "*Kârûn Musa'nın kavmindendi. Onlara karşı (kibirlenerek, şımararak, övünerek, zulmederek, bozgunculuk ederek) haddini aşmıştı*") özetlenmektedir.

"Beğa" kelimesinin dildeki karşılıklarına ve Kârûn ile kavmi arasındaki diyaloga baktığımızda onun bütün bu aşırılıklarını mündemiç olduğu ayetlerin üslubundan kolayca anlaşılmaktadır. Zira yukarıda da değinildiği gibi dillilerin izahına bakılırsa kelimenin anlam yelpazesinde Kârûn'un

¹³ Ebü'-Hasen İsmail b. Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîti'l-'Azam*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İmîyye, 1421/2000), 6/27-29; Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 14/76-79.

yaptığı bütün aşırılıkları ifade eden bir anlam yapısına sahip olduğu ve Araplar tarafından gerek hakiki manada gerekse mecâzî anlamda bu aşırılıkları ihtiva eden bir anlam örgüsünün bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim Müfessirler ayette Kârûn'un haddi aşmasından neyin kastedildiği konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.¹⁴ Bu görüşlerin aslında hepsinin onun davranışlarının ekstrem yönünün farklı tezahürlerini ifade ettiğini dolayısıyla da hepsinin geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Ayetlerdeki üslubun ve müfessirlerin bazılarının görüşlerinin bizde oluşturduğu kanaat, olumsuz davranışların hepsinin onda var olduğu ve bunları iki şeyi kullanarak yaptığıdır. Birincisi zenginliği ikincisi sahip olduğu ilimdir. Zira o, bir taraftan sahip olduğu malı ve ilmi ile insanlara karşı kibirli davranmakta ve kendini beğenmiş tavırlarla onlara tepeden bakarken diğer yandan zekât vermeyerek onlara haksızlık etmekte ve Musa peygambere karşı zekât vermemeleri için insanları organize etmekte ve toplumda fesat çıkarmaktaydı. Ayrıca bu amacına ulaşmak için tefsirlerde nakledilen bilgilere bakılırsa Hz. Musa'ya iftiralar atmakta ve ona tuzak kurmaktaydı.¹⁵ Sahip olduğu bu malın Allah tarafından verildiğini ve buna karşı bir takım mali sorumluklarının bulunduğu ve zekât ve sadaka vermesi kendisine hatırlatıldığında ise nankörce cevaplar vererek bunu sahip olduğu ilmi sayesinde elde ettiğini ileri sürmekteydi.

Kasas suresinde geçen kıssada anahtar kelime konumunda olan ve Kârûn'un akıbetini özetleyen “خسف” kelimesi “yerin yüzünde görünmez olmak, dibine batmak, gözden kaybolmak, Ay tutulmak, rezil, adi ve aşağılık olmak gibi” anlamlara gelir¹⁶ ve aşırılıkların tersi bir manayı ifade etmesi bakımından oldukça ilgi çekicidir. Zira haddi aşan ve azgınlaşan, böbürlenerek evveleminde sanal bir itibar ve geçici bir şöhrat kazanan ve böylece halkının seküler kesiminin gözünde yükselen Kârûn, nihayetinde Allah'ın ve inananların gözünde alçalmış ve yerin dibine batmıştır.

Kıssaların mesaj yüklü tarihi olaylar olduğu gerçeğinden hareketle Kârûn'un zenginlik ve serveti ile sahip olduğu ilmi aşırılıklarına bir araç olarak kullanması ile günümüz insanlığının problemleri arasında bir bağ kuracak olursak olduk dikkate değer bir durum karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birincisi dünyada var olan zenginliklerin ve servetin belirli aileler ve devletler elinde tekelleştiği zengin daha zengin fakirin daha fakir olması durumudur. Böyle bir yapının egemen olduğu servetin tekelleştiği ve

¹⁴ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî Mâverî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. Abdûlmaksûd b. Abdîrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İmîyye, ts.) 4/264-265.

¹⁵ Taberî, *Câmiü'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'an*, 19/630-632.

¹⁶ Muhammed b. Abdîrezzâk Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdülfettâh el-Hulvî (Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 2001), 23/199 vd.; *Ibn Manzûr, Lisânü'l-Arab*, 9/67-68.

ötekinin yoksulluğa mahkûm edildiği toplumların huzur ve refahı bozulmuş ve istikrar kaybolmuştur. Günümüz dünyasında yaşanan olumsuzlukların, fitne ve fesadın, bireyler ve devletler ölçeğinde terör eylemlerinin ve savaşların önemi nedenlerinden birisi de Kârûnca anlayış olsa gerek.¹⁷

Kârûn ve kavmi arasında geçen bu karşılıklı diyaloga günümüzden geçmişe doğru bir projeksiyon tutarak bugüne dair bir takım çıkarımlar yaparsak sekülerizmin tuzağına düşmüş ve bir takım değer yargılarına sahip olan günümüz insanlığı aslında aynı hataya düşmekte ve kendisine refahı ötekilere sefaleti müstahak görmektedir. Sömürdükçe büyüyen, büyüdükçe daha çok sömüren bu anlayış sahiplerine, Kur'an'da Kârûn ve kavmi üzerinden sağduyu sahipleri tarafından yapılan uyarıları dikkate almazlarsa aynı sonucun kendilerini beklediği ve günün birinde onun gibi batacakları mesajı verilmektedir. Öte yandan kıssada inananların Kârûn'u bir yanlıştan döndürürken başka bir yanlışla düşmeden, dünya ve ahireti dengede tutma yönündeki mesajı, dünyayı denî (alçak) ve değersiz gören ve terk-i dünya söylemini baskın bir şekilde kullanan kimi radikal çevrelere de Kârûn üzerinden verilmektedir. Ahiretin esas hedef olmakla birlikte dünyada verilen imkânların ve ele geçen fırsatların iyi değerlendirilmesi durumunda dünyanın ahireti kazanmaya bir vesile olduğu vurgusu yapılmaktadır.

Kârûn'un aşırılıklarına dayanak kıldığı şeylerden birisi olarak ilmini kullanması ve onunla şımarması da bu kıssada dikkat çeken başka bir yöndür. Bu noktadan hareketle iki şey söylenebilir: Bunlardan birincisi servet kadar insanın sahip olduğu ilimle de şımarabileceği hususudur. Oysa Kur'an bütün bilgilerin kaynağının Allah olduğunu: "O, kalemlle yazmayı öğretendir, insana bilmediğini öğretendir. Hayır, insan kendini yeterli gördüğü için mutlaka azgınlık eder." (el-Alak 96/5-7) ayetleriyle ortaya koyarak insanı uyarmaktadır. Diğer taraftan "Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bir bilen vardır." (Yûsuf 12/76) ayeti ile bilginin insanların şımarmasına değil tam aksine "Allah'a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar" ayetinde olduğu gibi tanelerinin çokluğundan eğilmiş bir buğday başağı gibi tevazu sahibi yapması gerektiğine dönük mesajlar verir. İkinci dikkat çekici nokta da tersine bir okuma yapılarak bilginin aslında medeniyeti inşa etmede ve zenginleşmede önemi bir unsur olduğuna dikkat çekmesi bakımından da kıssanın okunması gerektiği konusudur. Günümüzde egemen güç diyebileceğimiz milletler, aslında, bilginin kodlarına ulaşmış ve ilmi araştırmaları ve faaliyetleriyle dünyada temerküz etmiş, bilim ve teknolojide öncü milletlerdir. Ancak ne talihsiz bir

¹⁷ Buladı, "Sekülerleşme Ya Da Dünyevileşme Anaforunda İnsan (Kârûn Örneği)", 47.

durum ki bu milletler de Kârûn'un düştüğü yanlışa düşerek onun gibi azgınlaşmış ve yaptıkları zulüm ve sebep oldukları fitne ve fesat ile daha büyük ölçekte insanlığın başına bela olmuşlardır.

Kıssa anlatılırken kullanılan kavramlar arasındaki anlam örgüsü oldukça dikkat çekicidir. Çünkü Kârûn'un büyülenmesini ve kendisini sanal bir üstünlük içerisinde kabul etmesini ifade ederken “بغى” ve “علو” kelimeleri kullanılmıştır. Haksız yere elde ettiği bu geçici ve hayali itibarın sonunda yaratıcıya boyun eğmeyerek tam aksine irtifa kaybetmiş ve eksi derecelere düşerek yerin dibine batırılmıştır. Onun bu durumu da “خسف” kelimesiyle ifade edilmiştir. Nihayetinde dünyayı ve aldatıcı güzellikleri kafasına alan ve büyüten kimse tıpkı Kârûn gibi onun altında kalmış, dünyanın ziynetine ve süsüne itibar etmeyen Musa ve inananların da ayaklarının altına alarak üzerinde yükselmiş maddi ve manevi makamlara ulaştırılmıştır.

C- Kârûnca Tavrın Günümüzde Yansımalarını Bulduğu Bir Alan Olarak Sosyal Medya ve Beğeni Çağı/Sanal Fitnecilik

Kendini beğendirme çabası ve sosyal medya (sanal âlem) ile Kârûn arasındaki ilişki çok dikkate değer bir durumdur. Çünkü Kârûn'un asıl hedefi her ne kadar kullandığı araçları farklı olsa da aslında kendisini beğendirmek ve diğer insanların dikkatini üzerine çekerek onları imrendirmektir. Meseleye bu açıdan bakıldığında sosyal medya paylaşımlarının hiç te azımsanmayacak oranda önemli bir kısmı tam da bu durumu yansıtmaktadır. Zira günümüz insanının yaşam biçimi bir takım imkânlarla ve fırsatlara sahip olmadaki amacı, aslında ona olan ihtiyacından daha çok başkalarının dikkatini çekmek çabasından başka bir şey değildir. Sekülerizmin ve modernizmin pek çok yaldızlı tuzaklarıyla ve moda aldatmacasıyla her geçen gün daha çok tüketmeye, daha çok eskitmeye daha çok harcamaya teşvik ettiği günümüz insanının önemli bir kesimini oluşturan Müslüman toplumlar da tıpkı Kârûn örneğinde olduğu gibi sahip oldukları maddi imkânlarla sanal ortamda sonradan görme bir tavırla birbirlerine kendisini beğendirme yarışı içerisindeyler. İnsanlar internette açtıkları kişisel medya hesaplarında bir takım paylaşımlar yaparak aynı platformda yer alan takipçileri tarafından beğeni almayı (like) beklemekte ve hatta aldıkları beğeniler üzerinden birbirleriyle yarışa girmektedirler. Bu durum öyle trajikomik bir hal aldı ki artık insanlar beğenilmek için çeşitli hilelere başvurur hale gelmiş ve sahte hesaplar, sahte sosyal medya platformları üzerinden ya da parayla takipçi satın alarak beğenilme egolarını tatmin etme çabası içerisine girmişlerdir. Bunu anlamak için internet ortamında kısa bir gezinti yapıldığında “beğeni hilesi”, “beğeni/takipçi kasma”, “beğeni satın alma” ve “takipçi hilesi”, “Fenomen

olmanın püf noktaları”, “Nasıl fenomen olunur” vb. pek çok kavramla karşılaştığımızı görmemiz yeterli bir neden olsa gerek.

Yapılan araştırmalar, 10 kişiden 8’inin, kişilerin sosyal medyayı övünmek ve birbirlerine nispet yapmak için kullandığını düşündüğünü ortaya koyuyor.¹⁸ Ardı arkası kesilmeyen paylaşımlar ve bunların başkaları tarafından beğenileceği yönünde beklenti içerisinde olan insanların bu durumu, tabir yerindeyse beğenilme/ilgi arsızlığı haline dönüşmüştür. Günümüzde uzmanlar tarafından psikolojik hastalıklar arasında sayılan histrionik kişilik bozukluğu, halk arasında “ilgi, gösteriş manyağı” denilen tiplerin sahip olduğu bozukluktur.¹⁹ Kârûnda da var olan bu kendini beğenmişlik duygusu, aslında onun ve onun gibilerin toplumsala bakışını da ortaya koymaktadır. Çünkü Kendini beğenmişlikle toplumsallık birbiriyle bağdaşmayan iki ayrı unsurdur. Kendini beğenmiş olan mağrur insanlar toplumsal yaşamı umursamayan ve kendi haline yaşamayı önceleyen kimselerdir. Öyle ki karmaşık bir karakter yapısına sahip olan bu kimselerde var olan kendini beğenmişlik, toplumsallık ilkesine boyun eğmeye yanaşmalarına engel olmakta²⁰ ve yaşadığı toplumun örf ve adetlerine ve birtakım değerlerine karşı tavır alabilmektedirler. Böylece kendisini içinde yaşadığı toplumun dışına itmekte günümüzde olduğu gibi kalabalıklar içinde yaşayan ama yalnızlığının farkında olmayan bireylerin oluşturduğu toplumlar ortaya çıkmaktadır.

Kârûn kıyasında anlatılan olay ve onun üzerinden verilmek istenilen mesajlar sosyal medya zaafları açısından değerlendirmeye alınmamakta ve Kur'an okuyan Müslümanlar tarafından sadece olayın hikâye edilip anlatılmasından öteye geçmediği gibi burada verilen mesajın kendisine olmadığı küfür ehline olduğu gibi derin bir yanılgıya düşülmektedir. Oyasa Kârûn da kendi gücünü zenginliğini yaldızlı ve gösterişli kıyafetleriyle ortaya koyarken aslında sanal bir itibar peşinde koşmaktaydı.²¹ Kârûn işin görünen yüzünde sahip olduğu geçici dünya ziynetleriyle kamufle etmeye çalışmıştır. Aslında onun da peşinde olduğu bu geçici hayali durum, tamda günümüzde sanal âlemde sanal hayallerin peşinde koşanların durumuyla örtüşmektedir. Bu iki tablo arasındaki benzerlik Kârûn şahsında sembolleşmiş ekstrem davranışların günümüz Müslüman toplumlarında da

¹⁸ Web sayfası: <http://www.ufuktarhan.com/makale/fomo-fear-of-missing-out-eksik-kalma-korkusu> (Erişim tarihi 26.10.2019).

¹⁹ Web sayfası: <https://yusufbayalan.com/histrionik-kisilik-bozuklugu/> (Erişim tarihi 26.10.2019).

²⁰ Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev. Kâmuran Şipal (İstanbul: say yay., 2010), 391-392.

²¹ Buladı, “Sekülerleşme Ya Da Dünyevîleşme Anaforunda İnsan (Kârûn Örneği)”, 52.

tezahürlerinin farklı da olsa devam ettiğini göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Kârûn'un aşırılık tezahürü davranışlarından birisi olan fitneci fesatçı kişiliği ve yaşadığı toplumda bireyler arasında sebep olmaya çalıştığı kaotik eylemlerin farklı biçimlerde günümüz insanı tarafından ortaya konmasında yine sanal âlem dediğimiz internet ve sosyal medya etkin bir unsurdur. Fitne ve fesat çıkarmada sosyal ağlar ve internet ortamı kimi zaman fesadın görünmeyen bir el ve tarafından yazılan kelimelerle çıkarıldığına ya da üzerinde oynamalar yapılmış bir resim ya da video paylaşımı aracılığıyla ortaya konulduğuna hepimiz tanıklık etmekteyiz. Oysa Kârûn örneğini onun fesatçı kimliğine dikkat çekerek aktaran Kur'an, aslında "Allah fesatçıları sevmez" uyarısını her dönemdeki fesatçılara yapmakta ve aynı akıbete kendilerinin de uğrayacağı hatırlatmasında bulunmaktadır.

D- Allah-İnsan ve İnsan-toplum ilişkilerinde Ekstremizm ve sonucu

İnsanları kendisine ibadet etmek üzere yaratan²² ve verdiği nimetlere karşılık kendisine kulluk etmelerini isteyen yüce yaratıcı, doğruyu bulmaları konusunda tarihin her döneminde insanlara kendi dillerini konuşan²³ ve onlara rehberlik eden peygamberler göndermiş ve vahye muhatap kılarak kullarına her daim yol göstermiştir. Kendisine iman eden ve hidayet yolunu benimseyen müminlere sosyal bir ödev vererek yaşadıkları toplumu irşat etme yani iyiliği emredip kötülükten sakındırma sorumluluğunu yüklemiştir.²⁴ Bu sorumluluğunu yerine getiren akliselim sahibi kimselerin ve ilim erbabının diğerlerine yaptığı uyarıların dikkate alınması durumunda onların ilahi cezadan kurtulduklarına dair pek çok örnek vermiştir. Bu örnekler arasında önemli bir kısmı menfi sonuçları olan örnekler olsa da bu surede olduğu gibi kimi zaman her ikisinin de bir arada verildiği de olmuştur. Zira Kârûn uyarıları dinlemeyip helak olurken onun zenginliğine imrenenler ayetlerin bağlamına, kullanılan üsluba ve müfessirlerin yorumlarına bakılırsa Müslümanlardır.²⁵ Bunlar diğer sağduyu sahibi müminlerin uyarılarını dikkate alarak hatalarından nedamet duyarak tövbe etmişler ve böylece helakten kurtulmuşlardır. Söz konusu olay Kur'an'ın anlatımı ile şu şekilde gerçekleşmiştir:

81- Sonunda biz onu ve evini barkını yerin dibine geçirdik. Artık Allah'a karşı ona yardım edecek adamları olmadığı gibi, kendi kendini kurtarabilecek durumda da değildi.

²² Zâriyât 51/56.

²³ İbrâhîm 14/4.

²⁴ Âl-i İmrân 3/104

²⁵ Mukâtil b. Süleyman, Tefsîru Mukâtil b. Süleyman, 3: 356-357; Zemahşerî, Keşşâf, 3/432.

82- Daha dün onun yerinde olmayı isteyenler bu defa, "Yazıklar olsun bize! Demek ki Allah rızkı kullarından dilediğine bol, dilediğine de ölçülü veriyormuş. Allah bize lutufta bulunmuş olmasaydı, bizi de mutlaka yerin dibine geçirmişti. Vah ki vah! Demek inkârcılar iflâh olmazmış!" der oldular.

83-İşte âhiret yurdu! Onu yeryüzünde haksız üstünlük kurmak ve bozgunculuk çıkarmak istemeyenler için hazırlamış bulunuyoruz. İyi son, Allah'a karşı gelmekten sakınanların olacaktır.

84-Kim bir iyilikle gelirse ona bundan daha hayırlı karşılık vardır; kim de bir kötülükle gelirse o kötülükleri işleyenler yalnızca yaptıklarının karşılığını görürler.

Kârûn'un tesirinde kalanların kurtuluşu ve felaketin eşiğinden dönmeleri nasihati dinlemeleri ve yapılan uyarılara kulak vermeleri sayesinde olmuştur. Yoksa onlar da aynı akıbete uğrayacak ve helak edileceklerdi. Kur'an'da karşılıklı konuşma şeklinde anlatılan olayın bu son kısmı, aslında Hz. Peygamber'in hadislerinde aynı gemide seyahat eden ve çektikleri kura sonucu geminin alt tarafında yolculuk yapmak zorunda olanların su ihtiyaçlarını karşılamak için geminin gövdesinden bir delik açmak isteyenlere engel olmamaları durumunda hep birlikte batacaklarını bildirdiği durumla aynıdır.²⁶ Toplumsal sorumluluk bilincinin baştan sona vurgulandığı kıssada emr-i bi'l-marûf ve nehy-i ani'l-münker görevini yaparak sağduyuya ve akliselime davet eden erdemlilerin bir toplumda varlığı o toplumun aşırılıklardan uzaklaşması felaketten kurtulmasına imkân tanıyan bir denge unsuru olduğu göz ardı edilmemelidir. Ayrıca insanlık ailesinin tarihin her döneminde bütün insanlara yüce yaratıcının "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" "Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır." (Âl-i İmrân 3/104) ayetiyle verdiği ilahi bir ödevi olduğu ve bu ödevin yapılarak iyiliği emredip kötülülere sakındırma mekanizmasının işletilmesi ve sürekli canlı tutulmasının gerekliliği surenin vermek istediği bir başka mesajdır.

SONUÇ

Kasas suresi 28/76-84. Ayetler bağlamında Kârûn kıssasına baktığımızda üç tür insanın anlatıldığını görürüz. Bunlardan birisi azgınlık, mağrurluk, şımarıklık, kendini beğenmişlik, nankörlük, maddeperestlik ve fesatçılık vasıflarına bürünmüş Kârûn, diğeri onun aşırılıkları karşısında Allah'a iman eden, dünya ahiret dengesini kurmayı başarmış, akliselim ve sağduyu sahibi

²⁶ Buhârî. "Şirket", 6.

olan ve Kârûn'u yaptığı yanlışlardan döndürmek için çabalayan ilim ehli müminler, üçüncüsü de Kârûn'un yaptığı bütün zulüm, fitne ve fesada rağmen sahip olduğu zenginliğe ve konumuna, imrenen dünyevileşmiş cahil müminlerdir.

Kârûn ve kavmi arasında geçen bu karşılıklı diyaloga günümüzden geçmişe doğru projeksiyon tutarak bir analiz yapacak ve bu güne tekrar gelecek olursak sekülerizmin tuzağına düşmüş birtakım değer yargılarına sahip olan günümüz insanlığı aslında aynı hataya düşmekte ve eğer Kur'an'ın Kârûn ve kavmi üzerinden yaptığı uyarılar dikkate alınmazsa aynı sonucun farklı tezahürlerinin kendilerini beklediği mesajı verilmektedir. Bu kıssada anlatılanlardan ortaya çıkan bir başka sonuç ta özellikle infak ile şımarıklık ve haddi aşma arasında tersine bir orantının söz konusu olduğudur.

Kıssadan insanlığın hissesine düşen emr-i bi'l-marûf ve nehy-i ani'l-münker görevini yaparak idarecilerini, cesurca sağduyuya ve akliselime davet eden erdemlilerin ve ilim adamlarının bir toplumda varlığı o toplumun aşırılıklardan uzaklaşması, felaketten kurtarabilmede ve Kârûnlaşan insanların irşad ve ıslahında söz konusu toplumsal bilincin ne denli önemli olduğu mesajıdır.

İnsanların verilen dünya nimetleri karşısında tabi tutulduğu sınavda قَالَ *“Bu serveti sahip olduğum bilgi sayesinde elde ettim”* diyerek şımaran, azgınlaşan ve hak tanımaz olan ve sonunda helak edilen Kârûn gibi değil هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ *“Bu, şükür mü, yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni denemek için, Rabbimin bana bir lütfudur”* (Neml 27/40) diyen Hz. Süleyman gibi davranmaları Kur'an'da verilen önemli mesajlardan birisidir.

Kârûn'a nasihatte bulunan inananların dünya ve ahireti dengede tutma yönündeki mesajı dünyayı denî (değersiz) gören ve terk-i dünya söylemini baskın bir şekilde kullanan kimi radikal çevrelere de Kârûn kıssası üzerinden önemli bir mesaj verilmekte Ahiretin esas hedef olmakla birlikte dünyanın da onu kazanmaya bir vesile olabileceği vurgulanmaktadır.

Kur'an Kasas suresinin bu bölümünde Kârûn'un aşırılıkları üzerinden bir zihniyet haritası çıkarmakta ve bu ayetlerin nüzul dönemindeki ilk muhatapları müşrikler başta olmak üzere tarihin her dönemindeki muhataplarına ibretlik sahneler olarak sunmaktadır. Kârûnî zihniyetin günümüzdeki temsilcileri de sermayeyi ellerinde tutarak iktisadi dengeyi bozmakta, elindeki maddi gücü zorbalığa ve zulme dönüştürmektedirler.

Bütün bunların neticesinde siyasi ve sosyal problemlerin, savaşların fitne ve fesadın ortaya çıkmasına neden olmaktadırlar.

KAYNAKÇA

Adler, Alfred. *İnsanı Tanıma Sanatı*. çev. Kâmuran Şipal. İstanbul: Say yay., 2010.

Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin. *Me'âlimü't-Tenzîl*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1420/1999.

Buladı, Kerim. "Sekülerleşme Ya Da Dünyevîleşme Anaforunda İnsan (Kârun Örneği)", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Güz 2017).

Harman, Ömer Faruk. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yay., 2001.

İbn Atıyye, Abdülhâk b. Gâlib. *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbn Sîde, Ebû'-Hasen İsmail. *el-Muhkem ve'l-Muhîti'l-'Azam*, thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. thk. Abdülmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.)

Muhammed, İbn İshâk, *Sîret-i İbn İshâk*. thk. Süheyl Zekâr. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1398/1978.

Mukâtîl b. Süleyman, Ebû'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtîl b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2003.

Nas, İsa. *Kur'an-ı Kerim'de Şımarıklık ve Şımarık Bir Kişilik Örneği Olarak Kârân*, (İstanbul: Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017.

Râzî, Fahrüddîn b. Allâme Ziyâüddîn Ömer. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.

Şengül, İdris. "Kıssa", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Taberî. İbn Cerîr. *Câmiü'l-Beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmet Muhammed Şâkir. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

Taberî. İbn Cerîr. *Târîhu't-Taberî*, 2. Baskı. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967.

Zebidî, Muhammed b. Abdürrezzâk. *Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdülfettâh el-Hulv. Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 2001.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavamizi't-Tenzîl*, 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407/1987.

Web sayfası: <http://www.ufuktarhan.com/makale/fomo-fear-of-missing-out-eksik-kalma-korkusu> (Erişim tarihi 26.10.2019).

Web sayfası: <https://yusufbayalan.com/histrionik-kisilik-bozuklugu/> (Erişim tarihi 26.10.2019).

KUR'AN'DA ÖTEKİYLE YAŞAMA KÜLTÜRÜ

(Mücâdele Suresi 9 Ve 10. Ayetler Bağlamında)

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman NAROL

Selçuk Üniv. İslami İlimler Fakültesi Tefsir A.B.D

snarol@selcuk.edu.tr

The Culture of Living with the Other in the Qur'an
(In the context of the verses of Surah al-Mujadalah 9-10)

Abstract

Throughout history, the effort of establishing a healthy communication and coexistence between the members of every society from the most primitive to the most advanced one, has been realized only within the framework of some norms they put forward. Insomuch that these norms, which are written or oral, have manifested themselves in every aspect of life, from eating to clothing of individuals in the society, from necessary applications about birth and death to relations between neighbours. Individuals have fulfilled their responsibilities to the society as an expression and reflection of their belonging to the society in which they live. From time to time, those who don't fulfil their responsibilities in this matter or those who do deficiently have been warned by the community and conditionally a number of penalties and sanctions were imposed on them.

Although social norms vary according to time, society and conditions, some have become common values of humanity within the historical course and have been adopted by all humanity. One of these is the universal human value: Secretly and whispering talking in a place with three people at least between themselves apart from others. This situation between individuals, occurred against others, in the form of secret meetings, plans, pitfalls as well as among groups, communities and even, in the broadest and global sense, between states.

Islam has always put forward these universal principles that humanity should possess in a pre-receptive and guiding way. While the Holy Quran mentions in different verses that pagans, Jews and hypocrites held secret speeches and meetings against Muslims on one hand; it, on the other hand, emphasizes that there should be no secret speeches and whispers in the relations of Muslims among themselves, as a moral and

human virtue. The Qur'an considers secret speeches, plans and whispers as an act of the devil, which prevents the individuals living in society from living together and expresses this situation with the concept of najwa meaning secret talk, whisper and secret thought between two people. The word najwa is used with these meanings in the following verses: al-Isra 17/47, al-Anbiya 21/3, al-Nisa 4/114, al-Tawba 9/78, al-Zukhruf 43/80 and al-Mujadalah 58/7-10. Out of these verses, al-Nisa 4/114 and al-Mujadala 58/9 emphasizes that whispers and speeches are considered to be legitimate if there is a situation in favor of the society such as competition for good, helping each other, rights, justice, ma'rûf and charity giving.

In this study, the word "necvâ" is mentioned in the Struggle 58/7-8. Although the secret meetings, speeches and whispers of non-Islamic groups against Muslims mentioned in the verses, the issue of communication with each other will be mainly discussed among the Members of the Society of Islamic society, usually among Muslims in all faiths. In this context, as one of the most important obstacles to healthy communication, the damages, caused by fear, suspicion and uneasiness resulted from bilateral speeches and whispers among others in society, will be discussed according to the verses of al-Mujadalah 58/9-10 and prophetic ahadith, additionally the solutions proposed by the Qur'an will be mentioned.

Key words: Qur'an, the Surah al-Mujadalah, others, living, culture.

GİRİŞ

Yüce yaratıcının insanlarla olan iletişim kurma biçimi olan vahiy İnsanlık tarihiyle birlikte başlamış ve Allah, yaratılışı gereği ötekiyle yaşamak zorunda olan âdemoğluna ferdi bir takım sorumluluklar yüklediği gibi içtimai alanda yerine getirmesi gereken bazı ödevler de vermiştir. Bireyin kendisine karşı sorumlu kılan Allah ona içinde yaşadığı topluma uyum sağlama sorumluluğunu da bu görevin bir parçası olarak ona yüklemiştir.

Evrende var olan her şeyi belli bir düzen içinde yarattığını söyleyen Allah, bir taraftan bu mükemmel düzen ve dengenin insanın emrine verildiğini söylerken diğer taraftan var olan düzeni bozmaması ve fesat çıkarmaması noktasında onu uyarmıştır. Fiziki âlemin bu şaşmaz dengesi ve düzenini bozmaması kendisinden istenen insanın sosyal hayatta toplumu ifsat edecek ve huzursuzluk çıkaracak tutum ve davranışlarda bulunmaması konusunda da peygamberler tarafından kendisine ulaştırılan ilahi emirlerle uyarılmıştır. Esasen insanın tabiatında var olan ve toplumsal olana tabi olma ve ötekiyle bir arada yaşarken bir takım ortak değerler etrafında buluşma

isteği tarih boyunca en ilkel toplumdaki en ileri topluma kadar her toplumu bir takım sosyal normalar belirlemeye zorlamıştır.

A-Mücadele suresi 9 ve 10. Ayetlerin Tarihi Arka Planı ve Muhteva Analizi

Semavi dinlerin hepsinin ortak paydalarından birisi insanın diğerleriyle bir arada yaşarken uyması gereken ilahi kuralları koymuş olmalarıdır. En son ilahi din olan İslamiyet, insanlığın sahip olması gereken bu evrensel ilkeleri her daim ön alıcı ve yol gösterici bir şekilde ortaya koymuştur. Kur'an-ı Kerim bir yandan farklı ayetlerde müşriklerin, Yahudi ve münafıkların, Müslümanlar aleyhine gizli konuşmalar ve toplantılar yaptıklarından bahsederken diğer taraftan konumuz olan Mücadele suresi 9 ve 10. ayetlerde Müslümanların kendi aralarındaki ilişkilerinde de bir takım gizli konuşmaların ve fısıldaşmaların olmaması gerektiğini, ahlaki ve insani bir erdem olarak vurgular. Söz konusu ayetler ve bunların doğru anlaşılması için birlikte değerlendirilmesi gereken 7 ve 8 ayetler surede geçtiği şekliyle şöyledir:

“-Farkında değil misin, Allah göklerde olanı da yerde olanı bilmektedir! Gizli gizli konuşan üç kişi yoktur ki dördüncüsü O olmasın; beş kişi yoktur ki altıncısı O olmasın. Bundan az veya çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka Allah onların yanındadır; nihayet kıyamet günü onlara yapıp ettiklerini bildirecektir. Çünkü Allah her şeyi bilmektedir.

-Gizli konuşmaktan menedilen o kimseleri görmüyor musun, yine dönüp yasaklandıkları şeyi yapıyorlar; günah işleme, haksızlık etme ve peygambere karşı gelme hususunda fısıldaşıyorlar. Sana geldiklerinde de Allah'ın seni selâmlamadığı bir biçimde selâm veriyorlar. Üstelik birbirlerine, "Allah bizi bu söylediklerimizden dolayı cezalandırırsa ya!" diyorlar. Onların harcı cehennem; işte oraya girecekler; ne kötü bir sondur o!

-Ey iman edenler! Aranızda gizli konuştuğunuz zaman, günah işleme, haksızlık etme ve peygambere karşı gelme hususunda fısıldaşmayın; iyilik ve takva hakkında konuşun ve huzurunda toplanacağınız Allah'a saygısızlık etmekten sakının.

-(O tür) gizli konuşmalar ancak şeytandandır. Bu müminleri üzmemek içindir. Oysa o, Allah'ın izni olmadıkça onlara hiçbir zarar veremez. Müminler ancak ve ancak Allah'a güvenip dayansınlar.”

Söz konusu ayetlerin de içinde yer aldığı Mücadele suresinin tarihi arka planına bakarsak surenin Medine döneminin sonlarına doğru indiği

söylenbilir.¹ Her ne kadar Bazı ayetlerinin Mekke’de indiğini ileri sürenler olsa da surenin muhtevası yani sosyal konulara temas etmesi, cihat ayetlerinin yer alması, münafıklardan bahsetmesi, ayetlerin üslup ve uzunluk bakımından Medine döneminde inen surelere daha uygun görünmesi gibi hususlar bu kanaati destekler mahiyettedir.² Nitekim Suyûtî muhtelif yerlerde bu sureyi medeni sureler arasında zikreder.³

Bu çalışmada ele alacağımız 9 ve 10. ayetler ve bunların doğru anlaşılması için öncesinde yer alan yedi ve 8. ayetlerin tarihi bağlamını bilmek, verilmek istenilen mesajın doğru anlaşılabilmesi için oldukça önemlidir. Yaptığımız araştırmalarda görebildiğimiz kadarıyla söz konusu ayetlerden 9 ve 10. ayetlerin nüzul sebepleri hakkında özel bir rivayete rastlayamadık. Ancak öncesinde yer alan yedi ve 8. ayetlerin iniş sebebi hakkında birtakım rivayetler kaynaklarda yer almaktadır. Hiç kuşkusuz aralarında konu bütünlüğü bulunan bu ayetlerin iniş sebeplerini bilmek diğerlerini anlamamıza katkı sunacaktır. Bu ayetlerden 7. ayetin iniş sebebi olarak Rebîa b. Amr ve kardeşi Habîb b. Amr ile Safvân b. Ümeyye arasında geçen bir konuşma zikredilmektedir. İbn Abbas’tan nakledilen söz konusu konuşmaya göre bu üç kişiden birisi: Ne dersiniz Allah bizim söylediklerimizi bilir ?" diye sormuş. İçlerinden biri, "Bazısını bilir, bazısını bilmez." demişti. Üçüncü ise, "Bazısını bilirse hepsini bilir." demiş. İşte söz konusu âyetin inişine bu olay sebep olmuştur."⁴ Ancak İbn Âşûr söz konusu rivayette bahsedilen kimselerin Müslümanlar olduğunu oysa ayetin münafıklar ve Yahudiler hakkında indiğini ayetin bağlamının da bunu gerektirdiğini muhtemelen bu olayı anlatan râvinin Fussilet 41/22. âyetiyle bu âyetin iniş sebeplerini karıştırdığını söyleyerek bu yoruma karşı çıkar.⁵

Sekizinci ayet ise müşriklerden her an beklenmedik bir saldırı gelmesi ve onlarla sıcak çatışmaya girilmesi ihtimalinin bulunduğu bir dönemde inmiştir. Söz konusu ayetin öncelikli konusu ve hedefi zahirde Müslüman göründükleri için Müslümanlara yapılan muameleye muhatap olan ve

¹ M. Kamil Yaşaroğlu, "Mücâdile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 31/440.

² Surenin Mekki ya da Medenî oluşu hakkındaki tartışmalarla ilgili geniş bilgi için bkz.: Döne Uğur, *Sosyal Münasebetler Bakımından Mücâdele Süresinin İncelenmesi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2004), 30 vd.

³ Celâlüddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Heyetü'l-Misriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1974), 1/41, 43 vb.

⁴ Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an-Hakaik-i Gavâmizi't Tenzil*, thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd-Ali Ahmed Mu'avvid, (Beyrut: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998), 6/62; ; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim yay., by.), 7/459.

⁵ Muhammed, et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: Dâru't-Tünûsiyye li'n-Neşr, 1984), 28/26-27; Heyet, *Kur'an yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yay., 2014), 5/269.

Medine şehir devletinin vatandaşı kabul edilen Yahudilerin bazı yanlış tavır ve hareketleri olduğu anlaşılmaktadır. Zira tarihî bilgiler, Medine'deki münafıkların o sıralarda Yahudilerle gizli bir ittifak içinde olduklarını göstermektedir.⁶ Ayetin nüzul sebebi hakkında kaynaklarda geçen rivayetlere bakılırsa az önce zikrettiğimiz bilgileri teyit eder mahiyettedir. Kaynakların naklettiğine göre Hz. Peygamber ile Yahudiler arasında bir sözleşme vardı Peygamber'in ashabından bir kimse onların yanına uğradığında, kendi aralarında oturup fısıldaşıyorlar ve gizlice konuşuyorlardı. Bu durumda Müslümanları tedirgin ediyor ve onların kendilerini öldürmek için gizlice planlar kurduklarını sanıyorlardı. Müslümanlar bu durumu görünce onlardan korkuyorlar ve onların güzergâhlarından geçen yolu terk ediyorlardı. Bunun üzerine Hz. Peygamber Yahudileri gizlice konuşmadan nehyetti. Onlar ise bundan vazgeçemediler ve gizlice fısıldaşmaya devam ettiler. Bunun üzerine Allah bu ayeti indirdi.⁷ Söz konusu bu ayetin devamında geçen "Sana geldiklerinde de Allah'ın seni selâmlamadığı bir biçimde selâm veriyorlar" ifadesi hakkında ise kaynaklarda şu bilgi aktarılmaktadır: Yahudiler Hz. Peygamber'in yanına girdiklerinde ona "ölüm senin üzerine olsun/es-Sâmü aleyke" tarzı selam veriyorlardı. Onlar yine bir gün geldiklerinde bu şekilde selam vermişler Hz. Aişe de "Ölüm size olsun, Allah size lanet etsin ve Allah'ın gazabına uğrayasınız." Bir başka rivayette Hz. Aişe "Ölüm, kusur ve lanet size olsun. Ey maymunların ve domuzların kardeşleri!" şeklinde cevap vermiştir. Hz. Peygamber her şeye rağmen aşırı gitmemesi konusunda Hz. Aişe'yi uyarmıştır. Bu çirkin sözleri üzerine "Allah bu söylediğimizden dolayı bize azap etse ya!" diyorlardı. Bu olay üzerine "Sana geldiklerinde de Allah'ın seni selâmlamadığı bir biçimde selâm veriyorlar" ayeti nazil olmuştur.⁸ İbn Abbâs söz konusu ayetin hem Yahudiler hem de münafıklar hakkında indiğini söyler.⁹ Nitekim konuyla ilgili diğer rivayetler ve bağlama bakıldığında münafıkların da Yahudilerle birlikte bulunduğu anlaşılmaktadır.

Daha önce belirttiğimiz gibi 9 ve 10. ayetlerin nüzul sebepleri hakkında bir rivayet bulunmamakla birlikte az önce ele alınan ve aynı pasajda yer alan

⁶ Heyet, *Kur'an yolu*, 5/270.

⁷ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l- İmiyye, 2003), 3/331; Ebü Zekerîyyâ Yahya b. el-Ferrâ, *Me'ani'l-Kur'an* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 3/140; Ali b. Muhammed b. Ali el-Vahidî, *el-Vecîz fî Tefsîri Kitabillâhi'l-Azîz*, thk. Safvân Adnan Dâvudî (Beyrut: Darul-Kalem, 1415/1994), 1075.

⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3: 332; Celâlüddîn es-Suyûtî, *Lübâbü'n-Nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*, thk. Muhammed Berekât (Beyrut: Dâru'r-risâle el-Alemiyye, 2010), 426-427; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/461.

⁹ Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî ilmi't-Tefsîr*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 8/188-189.

7. ve 8. ayetlerle aralarında konu bütünlüğü bulunması ve aynı bağlamda yer almaları ve ayrıca bir sebebin kimi zaman birden çok ayetin inmesine neden olabileceğini de dikkate alırsak 7 ve 8. ayetin nüzul sebebinden 9 ve 10. ayetlerin bağımsız düşünülmemesi gerektiğini düşünüyoruz. Söz konusu 9. ayet “Ey iman edenler! Aranızda gizli konuştuğunuz zaman, günah işleme, haksızlık etme ve peygambere karşı gelme hususunda fısıldaşmayın...” hitabıyla doğrudan Müslümanlara seslendiği halde ayetin muhatabının kim olduğu konusunda müfessirlerin farklı yaklaşımları mevcuttur. Bu konudaki görüşlerin ilkine göre ayette geçen hitap her ne kadar “Ey iman edenler” şeklinde de olsa burada kastedilen iman etmiş görüntüsünde olan münafıklardır. Çünkü onlar Müslümanlar arasında yaşamakta ve zahirde kendilerini Müslüman olarak lanse etmekteydiler. O cihetle Allah Müslüman varsayılan münafıklara inananlara yönelttiği hitap ile seslenmiştir.¹⁰ Müfessirlerin çoğunluğuna göre ise ayetteki hitap samimi Müslümanlardır.¹¹ Onlar Yahudi ve münafıkların yaptıkları şeyler konusunda onlara benzemeyin ve aranızda kötülük üzere birleşip fiskos yapmayın denilerek Müslümanlar uyarılmışlardır.

Ayette yapılan bu uyarılar pek çok farklı vesilelerle Hz. Peygamber tarafından da Müslümanlara yapılmış ve birlikte yaşama kültürünün oluşmasında mihenk taşı kabilinden olan bu ahlaki düsturlar daha sonra Müslümanların inşa edeceği toplumların sağlam temeller üzerine kurulmasına zemin hazırlayacak hatta yerine getirmeleri durumunda bütün insanlık ailesinin bireylerinin huzurlu bir şekilde bir arada yaşamalarına yardımcı olacak öğretilerdir. Hz. Peygamber’in konuyla ilgili uyarılarını ve bu konuda ortaya konulan çözüm önerilerini aşağıda müstakil bir başlıkta ele alacağımızdan burada sadece işaret etmekle yetiniyoruz.

Onuncu ayetin inışı ile ilgili müstakil bir rivayet bulunmamakla birlikte daha önce değindiğimiz gibi 9. ayetle birlikte bu ayeti de aynı pasajda yer alan 7 ve 8. ayetlerin nüzul sebepleriyle birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Zira bu pasajdaki 7. ve 8. ayetlerde Yahudi ve münafıklar tarafından işlenen ve yaşadıkları dönemde toplumun huzurunu ve birliğini bozan Hz. Peygamber ve Müslümanlar aleyhine yaptıkları fısıldaşmalar, gizli toplantılar, kulis faaliyetleri ve birbirleriyle kaş göz hareketleriyle Müslümanları aşağılayıcı bir takım olumsuz tavır ve tutumlar kınanmaktadır. Sergiledikleri bu davranışları ne kadar gizli yaparlarsa yapsınlar hiçbir şeyin Allah'a gizli kalmadığı onun her şeyden haberdar

¹⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/332; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 6/63; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 28/32-33.

¹¹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 4/246.

olduğu ve yaptıklarının kötülüğünün kıyamet günü kendilerine bildirileceği ve bunun cezasının cehennem olduğu haber verilmektedir. 9. ayette ise bir takım maslahatlar dışında (iyilik ve takva) benzer davranışlarda bulunmamaları ve aynı hatayı yapmamaları konusunda Müslümanlar uyarılmaktadır. Söz konusu bu 10. ayette ise ister İslam toplumunun kendi bünyesinden ister Yahudi ve münafıklar tarafından yapılsın meşru bir gerekçeye dayanmayan fısıldaşmaların ve kulis faaliyetlerinin neticede Müslümanları üzen onları şeytan işi bir eylem olduğu şeytanın bu tür eylemleri yapanlara bu çirkin işleri güzel gösterdiği belirtilmektedir.

Ayetin ikinci kısmında da varlık âleminin tüm tasarrufunu elinde bulunduran Allah dilemedikçe de inananlara kimsenin zarar veremeyeceği bu konuda Allah'a güvenip dayanmaları onların gizli konuşmaları nedeniyle harekete geçmemeleri ve bu yüzden üzülmemeleri ve kalplerini geniş tutmaları konusunda tesellide bulunmaktadır.¹²

B- Bireyler Arası İlişkilerde Şeffaflık

1- “Necvâ” Kavramı

“Necvâ” kelimesi mastar ya da isim olup, iki kişinin gizlice veya açıktan kendi arasında konuşması, fısıldaşması, bir şeyin iç yüzü, gizli düşünce ve yüksek tepe gibi manalara gelmektedir.¹³ Ebû Hilâl el-Askerî necvâ'nın aslının yükseklik manası olduğunu yüksek yere bu nedenle *en-necvetü* denildiğini söyler ve *sırr* ile *necva* arasındaki farkı ortaya koyarak *necvâ*'nın sadece sözde gizlilik olduğunu üstü kapalı ve gizli olan bir şeye necvâ denmediğini, *sırr*'in ancak insanın içinde sakladığı şeye denildiğini ifade eder.¹⁴

Kur'an-ı Kerimde fiil, isim ve mastar formlarında pek çok ayette geçen kelime genel olarak iki kişi arasında gizlice konuşmak, fısıldaşmak ve gizli düşünce anlamlarında¹⁵ kullanılırken bu ilk bakıştaki olumsuz anlamının yanı sıra meşru olan boyutuyla Nisa 4/114 ve Mücadele 58/9. ayette ise hayırda yarışma, yardımlaşma, hak, adalet, ma'rûf, sadaka verme gibi toplumun maslahatına matuf bir durum olması halinde ise bu fısıltıların ve konuşmaların meşru kabul edildiği vurgulanmıştır.¹⁶

¹² Ebû'l- Al'â el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an* (İstanbul: İnsan yay., 1991), 6/178.

¹³ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbül-Lüga*, thk. Muhammed İvad (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 11/135.

¹⁴ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Fürûk fi'l-lüga*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe li'n-Neşr, ts.), 1/63.

¹⁵ İsrâ 17/47, Enbiyâ 21/3, Nisâ 4/114, Tevbe 91/78, Tâhâ 20/62, Zuhuruf 43/80 ve Mücadele 58/7-10.

¹⁶ “Necvâ” kelimesinin Kur'an'daki kullanımları ve geniş açıklamaları için bkz.: Ömer Dumlu, “Yahudi-Münafık İşbirliği Çerçevesinde-NECVÂ KAVRAMI-” *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, 4 (1998), 48-54.

2- Toplumu Ayrıştıran Davranışlara Karşı Kur'an ve Hadislerde Çözüm önerileri

Öncelikle şunu belirtelim ki Kur'an'ın sosyal ilişkileri düzenleyen ilkeleri üzerinde pek çok müstakil çalışmanın yapıldığı bundan sonra da yapılmaya devam edeceği oldukça geniş bir alandır. Bu nedenle Kur'an'ın gerek bireyler arası ilişkiler gerekse birey toplum arası ilişkilerde ortaya koyduğu ilkeleri konumuz olan Mücadele suresi ayetleri bağlamında ele alacağız. Daha sonra da Hz. Peygamber'in aynı konuyla ilgili hadislerine yer vermeye çalışacağız.

Surede ele aldığımız 8. ayette Yahudi ve münafıkların Müslümanları tedirgin edecek ve güven içinde yaşamalarına engel olacak gizli konuşma ve fiskos yapmamalarını istemelerine karşı onların ısrarla yasaklanan bu davranışları yapmaları, peygambere ve Müslümanlara karşı düşmanca tavırlarından vazgeçmeme ısrarları kınanıp bunun karışığının cehennem olduğu vurgulanmıştır. Ayetin devamında toplumsal birlikteliğin önünde engel olarak görülen bir başka olumsuz davranış Yahudi ve münafıkların Hz. Peygamber'i selamlarken söyledikleri çirkin sözler örnek verilerek anlatılmıştır. Bireylerin karşılaştıklarında birbirlerini kötü ve çirkin sözlerle selamlamalarıdır. Allah selamlamanın toplumsal birliktelik ve kaynaşma açısından oldukça önemli bir davranıştır. Nitekim Kur'an Müslümanların birbirleriyle karşılaştıklarında bırakın kötü konuşmayı verilen selama aynı güzellikte hatta daha güzeli ile mukabele edilmesini "Size bir selâm verildiği zaman, ondan daha güzeliyle veya aynı selamla karşılık verin." (en-Nisâ 4/86) ayetiyle vurgulamakta toplumun kaynaşması, gruplaşmadan ve ayrışmadan yaşayabilmesi için önemli bir ilahi düsturu tavsiye etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber bir hadislerinde konunun önemini vurgular ve şöyle der: "İman etmedikçe cennete giremezsiniz: birbirinizi sevmedikçe, olgun bir imana sahip olamazsınız. Size, yaptığınız takdirde birbirinizi seveceğiniz bir şeyi haber vereyim mi? Aranızda selâmı yayınız."¹⁷

Surenin 9. ayetinde Müslümanların kendi aralarında fiskos yapmamaları, gizli buluşmalar ve kulis faaliyetlerinde bulunmamaları istenirken bunun mutlak bir yasaklama değil iyilik ve takva konularında olduğu zaman meşru kabul edildiği de vurgulanmıştır. Buradan hareketle müfessirler gizli ve fısıltılı konuşmaların kendisinin değil sebep olduğu şeylerin kötülüğünden dolayı yasaklandığını belirtmektedirler.¹⁸ Bu nedenle Kur'an mutlak olarak iki kişinin kendi arasında fısıldaşarak konuşmasını ve gizili toplantılar yapmayı yasaklamamakta meşru işlerde buna müsaade etmektedir. Bu

¹⁷ *Müslim, İman, 93.*

¹⁸ *Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili, 7/461.*

ayetin açıklaması sadedinde olan bir hadislerinde Hz. peygamber buyurmuştur: "Üç kişi bir arada bulunduğunuz zaman, insanlara karışincaya kadar ikiniz diğerini bırakıp da fısıldaşmayın. Çünkü bu durum onu mahzun eder."¹⁹ Müfessirler söz konusu ayetin yorumunda bu hadise yer vermiş ve buradan hareketle iki kişi bir üçüncü şahsın yanında onun anlamadığı bir lisanla konuştuklarında eğer o bundan üzüntü duyuyorsa, bunun da tıpkı necvâ ayetinde yasaklanan durum gibi olduğunu belirtmişlerdir.

Zira günümüzde imkânların da genişlemesiyle birlikte birden fazla dil öğrenen ya da popüler kültürün etkisiyle ve teknolojik gelişmelerle birlikte sosyal medya dili denilen bir dil ortaya çıkmıştır. Özellikle "Z kuşağı/milenyum kuşağı" denilen ve 2000'li yıllarda doğan ve günümüzde yirmili yaşlarda olan neslin kendilerine göre yaşça daha ileri düzeyde olanlar, diğer kuşakların anlamadıkları bir dili kendi aralarında onların yanında konuşmaları da eğer karşı taraftaki muhatapları kaygıya ve üzüntüye sevk edecek bir boyuta ulaşırsa bunun da aynı kapsamda değerlendirilebileceğini düşünüyoruz.

Seyyid Kutub 9. ayeti tefsir ederken çok önemli sosyolojik tahliller yapar ve şunları söyler: "Buradan anlaşılıyor ki, ruhları ve karakterleri İslam'ın yaşam biçimi ile henüz bütünleşmemiş olan bazı Müslümanlar işler çatalaştığında gizlice toplanıyor, bağlı bulundukları önderlikten uzak bir şekilde olayları aralarında tartışıyorlardı. Hâlbuki böyle bir eylemi İslam toplumunun karakteri ve İslami yapılanmanın özü kaldırmıyordu. Zira bu yapı bütün görüşlerin, bütün düşüncelerin ve bütün önerilerin her şeyden önce önderliğe sunulmasını ve cemaat içinde gruplaşmalara gidilmemesini gerektiriyordu. Yine anlaşılıyor ki, bu tür gruplaşmalar ve kümelenmeler, bu işleri gizlice yürütürken kimseyi rahatsız etme amacını gütmeseler de birtakım rahatsızlıklara ve karışıklıklara neden oluyorlardı. Bu işlerle uğraşanların gündemdeki sorunları körüklemeleri ve bilmeden, ilerisini düşünmeden bu meselelerde sırf görüşlerini açıklamaları bile rahatsızlıklara ve itaatsizliklere neden olabilirdi. İşte tam bu sırada yüce Allah onlara hitap ediyor. Kendilerini O'na bağlayan bağları ile onlara sesleniyor. Böylece çağrının gücünü ve etkisini de arttırmış oluyor: "Ey iman edenler..: ' Gizli konuşmaları gerektiği durumda dahi günah, düşmanlık ve Peygambere karşı gelme gibi çirkin işlerden sakındırmak ve mü'minlerin gizli konuşabilecekleri, onlara yakışan konuları açıklamak için onlara böyle hitap ediyor: "İyilik ve takva üzerine gizli konuşabilirsiniz: ' Bunların hangi vasıtalarla elde edileceklerini ve onların nasıl yaşanacağını,

¹⁹ Buhârî, *İsti'zân*, 50; Müslim, *Selâm*, 37.

gerçekleştirileceğini planlamak için oturup konuşabilirsiniz. Ayet-i kerimede geçen "Birr" kavramı genel anlamı ile iyilik demektir. "Takva" ise, uyanıklık ve yüce Allah'ın gözetiminde olduğunun bilincinde olmaktır. Bunlar ise, iyilikten başkasını telkin etmezler. Ayrıca eninde sonunda kendisine dönecekleri ve işlediklerinin hesabını verecekleri Allah'tan korkmalarını hatırlatıyor. İnsanlar ne kadar gizleseler de, kapalı tutmaya çalışsalar da onların tüm yaptıklarını gözeten ve bir bir kayda geçen Allah'a hesap vermekten kurtulamazlar.²⁰

Gerek ayet gerekse hadislerle bakıldığında Müslümanlar nasıl kendi aralarında fısıldaşmalarının yasaklandığı ve kötü davranışı kendilerine karşı sergileyen Yahudi ve münafıklar gibi olmamaları onlardan istenmişse aynı şekilde İslam toplumunda var olan gayrimüslimlerin bulunduğu ortamlarda fiskos yapmalarının doğru olmadığı anlaşılır. Çünkü gerek ayetler gerekse hadisler bu manada umum ifade eder bir tarzda mesajlarını ortaya koymuşlardır. Ayrıca adı barış olan bir dinin müntesiplerinin hem dindaşlarına hem de diğer din mensuplarına karşı güzel örnek olma sorumlulukları bulunmaktadır. Kendilerine yapılmasını istemedikleri bir davranışları başkalarına karşı da yapmamalıdır.

SONUÇ

Mücadele suresi konumuz olan 9 ve 10. ayetleri de içine alan 7-10. Ayetlerin yer aldığı pasajda her ne kadar bir takım olaylar üzerine inse de içerdiği hükümler bakımından evrensel bir değer niteliğinde olan şu ilkelerdir.

1- Meşru bir gerekçe olmaksızın özelde ikiden fazla kişinin bulunduğu ortamlarda iki kişinin kendi aralarında fiskos yapmaları, hatta hepsinin bildiği ortak bir dil varken başkalarının yanında iki kişinin diğerlerinin bilmediği bir metotla veya lisanla konuşmaları ve iletişim kurmalarının yasak olduğu;

2- Genelde de bir toplumda insanların diğerlerinden gizli görüşmeler ve toplantılar yapmaları diğerlerini endişeye ve korkuya sev edeceği ve gereksiz fitne ve dedikoduların çıkmasına bireylerin bir birlerine olan güvenlerinin sarsılmasına ve kutuplaşmalara ve hizipçiliğe neden olacak faaliyetler yasaklanmıştır.

3- Müslümanlar bu ayetlerden nazil olmadan önce de olduğu gibi tarihin her döneminde benzer bir takım olumsuz davranışlarla karşılaşmışlardır. Ancak Allah bu tür durumlarda tedirgin olunmaması ve üzülmeleri gerektiği konusunda Müslümanlara garanti vermiştir. Diğer

²⁰ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, çev. Emin Saraç vd. (İstanbul: Hikmet yay., ts.), 14/345-346.

yandan da hem kendi aralarında bu tür davranışları yapmamaları, hem de gayrimüslimlerin bulunduğu ortamlarda onların bu tür davranışlarından dolayı eyleme geçmemeleri ve rovanşist davranmamaları konusunda uyarmıştır. Ancak bu durum toptan İslam toplumunun aleyhine faaliyetlere ve toplantılara dönüşmüşse bu durumda da gerekli tedbirleri almak esastır.

4- 8. ayette belirtildiği gibi Müslümanlara açıktan dil uzatan ve hakaret edenlere karşı da suskun kalınamayacağı ayetin üslubundan anlaşılmaktadır. Ayrıca bu tür sözlü saldırılara cevap verirken de yine aşırıya gidilmemesi ayetin nüzul sebebiyle ilgili Hz. Peygamber'in uygulamalarından ve konuyla ilgili rivayetlerden anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

Askerî, Ebû Hilâl. *el-Fürûk fi'l-lüga*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe li'n-Neşr, ts.

Dumlu, Ömer. "Yahudi-Münafık İşbirliği Çerçevesinde-NECVÂ KAVRAMI-" Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi, 4 (1998).

Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbül-Lüga*. thk. Muhammed İvad. Beyrut: Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l-Arabî, 20001.

Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahya b. *Me'ani'l-Kur'an*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

Heyet, *Kur'an yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşeri Başkanlığı yay., 2014.

İbn Âşûr Muhammed, et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tûnûsiyye li'n-Neşr, 1984.

İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman. *Zâdü'l-Mesîr fi ilmi't-Tefsîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984.

Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'an*. çev. Emin Saraç vd. İstanbul: Hikmet yay., ts..

Mevdûdî, Ebü'l- Al'â. *Tefhîmü'l-Kur'an*. İstanbul: İnsan yay., 1991.

Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- İmiyye, 2003.

Suyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Mısır: el-Heyetü'l-Mısıriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1974.

Suyûtî, Celâlüddîn. *Lübâbü'n-Nükûl fi esbâbi'n-nüzûl*. thk. Muhammed Berekât. Beyrut: Dâru'r-risâle el-Âlemiyye, 2010.

Uğur, Döne. *Sosyal Münasebetler Bakımından Mücâdele Sûresinin İncelenmesi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Vahidî, Ali b. Muhammed b. Ali. *el-Vecîz fî Tefsîri Kitabillâhi'l-Azîz*. thk. Safvân Adnan Dâvudî. Beyrut: Darul-Kalem, 1415/1994.

Yaşaroğlu, M. Kamil. "Mücâdile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim yay., ts.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an-Hakaik-i Gavâmizi't Tenzîl*, thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd-Ali Ahmed Mu'avvîd. Beyrut: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998.

**POSTMODERNİZMİN DİNİ GRUPLAR ÜZERİNDEKİ
YANSIMALARI VE DİNİ FARKLILAŞMALARA ETKİSİ**

Dr. Tahir DAĞCI

Necmettin Erbakan Üniversitesi

tahirdagci1@hotmail.com

***Reflections of Postmodernism on Religious Groups and Their Effect
on Religious Differences.***

ABSTRACT

Although postmodernism, which has different definitions today, is a conceptualization of Western origin, it is seen all over the world in terms of its social effects and consequences. Postmodernism, which emerged as a fundamental critique of modernity, has a nature that supports modernity and expands modern-secular processes at many points.

Postmodernism, which marks a post-modern era, is associated with negative concepts such as deconstruction, indeterminism, evaporation of truth. But Postmodernism's discourses on religion, individual and freedom can find positive reciprocity in the Muslim world. In this respect all Turkey's religious-based movements responded positively to the postmodern conception of civil society as a framework to express themselves freely. So that religious groups considered the consequences of the postmodern tendency as an opportunity offered to them.

Postmodernism, due to deconstruction and paraphrase the prominence instead of the real true, it led to disintegrating and differentiating impact on religious groups in Turkey. After 2000, the expansion of the internet and relativization of the distance concept, has paved the way for globalization for religious groups as well as all civil groups in Turkey. The relativity of the source of information and truth due to reflection of postmodernism, and the interpretation of the truth changed according to the individual, led to the differentiation of religious understandings, causing the singularization of religious-oriented groups especially. Henceforth there are sects without certain spiritual chains, community that are no different from a secular group, and religious understanding organized with an esoteric content. In this sense, the individuals of the postmodern world, which have a tendency to show off their differences compared to the others in terms of image and

information, have started to create a cocoon of faith in the religious groups organized in different contents. Therefore, in today's society, mainstream religious groups have been replaced by dispersed, fragmented, differentiated religious groups that do not have historical background and that accept their own understanding as the most accurate understanding. In this context postmodern discourse's intellectual impacts on religious groups in Turkey and social consequences of them have been discussed in the article.

In this article, the reflections of social processes brought by postmodernism on society and individual and their differentiating aspects are emphasized. Without ascribing any positive or negative meaning to the postmodern discourse, religious understandings in Turkey have been determined. The profiles of postmodernism in religious groups representing socially different approaches were evaluated from a sociological perspective.

Key Words: *Postmodernism, Religious Groups, Religious Differentiation.*

1- GİRİŞ

Çok farklı tanımları yapılan Postmodernizm, genel olarak modern sonrası dönemde bütün bilgilerin göreceliliğini ve tek bir hakikat yerine herkese göre farklılık gösteren bir gerçeklik anlayışının olmasını ifade eder. Postmodernizmde değerler, ahlak kuralları, zamana, topluma, kişiye, kültür ve yaşam durumuna göre değişkenlik gösterir. Postmodernizm bize belirlenimciliği değil, belirlenemezciği, birliği değil çeşitliliği, sentezi değil farklılığı, basitleştirmeyi değil karmaşıklığı sunar (Akgül, 2012: 209). Postmodernizm geleneksel anlamda hakikat, akıl, kimlik ve nesnellik kavramsallaştırmalarından, evrensel ilerleme ve kurtuluş fikrinden, büyük anlatılardan kuşku duyan bir düşünce tarzına sahiptir (Tekin, 2011: 12)

Postmodernizm kendiliğinden ortaya çıkmış bir tanımlama, söylem, yorumlama yada düşünce biçimi değildir. Bu anlamda postmodernizmi anlayabilmek ve onun hakkında değerlendirme yapabilmek için onu ortaya çıkaran sebeplere bakmak gerekmektedir. Postmodern düşünce, modern dünyanın içinden çıkan düşünürler tarafından ortaya konduğu için modernliğin bakış açısına göz atmak gerekmektedir.

Modernizm akli ve bilimin rehberliğini esas alan, insani ve toplumsal ihtiyaçları fizik dünya ekseninde tanımlayan, doğa ve toplumun ele alınışında dini ve irrasyonel bakış açısını, geleneği ve yerel olanı devre dışı bırakan bir karaktere sahiptir. Yansımaları itibarıyla modernlik; sanayileşme, kentleşme, demokratikleşme, rasyonel düşünme ve bürokratik

örgütlenme gibi değişkenlerle sosyal dünyanın yeniden yapılanmasını ifade eder. Modern paradigmada bu kavramlar aynı zamanda gelişmişliğin ve kalkınmışlığın ölçütü kabul edilmektedir. Modernizmi yücelten düşünürlere göre, modernliğin en önemli göstergelerine ilerlemiş batılı toplumları sahip olmaktadır. Avrupa'nın dışında kalan dünyanın değişik toplumları ise, geleneksel toplumlar, yani modernleşmesini henüz tamamlamamış toplumlar olarak kabul edilmektedir. Buna göre modern düşünce gelenekten modern olana doğru toplumsal değişim süreçlerinden ibaret olup, batı tipi toplumsal yapıyı, gelişmişliği, hümanizmayı, eşit gelir dağılımını, bireysel özgürlüğü vaat eder (Akgül, 2012: 182-187).

Günümüzün modernleşmiş kabul edilen toplumları daha derin ve hızlı değişikliklere uğramaktadır. Bu değişimler insanlığın aşmaya çalıştığı yeni sorun alanları ortaya çıkarmıştır. Hem savaşlar, açlık ve eşitsizliklerin ortadan kaldırılması gibi modernliğin çözüm vaat ettiği sorunlar, hem de yabancılaşma, yalnızlaşma, nikahsız birliktelik, tüketim çılgınlığı, çevre kirliliği gibi küresel sorunlar karşısında modernizme karşı mesafeli yaklaşımlar ortaya çıkmaya başlamıştır (Akgül, 2012: 188). Modernizme karşı geliştirilen bu karşıt söylemler ve eleştiriler postmodern düşüncüyü ortaya çıkarmıştır. Özellikle 1. ve 2. Dünya savaşları sonucundaki trajediler, insan ölümleri modernizme karşı eleştirileri hızlandırmıştır.

20. yüzyıldaki dünya savaşlarından sonra bizzat modernizmin içindeki batılı yazarlar tarafından, modernizme temel bir eleştiri noktası olarak dile getirilmeye başlanan postmodernizm, 1950'li yıllardan sonra dünya ölçeğinde etkisini yavaş yavaş hissettirmeye başlamıştır. Bu düşünürlerin başında Jean François Lyotard, Jean Baudrillard, Michel Foucault, Paul Feyerabend, Jacques Derrida gibi isimler gelmektedir.

Daha çok üst anlatılara protest bir duruşu temsil eden postmodernizmin en önemli etkileri, entelektüel düşünce ortamında kendini göstermiştir. Postmodernizm entelektüel platformlarda farklı şekillerde dile getirilmiş, olumlu veya olumsuz bağlamda değerlendirmelerde bulunulmuştur. Postmodernizm, hem zihinsel, hem de pratik anlamda hala devam etmekte olan bir süreç olduğundan ileri tarihlerde farklı değerlendirmelere ve eleştirilere konu olmaya devam edeceği kuşkusuzdur.

Entelektüel dünyadan sonra postmodern düşüncenin en önemli izdüşümleri toplumsal alanda ortaya çıkmaktadır. Fakat postmodern söyleme dayalı toplumsal düzende sosyal gerçekliğin bizzat kendisi yerine ona ilişkin inşa edilen söz, metin ya da bunların yorumuna göre bir gerçeklik oluşturulmaktadır. Bu oluşturulan şey, gerçekliğin kendisinden ayrı olan sahte bir gerçekliktir. Dolayısıyla postmodern söylem toplumsal düzenin

nasıl var olması gerektiği üzerine değil, düzensizliğin, parçalanmışlığın nasıl var olduğu üzerine kuruludur. Bu anlamda postmodernist anlayış tam anlamıyla toplumsal çeşitliliği ve parçalılığı benimser (Coşkun, 2003:18).

Postmodern söylem evrenselci, kapsayıcı değerlerin temelleri dahil, insani, toplumsal hayatı oluşturan öz değerlerin olduğu düşüncesini reddeder ve bunun yerine farklılıkları, çoğulculuk adı altında bölünmeleri tahrik eder. Bu söylem etrafında oluşturulmak istenen toplumsal yapıda uyuma karşı çıkan, belirli bir düzeni olmayıp çeşitliliği savunan, bastırılmış olduğu iddia edilen grupları öne çıkaran bir anlayış hakim olur (Arabacı, 2005:190). Bu anlamda Türkiye’de yaşayan dini grup biçimlerinde postmodernizmin birçok tezahürleri olup, makalede bu tezahürler üzerinden genel değerlendirmeler yapılacaktır. Bu noktada postmodern düşünceye olumlu veya olumsuz bir anlam yüklenmeden dini gruplar üzerindeki sosyolojik veriler ışığında gözlemlerimiz dile getirilecek, bunu yaparken bilimsellik ve objektiflik ilkesine riayet edilecektir.

2- POSTMODERNİZM VE DİNİ GRUPLAR

Modern sonrası bir dönemi imleyen postmodernizm, yapı bozumu, dağınık yorum, dil oyunları, belirlenemezcilik, hakikatin buharlaşması gibi olumsuz kavramlarla anılmaktadır. Fakat postmodernizmin toplum, din ve birey üzerinde geliştirdiği özgürleştirici söylem, Müslüman dünyada olumlu karşılık bulabilmektedir. Postmodern paradigmanın egemen kültür karşısında dinsel ve etnik bölünmelere imkan tanınması, Türkiye’de bazı toplumsal kesimlerin postmodernizmi benimsemesini sağlamıştır (Alperen, 2003:43). Çünkü postmodernlik önümüze koyduğu birçok söyleminde özgürlükçü boyutlarıyla öne çıkarılmıştır (Tekin,2015: 19). Bu açıdan Türkiye’de yaşayan dini gruplar ve dini temelli hareketler, kendi söylemlerini özgürce sunabilecekleri bir çerçeve olarak postmodernizmin sivil toplum anlayışını olumlu karşılamışlar, postmodern yönelimin sonuçlarını kendilerine sunulan bir imkan olarak görmüşlerdir.

Müslüman dünyanın postmodernizmi olumlu karşılamasının haklı gerekçeleri bulunmaktadır. Çünkü postmodern düşünce, modernleşmenin ortaya çıkardığı sanayileşme, çarpık şehirleşme, totaliter ulus devlet yapılanmaları, zengin yoksul arasındaki uçurumun genişlemesi, dünya savaşları, açlık, bunalım gibi noktalarda keskin eleştiriler sunmaktadır (Akgül, 2012:206). Bu eleştirileri ortaya çıkaran sebeplerin başında; bilhassa 20. yüzyılda modernleşmenin olumsuz sonuçlarını tecrübe eden İslam dünyasında, sömürgecilik, kültürel asimilasyon gibi toplumsal trajediler ve gerginlikler yaşanmıştır. Bu toplumsal trajedilerin bittiğinden hala söz edilemez. Bu noktada İslam dünyasının hegemonik modernleşme

deneyimlerine getirdiği eleştiriler ile postmodern söylemin içinden çıktığı moderniteye getirdiği eleştiriler aynı noktada kesişmektedir. Bu nedenle özellikle entelektüel Müslüman dünyada postmodernizm bütünüyle olmasa da kısmen olumlu karşılandığı söylenebilir. Postmodernizmin konjonktürel olarak bazı hak ve özgürlüklere yaptığı vurgu cazip görünmüş, dolayısıyla modernizmin Türk toplumunun dini yaşamında ortaya çıkardığı totaliterlik, postmodern yaklaşımlarla telafi edilmeye çalışmaktadır (2015: 27). Dolayısıyla Türk toplumu postmodernist yaklaşımı araçsallaştırmak suretiyle, içinde bulunduğu çağın getirdiği sancıları, eleştirileri dile getirmeye çalışmaktadır. Peki postmodernizm karşısında dini söylemler ve dini gruplar hangi noktada yer almaktadır? Postmodern anlayış, farklı din anlayışlarını ve insanların kendini içinde ifadelendirdiği dini grupları nasıl görmektedir?

Postmodernizmin öne sürdüğü ideal dünyaya göre, toplumsal alandaki bütün grup biçimleri kendi doğrularını ve hayat tarzlarını yaratmaktadır. Nitekim postmodernizm dinler ve mezhepler açısından vahye, yer ve imkan veren, hatta ona öncelik tanıyan bir tavrı benimsemektedir. (Bolay, 2016; Büyükkara, 2013: 117). Bu bağlamda postmodernizm, toplumda cemaat duygusunu teşvik ederek bireyleri dine ulaştırırken, dinlerin, dinsel hareketlerin kendilerini özgürce sunabilecekleri çerçeve olarak sivil topluma duydukları zorunlu ihtiyaç postmodernite ile sivil toplumu örtüşürmektedir (Sarıbay, 1994: 11). Türkiye'deki dini grupları da sivil toplum örgütleri içine dahil etmek gerekmektedir. Çünkü dini gruplar, gerek dini, gerek dünyevi yaşam biçimlerini sivil toplum örgütleri çerçevesinde ifade etme gayreti içindedirler. Modern zamanların doğası gereği toplumsal özne olan her bireyin kendi yaşam tarzını bir kültüre dönüştürme hakkı bulunmaktadır. Bu durum ister istemez çoğulluğu temel alan bir yapıyı zorunlu kılmakta, Müslümanlar da (İslam) kendi yaşam tarzını bir kültüre dönüştürmek için toplumda kendini meşrulaştırma gayreti içinde olmaktadır (Sarıbay, 1994: 11). Dolayısıyla Türkiye'deki dini gruplar, toplum ve birey eksenindeki postmodern yönelimin sonuçlarını kendilerine sunulan bir imkan olarak görmüşlerdir. Farklı yelpazede konumlanan dini gruplar dernek, vakıf gibi sivil toplum yapılarına dönüşmüşler, postmodernizmin ortaya koyduğu farklılaşma imkandan faydalanma yoluna gitmişlerdir.

3- POSTMODERNİZMİ HIZLANDIRAN SÜREÇLER VE DİNİ GRUPLAR

Dini gruplar, üyeler arasında yüz yüze ilişkilerin egemen olduğu, çok güçlü dayanışma duygularıyla birbirine kenetlenen kişilerin dini mensubiyetiyle karakterize edilen birincil nitelikli gruplaşmalardır. Daha

çok (görece) ilerlemiş kültürlerde genellikle toplumsal, siyasi ve kültürel yapının hızla farklılaştığı, fertlerin veya grupların dini tecrübelerinin zenginleştiği ve çeşitlendiği zamanlarda geniş ölçekli dini gruplar (sırf dini gruplar) ortaya çıkmaktadır (Akyüz ve Çapcıoğlu, 2012: 512, 515). Dini gruplar, tıpkı aile gibi üyesi olan bireylere önemli bir aidiyet duygusu kazandırabilmektedir (Coşkun, 2003: 15). Ne var ki, dini gruplardaki güçlü aidiyet duyguları farklı sekülerleşme parametrelerinin getirdiği etkiyle farklılaşabilmektedir. Din sosyolojisinin ilgi alanlarından olan dini grupların, birbirleri arasında ve kendi içinde farklılaşmasına neden olan farklı etmenler bulunmaktadır.

Türkiye özelinde düşündüğümüzde 1950'li yıllardan itibaren kentleşmenin hızlanması, eğitim-öğretimin yaygınlaşması, dindar kesimin demokratikleşme eğilimi göstermesi ve halktaki siyasi katılım oranının artması gibi etmenler dini gruplar arasındaki farklılaşmaları tetikleyici ve hızlandırıcı bir etkiye neden olmuştur (Dağcı, 2019: 49). 1960'lı yıllardan sonra yeni İslami siyasal kimlikler, iletişim ve eğitimdeki gelişmeler bağlamında oluşmuştur. Bu dönemden sonra iletişimdeki yenilikler, teknolojinin gelişmesi ve eğitimin yaygınlaşması toplumsal ortamdaki değişimleri beraberinde getirmiştir. Nitekim teknoloji ve eğitimin yaygınlaşması, dindar camia içerisinde şüpheli ve göreceli anlayışların doğmasına sebep olmuş, geleneksel ulemanın otoritesini zayıflatmış, daha büyük İslâmi cemaatlerin, doğmakta olan yayın temelli daha küçük grupların lehine parçalanmasına yol açmıştır. Öncelikle zihniyet ve söylem düzeyinde ortaya çıkan parçalanma, marjinal seslerin, bütüncül ve tek biçimli İslam yorumlarına itiraz etme imkanlarını artırmıştır. Yaygınlaşan ve ucuzlayan teknoloji sayesinde basılı metinler kitlelerin genel erişimine açık hale gelmiş, içtihat, otorite ve sahlilik üzerindeki tartışmalar keskinleşmiştir. İlahi emirler ve beşeri yorum arasındaki mesafe, İslam'ı kemikleşmiş gelenekten azade kılmak için eleştirel bir alan haline getirmiştir. Söylemsel alanların açılması "hakikat" merkezine olan sadakati "anlaşılmaz" yapmıştır. Dolayısıyla bu dönemden sonra Türkiye'deki ana akım dini gruplar lider odaklı bir organik yapıdan, metin ve yorum merkezli bir yapıya geçmişlerdir (Yavuz, 2005: 143-150).

Örneklendirmek gerekirse; 1950'lerden önce dinin merkez dışına itilmesi sebebiyle tek bir yapı arz eden Nakşilik, Nurculuk gibi hareketler farklı dinsel alt gruplara bölünmüşlerdir. 1960'lardan sonra Said Nursi'nin Risaleleri kitap olarak basılmasıyla birlikte Nur Cemaati; Yazıcılar, Okuyucular, Yeni Nesilciler, Zehracılar gibi alt gruplara dağılmışlardır. Yine benzer şekilde Nakşibendilik tarikatı; İskenderpaşa, İsmailağa, Erenköy,

Menzil gibi gruplara ayrılmıştır. Diğer taraftan tarikat ve cemaat oluşumlarının dışında değerlendirilen dini grupların sayısında dikkate değer bir çoğalma meydana gelmiştir.

1970'lerden sonra bu grupların yayınladığı dergiler ve gazeteler aralarındaki dini farklılıkları açığa çıkarmıştır. İslamcı dergiler etrafında halelenen farklı din anlayışları ve dini hareketler bu konuda çok fazla örnek sunmaktadır.¹ Dini bilginin lider gibi tek merkezli bir otoritenin elinden kayarak farklı yorumların öne çıkması postmodern paradigma ile açıklanabilir. Bu minvalde postmodern söylemin mutlak hakikat bilgisini dumura uğratması, aynı metni yorumlayan kişilerde farklı anlamların intaç etmesine sebep olmuştur². Dolayısıyla teknolojinin gelişmesi, şehirleşmenin artması ve eğitimin yaygınlaşması postmodernizmi hızlandırdığı gibi büyük dini grupların bölünmesini ve dağılmasını hızlandırmıştır. Böylece dini anlamda tek bir hakikat anlayışı ortadan kaybolmuş, herkesin kendi dünyasına göre anladığı yorumlar ve bilgiler hakikatin yerini almıştır. Aynı metinden farklı anlamların çıkarılması, dini anlayışların farklılaşmasına kapı aralamıştır. Bu örnekte görüldüğü gibi, Türkiye'deki ana akım dini gruplarda görülen farklılaşmalar postmodern düşüncenin etkilerine işaret etmektedir.

2000'li yıllara gelindiğinde Türkiye'de farklı yelpazede kendine yer bulan dini gruplar dernek, vakıf, kurs merkezi, araştırma merkezi gibi sivil toplum oluşumları yoluyla kendilerini ifade etme çabasına girişmişlerdir. Bu noktada, dini yapılı sivil toplum kuruluşları çalışmalarıyla mevcut sistemle uyumsuzluk yerine, uyumu özendiren bir mahiyet kazanmışlar, toplumu dönüştürücü bir misyondan gittikçe toplumu uyumlulaştırıcı bir üsluba doğru seyir izlemişlerdir (Sunar, 2018: 61). Özellikle 2004 yılından sonra Avrupa Birliği'ne uyum için gerçekleştirilen hukuki düzenlemeler bu süreci hızlandırmıştır. Nitekim gerek ana akım dini gruplar, gerekse mikro ölçekli dini oluşumlar kendi öngördükleri din anlayışlarını değişik sivil toplum biçimleri altında sergilemeye başlamışlardır. Bu bağlamda toplumsal alanda kendine alan açan ılımlı veya katı ölçekli her tür dini grup, kendi kimliğini bir dernek levhası (sivil toplum) altında göstermeye başlamıştır.

Son zamanlarda farklı din anlayışlarının toplumsal alanda somut kimlik olarak görünür olması postmodernizmin ortaya koyduğu bir sonuç olarak okunabilir. Fakat dini grupların kimlik eksenli olarak sosyal alandaki

¹ 1960'lardan sonra farklı yelpazelerde konumlanan İslami grupların dergilerinden bazıları şunlardır: Hilal (1958), Oku (1961), Tohum (1963), Nesil (1976), Sebil (1976), Tevhid (1978), İslami Hareket (1978), Akıncılar (1979), Tebliğ (1979), İktibas (1981), (bkz. İdp.org.tr).

² Son dönemlerde Kur'an-ı Kerim meal çalışmalarının artması ve her grubun kendine malettiği mealler, aynı dini metinden farklı anlamların çıkarılmasının bir diğer örneğidir.

görünürlüğü, din anlayışlarının birbirinden farklılaşmasını beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla postmodernizmin çok kültürlülük anlayışı dini grupların hem zihniyet, hem de örgütsel bakımdan farklılaşmasıyla sonuçlanmıştır.

4- POSTMODERNİZMİ YAYGINLAŞTIRAN BİR ARAÇ OLARAK İNTERNET (Ç)AĞI VE DİNİ GRUPLARDAKİ YANSIMALARI

Dili, imajı ve düşünceyi hakikatin yerine koyan, sanal gerçeklik üzerinden hayatı kurgulayan postmodern anlayışın önünü açan ve ona en iyi hizmet eden araçlardan birisi internet dünyasının küresel ölçekte yaygınlaşmasıdır. Farklı coğrafyalarda birbirinden bağımsız yaşayan insanları birbirine bağlayan internet ortamı, postmodernizmi besleyen bir özelliğe sahiptir. Çünkü internet ağı, evrendeki her nesnenin simülasyonunu, sanalını oluşturabildiği için postmodernizmin yaygınlaşmasını sağlayan olan bir ev olmuştur.

2000'li yılların başından itibaren Türkiye'de iletişim sektöründe alt yapı hizmetlerine yapılan yatırımların artmasıyla birlikte internet ağına erişim sağlayan nüfus, geçmiş yıllara göre hızla artmıştır. Günümüz dünyasında internetin aktif kullanımı ev, işyeri, okul, toplu ulaşım araçları gibi gündelik yaşamın döndüğü ortak mekanlarda yaygınlaşmıştır. İslami Sivil Toplum Kuruluşlarının önemli bir kısmı bu yeni medyanın imkânlarına ayak uydurmada başarılı olmuştur. En muhafazakar ve kapalı görülen dini gruplar bile medya organlarını toplumun farklı kesimlerine kendisini daha fazla anlatma fırsatı olarak görmüşlerdir (Sunar, 2018: 63).

Türkiye'de toplumsal alanın farklı katmanlarında bulunan dini gruplar internetin verdiği geniş ve mekansız (sanal) ortamı fırsata çevirmiş görünmektedirler. İnternet ortamına her tür bilgiyi içeren yazı, resim, video yüklenebilmesi dini grupların bağlolarıyla herhangi bir aracı olmadan iletişim kurmasını sağlamaktadır. Artık grup liderinin bizzat kendisinin olmasına gerek olmayıp, yalnızca görüntüsü bulunmaktadır. Uzaklık kavramı, grup ile lider arasındaki iletişim için herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. Bu anlamda dini gruplardaki lider ile üye arasındaki maneviyat bağı, yerini sanal bir bağa bırakmıştır. Bu aslında postmodern olarak nitelenen çağımızın getirdiği yeni bir durumdur.

Postmodern çağ, gücünü medyadan alan ve aynı zamanda medyaya yön veren bir hıza dayanır (Sarıbay, 1994: 111) Postmodern dönemin sanal gerçekliğini üreten en etkili araç olan medya, toplumdaki dini ayrışmanın nüvelerini barındırmaktadır. Özellikle TV ekranlarındaki dini programlarda, daha çok izlenme (rating) adına, duygusallık oluşturan etkileyici sözlerle,

teatral bir mizansende hikâye ve rivayetler anlatan hocalar (bilinçsizce) toplumdaki dini ayrıştırıcılığı hızlandırmaktadır (Ekici, 2016: 423). Sarıbay'a göre; gündelik hayatın meselelerini popüler duygulara hitap ederek İslami tonda sunmak, İslami popülizmden başka bir şey değildir (1994:97)

Diğer taraftan internete erişim imkanının daha kolaylaşması Türkiye'deki tüm sivil gruplar gibi dini grupların küreselleşmesine zemin hazırlamıştır. Postmodernizm ile at başı giden küreselleşme, bu grupların giderek ayrışmasına neden olmuş, özellikle tekil hale gelmesine imkan vermiştir. Bu anlamda günümüzün toplumsal yapısında bütün ve tek bir dini yapı veya ana dini grup olmayıp, kendini farklı biçimlerde ifade eden seküler/dini gruplar bulunmaktadır. Büyük dini gruplar söz konusu olsa bile, ana dini grubun altında birbirinden bağımsız hareket eden küçük grupçuklar söz konusudur. Bu noktada farklılaşmış her grup kendi doğrusunu en iyi kabul etmektedir. Başka grupların doğru yada yanlış yolda olmasının pek de önemi kalmamıştır. Dolayısıyla günümüz toplumunun dini grup şekillerindeki din anlayışlarında bütünlük yoktur, bunun yerine parçalanmış hakikatin dağınık temsilcileri vardır. Çünkü postmodern söylemde yorum hakikatin yerini aldığı için, din ve dünyaya ilişkin bütün yollar doğru kabul edilmektedir. Bu noktada farklılaşmanın hangi yönde olacağı pek de önemli değildir. Önemli olan farklılaşmanın bizzat kendisidir, yani herkesin kendi doğrusunu ortaya koyabilmesidir.

5- TOPLUMSAL İMAJ OLARAK DİNİ GRUPLAR

Halen yaşadığımız hayatta, postmodernizmin en önemli etkisi bireye yaptığı vurguda ortaya çıkmaktadır. Çeşitli dini gruplar içinde üye olarak kendini gösteren postmodern dünyanın bireyleri, imaj olarak başkalarından farklılığını gösterme eğilimi taşımaktadır. Belli bir zaman aralığında zihniyet farklılaşması sonucu oluşan dini gruplar, gündelik dinî hayatta kendilerini diğerlerinden farklı gösteren tutum, davranış, tecrübe gibi dini pratikler benimsemektedirler (Sarıkaya, 2008: 28). Türkiye'deki İslami sivil toplum kuruluşları üzerine yapılan bir araştırmaya göre; dini gruplar, içe kapalı ve sınırlı bir toplum kesimine hitap eden yapılardan gittikçe daha fazla dışa dönük ve toplumun geneline hitap eden yapılara dönüşmüşlerdir. Bu gruplar sanal dünyanın imkanlarını etkin bir biçimde kullanmaya başlamışlardır. Dini grupların en kapalı biçimlerinin bile kurumsal internet sitelerinde kendileri hakkında bilgi vermek hususunda gittikçe istekli hale gelmişlerdir. Artık İslami sivil toplum kuruluşlarında yapılan dini derslerin, yardım faaliyetlerinin, sosyal içerikli toplantıların çok hızlı bir biçimde internetten dolaşıma sokulduğunu görmek mümkündür (Sunar, 2018: 62).

Dini gruplarda görülen sanal aleme teveccüh ve değişim isteği, bu grupların daima farklılığı önceleyen postmodern toplum yapısına entegre olmaya başladıklarını göstermektedir.

Postmodern dünyada toplumsal gerçekliğin inşasına aktif olarak katılan bireyler, sosyal gerçekliğini inşa ederken sembollere başvururlar (Sarıbay, 1994: 104). Dini grup bağlıları diğer gruplardan farklılığını ortaya koyarken birçok sembolden ve imajinatif araçtan yararlandığı görülmektedir. Grup bağlıları toplum içinde dikkat çeken uzun entariler, tek renk elbiseler, cübbeler, sarıklar ve şapkalarla taşıdığı dini kimliğine vurgu yapmaktadır. Grup üyeleri bu dinsel imajını değişik şekillerdeki saç, sakal ve bıyık kesimleriyle desteklemektedir. Örneğin saçları kesip, sakalları uzatmak bir grubun simgesi olurken, saçları omuzlara kadar uzatmak başka bir grubun kimliğine işaret etmektedir. Bıyığın kısalığı ve inceliği bir grubun simgesi iken, bıyığın uzunluğu başka bir grubun işareti olmaktadır. Başa giyilen takkenin yeşil olması bir belli bir gruba aidiyeti vurgularken, mavi olması başka bir gruba aidiyeti vurgulamaktadır. Sarığın kavuklu ve dik olması bir grubun alameti iken, kavuksuz sarık başka bir grubun sembolü olmaktadır. Şalvar-cübbe giymek bir grubu anlatırken, sade kumaş pantolon ve ceket giymek başka bir grubu anlatmaktadır.

Diğer taraftan, her türden sosyal kimliklerin imajlarla öne çıktığı postmodern dünyada, rap veya hiphop müzik yapan bir kişi dini bir tarikata üye olabilmektedir. Genel algı olarak rap kimliğine yüklenen imaj ile dini temelli sosyal imajlardaki imajı birbirinden çok uzağa düşmektedir. Fakat postmodern dünya, sosyal olarak farklı uçlarda konumlanan imajların birbiri ile barınabilmesine imkan vermektedir.

Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi dini grup bağlıları kimliklerini gündelik yaşam içinde farklı imajlar aracılığıyla ortaya koymaktadır. Bu durum günümüz dünyasında kendine özgü imajlar üzerinden müşteri kitlesi oluşturan küresel şirketlerin sembollerine benzemektedir. Bu anlamda her müşteri/mürit aidiyet hissettiği şirket/grubun sembolleriyle kendi kimliğinin en iyi olduğunu varsaymakta, kimlik ve zihniyet farklılığını semboller ve imajlar üzerinden ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, farklı zihniyetlere sahip dini gruplarda görülen bu görsel tablo dini gruplar üzerindeki postmodern paradigmanın izdüşümlerini göstermektedir.

6- POSTMODERN SÜREÇTE DİNİ FARKLILAŞMA ALANLARI

Postmodern dönemin ortaya çıkardığı kimlik eksenli farklılaşma ve bölünme biçimleri “doğru taraf” veya “hak yol” konusunu ortadan kaldırmıştır. Postmodern anlayışta kimlik bakımından farklılaşmanın yönü

modernleşerek olabilir, ideolojik keskinleşmeyle olabilir, sekülerleşerek olabilir, geleneğe veya dine yaslanarak olabilir. Buna göre postmodern dönemde ortaya çıkan bütün kimlik uzanımları ve söylemler farklılaşma ve çoğullaşma olarak görüldüğü için her yön doğru kabul edilmektedir. Bu noktada farklılaşma biçiminin hangi yönde olacağı pek de önemli değildir. Önemli olan farklılaşmanın bizzat kendisidir, yani her kimliğin kendi doğrusunu, kendi hayat tarzını, kendi görüşünü, kendi söylemini ortaya koyabilmesidir.

Postmodern süreçlerin etkisindeki günümüz dünyasının bireyleri, geniş hacimli ana akım dini gruplardan daha ziyade, her alanda dağınık, ayrılmış, parçalı ve tarihsel geçmişi olmayan dini gruplardan bahsedilebilir. Nitekim grup hiyerarşisi (silsile) ve tarihi temeli olmayan seküler ve dini içerikli mikro grupların çoğaldığı günümüzde bir gerçektir. Yalnızca doktorların, işadamlarının veya mankenlerin üye olduğu mikro dini gruplar yanında, tekfir ideolojisini dillendiren modern devlet karşıtı küçük dini gruplar buna örnek gösterilebilir. Dini gruplardaki bu dağılım dünya nimetlerini öteleyen tarikatların, kapital ve seküler eğilimli olan cemaatleşme yolunu bile isteyerek tercih etmesi, postmodernizmin ortaya çıkardığı bir sonuç olarak okunabilir.

Postmodern dönemde birbirinden farklılaşmış din anlayışları geleneksel dünyadaki sosyal, itikadi ve fıkhi alanda dinin teorik ve pratik uygulamalarına yön veren ulemayı ortadan kaldırmıştır. Günümüzde ulemanın yerini aydın, entelektüel, akademisyen, kanaat önderi gibi aktörler almıştır. Artık belli bir yetkinliğe erişip dinin kaynağını yorumlayan tek otorite (ulema) bulunmamaktadır. Dini metinlere ulaşan her birey doğrudan dinin temel metinlerini yorumlayabilir, ondan kendi kimlik anlayışına göre hükümler çıkarabilir. Günümüz toplumunda bu durumun bir yansıması olarak sınırları belli olmayan bir düzlemde, sanal cemaat veya bilgi cemaati diyebileceğimiz dağınık mikro gruplara rastlanmaktadır. Günümüzdeki geleneksel, modern, postmodern her çeşit din anlayışını yansıtan TV kanalları ve internet siteleri buna örnek verilebilir. Kişi istediği konu hakkındaki dini hükümleri bu platformlarda bulunan araştırmacı-yazar veya kanaat önderi gibi kişilerden bilgi edinmektedir. Ne var ki, postmodern çağın ortaya çıkardığı bu sanal/parçalı dini gruplar ve ürettikleri bilgiler dinin öngördüğü manevi yaptırımdan ve uhrevi kaygılardan uzağa düşmektedir. Dolayısıyla dinin vaz'ettiği yasaklar ve emirler "seküler-sivil birey" lehine gevşemekte, dinin yaptırım ve toplumsal kurucu gücü zayıflamaktadır.

Sözü edilen postmodern anlayışın getirdiği farklılaşma ve çoğulculuk söylemini yalnızca Türkiye’de değil, dünya üzerindeki çeşitli İslam ülkelerinde de görmek mümkündür. Müslümanların çoğunlukta yaşadığı ülkelerde birbirinden farklı İslam anlayışları ortaya çıkmıştır. İslam ülkeleri üzerinde gerçekleştirilen bir alan araştırmasına göre; İslam ümmeti Ortadoğu Arap İslam’ı, Afrika İslam’ı, Arap olmayan Ortadoğu İslam’ı, Güneydoğu Asya İslam’ı ve Batı’daki Müslüman azınlıkların İslam’ı gibi parçalara bölünmüştür. Buna göre İslam Ümmetini birleşik ve bölünmez bir topluluk olarak değil, küresel sistem içinde çeşitli bölgesel ümmetlerden oluşan, farklılaşmış topluluklar olarak görmek daha doğru olacaktır (Hassan, 2010: 277). Bu noktada farklı kültür ve coğrafyalarda, farklı dini anlayışların olabileceği ve bu anlayışların modern dünyada bir kazanım olacağı dile getirilebilir. Her türden ve her kesimden farklı dünya görüşünün kendini ifade edebilmesi doğal olarak istenen ve talep edilen bir durumdur. Bizim vurgulamak istediğimiz konu ise, İslam’da sosyal alandaki birliği, bütünlüğü, dayanışmayı esas alan tevhidi anlayışın postmodern etkinin yönelimleriyle merkezîyetini yitirmesidir. Bu durumun bir sonucu olarak dünya Müslümanlarının birliğini önceleyen ümmetçilik anlayışı önemini kaybetmektedir. Müslüman coğrafyalarda görülen bu sosyal ve dini parçalanma postmodern zihniyetin olumsuz sonuçlarına işaret etmektedir. Diğer taraftan, 2000’li yıllardan sonra seküler ağırlıklı ve eklektik bir yapı arz eden Bahailik, Moonculuk gibi yeni dünya dinleri ve yeni dini hareketler dünyada ve Türkiye’de kendisine alan açmaya başlamıştır. Bu yeni dinlerin sosyal alandaki parlamasını postmodern dünyanın din alanındaki sonuçları olarak değerlendirmek mümkündür.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Postmodern söylemin toplumsal yapıda gerçekleştirdiği etkiler ve bunun toplumsal sonuçları tüm dünyada karşımıza çıkmaktadır. Postmodernizmin dini çoğulculuk, liberalizm ve özgürlük alanında ortaya koyduğu söylem, Müslüman dünyada olumlu karşılık bulabilmiştir. Türkiye’deki dini gruplar ve dinsel hareketler, kendilerini özgürce sunabilecekleri bir çerçeve olarak postmodernizmin sivil toplum anlayışını olumlu karşılamışlardır.

Esasında İslam dini itikadi alanda olduğu gibi toplumsal ve siyasi alanda da tevhidi esas alan bir dindir. Ne var ki, modern dönemlerin getirdiği sekülerleşme eğilimleri ve postmodern söylemin çekici etkisi dini alanda birçok gevşemeyi beraberinde getirmiştir. 2000’li yıllardan sonra postmodern süreçlerin dini alanda gerçekleştirdiği değişimlerle dini gruplar kendini toplumsal alanda görünür kılarken, birçok noktada bölünmüşlerdir. En basit haliyle imajlar üzerinden okunabilen bu bölünmeler ve dağılmalar

dini grupları ucu belirsiz kaygan bir zemine doğru sürüklediği görülmektedir.

Postmodernizmdeki bireye yapılan özgürlük vurgusu ve postmodernizmin tekil yoruma verdiği önem, yegane hakikatin yerine, çoklu din yorumlarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu çoklu din yorumları günümüz dünyasındaki dini gruplaşmalarda fikri farklılaşmaları açığa çıkarmıştır. Postmodern söylemin yedeğindeki medya, dini gruplardaki bu farklılaşmaları hızlandırıcı bir etkiye neden olmuştur. Dini gruplardaki bu farklılaşma ve ayrışma süreçleri Türkiye'deki ana akım dini grupların yavaş yavaş dağılmasıyla sonuçlanmıştır. Büyük hacimli dini gruplar içinde birbirinden ayrılmış küçük dini gruplar söz konusu olmuştur.

Postmodernizmin egemenliğinin artma eğilimi gösterdiği günümüz toplumunda, mikro ölçekli yeni dini gruplar da ortaya çıkmıştır. Bazen aşırı, bazen seküler eğilimli bazen ılımlı bir din anlayışıyla farklı yelpazelerde görülebilen bu mikro dini grupların varlığı, postmodernizmin getirdiği anlayışın dini gruplar üzerindeki etkilerini göstermektedir. Her türden din anlayışı ve dünya görüşünün en uç noktadaki söylemlerini dile getirebilmesi postmodern paradigmanın verdiği bir sonuçtur. Fakat her kimliğin ve söylemin devlet aygıtına veya devlet yönetimine talip olabildiği bir demokratik ortamda hangi kimliğin dünya görüşü egemen olacaktır? Yarınlarını kestiremeyeğimiz uç söylemdeki dini veya seküler eğilimli grupların kriminal süreçlere doğru ilerleyemeyeceğini bize kim ve nasıl garanti edecektir? Her çeşit dünya görüşünün yönlendirmeye açık olduğu günümüz dünyasında "Hep birlikte nasıl bir toplum kuracağız?" sorusunun önemi kendini göstermektedir. Bu noktada, bütün farklılıkların dikkate alındığı, her düşüncenin kendini bulabildiği, bireysel ve toplumsal güveni sağlayacak güçlü bir devlet aygıtının ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla her görüşün kendini ifade edebildiği postmodern dünyada ortak ahlaki ve toplumsal değerlerin tüm toplumsal katmanlarda benimsenmesi gerekmektedir. Farklı görüşlerin kendini ifade ettiği postmodern dünyada ortak ahlaki değerleri önceleyen bir anlayış, güçlü bir toplumsal yapı ve sağlam bir devlet düzeni olduğu sürece, dini grupların farklı ideolojik uçlarda konumlanması farklılıklara olan saygı olarak okunabilir.

KAYNAKÇA

AKGÜL, Mehmet (2012). *"Modernlik-Modernleşme, Postmodernleşme, Sekülerleşme ve Din"*, Din sosyolojisi el Kitabı içinde (Ed: İhsan Çağcıoğlu, Niyazi Akyüz), Ankara: Grafiker Yayınları

AKYÜZ, Niyazi ve İhsan Çağcıoğlu (2012). “*Dini Gruplar Sosyolojisi ve Yeni Dini Gruplar*”, Din sosyolojisi el Kitabı (Ed: İhsan Çağcıoğlu, Niyazi Akyüz), Ankara: Grafiker Yayınları.

ALPEREN, Abdullah (2003). *Türkiye’de İslam ve Modernleşme*, Adana: Karahan Kitabevi

ARABACI, Fazlı (2005). “Farklılaşma İçinde Bütünleşmenin Teolojik ve Sosyolojik Temelleri” Uluslar arası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildirileri, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 20 Bilimsel Toplantılar Serisi: 7*, Isparta: ss.187-193

BOLAY, Süleyman Hayri (2017). Postmodernizm, www.canaktan.org/felsefe-sosyo/post-modern/hayri-bolay.html , E.T.: 14.11.2017

BÜYÜKKARA, Mehmet Ali (2013). “Mezhepsel Uzlaşma ve Barış: Modern ve Postmodern

Yaklaşımlar”, *Dîvân Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi*, cilt 18 sayı, 35 (2013/2), 109-138.

COŞKUN, Ali (2003). *Din ve Kimlik*, M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi 24 (2003/1), 5-23

EKİCİ Mustafa (2016) “Medya Dili Ekseninde Ayrışma Nedenleri” *Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Dinî Söylemin Önemi içinde, Tartışmalı İlmî Toplantı Tebliği*, ss. 413-426, Gaziantep Üniversitesi Kongre ve Kültür Merkezi

SARIBAY, Ali Yaşar (1994). *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, (3. baskı), İstanbul: Alfa Yay.

SARIKAYA, Mehmet Saffet (2008) “ Dinde Marjinalleşmenin Pratik Boyutuna Dair Bazı Değerlendirmeler”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, Sayı 1, ss.27-41.

SUNAR, Lütfi (2018). “Türkiye’de İslami STK’ların Kurumsal Yapı ve Faaliyetlerinin Değişimi” *Kurumsal Yönetim Akademisi Araştırma Raporları*: 1, İst. : İlke Yayınları

TEKİN, Mustafa (2015). “*Postmodernizmin ‘Din’ Sorunu*”, Milet ve Nihal, 12 (2), 7-24.

BENLİK İNŞÂSINDA ORTAK DEĞERLER

(Hadisler Özelinde)

Dr. Öğr. Üyesi Tahsin KAZAN

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

tkazan12@hotmail.com

Common Values in Self Construction

Abstract

Self means a person's unique characteristics and all spiritual adjectives. It means personality in Arabic. This concept is derived from the word diagnosis and is used mostly in medicine and the judiciary. Diagnosis in forensic cases, to know a person who is difficult to recognize, with his/her personal information. Thus self is called a person's spiritual, inherent features that are distinguished from others.

Self is not as clean as the concept of personality in society perception. In Muslim culture, "personality" or "mürüvvet" is preferred over "ego". Muslims do not like this concept because they smell of pride, arrogance and conceit from the ego language. The discourse that emphasizes "ego" is considered to be connected with the devil. Along with this negative perception in society about "self", not all words starting with "ego" are negative.

In this paper we will consider the concept of self in the context of freedom of mind and ideas. Because mind nourishes the psychological basis of self and freedom feeds its moral appearance. The development of the self makes one the ideal owner. The idea of historical responsibility of the Muslim is a distinctive feature of himself and it also makes his action aspect clear. The construction of the self in the direction sublime goals brings the individual to the point of ideal human being.

Having a distinctive personality is an acquired process. This process begins when the child falls into the womb. As the personality is the real identity of the human being the factors affecting the formation of this identity should be clearly identified. There are indispensable values in the construction of personality. These values are; family, relatives, village or neighborhood where the person lives, the school where he/she first received education, the income level of the family, the level of the culture and most importantly religion. We will try to determine the place of

religion, which is an effective element in the construction of the self, in the formation of the Muslim personality and the influence of morality that is a common value. Our main reference on the subject will be the Qur'an and Sahih Sunnah.

Key Words: Religion, Morality, Self, Construction.

Giriş

İslâm, inşâ ettiği şahsiyet ile bireyin, hem düşüncesinde hem de yaşamında bağımsız olmasını hedefler. İslâm'ın temel öğretilerinde; müstakil bir ferd ve bu ferdin oluşturacağı toplum özgünlüğü belirgin bir özellik olarak varlığını hissettirir. Benlik, çok yönlü ve karmaşık kavramdır. Benliği: "Bir kişiyi diğerlerinden ayıran ve onu kendisi yapan özelliklerin meydana getirdiği yapıdır."¹ şeklinde tarif etmek mümkündür. Bir başka tabir ile kişinin kendisini nasıl değerlendirdiği kendi değer ve yerinin nerede ve nasıl olduğunu bilmesidir.² Benlik, insandan insana farklılık arz eder. Zira Allah, her insanı farklı özelliklerle yaratmıştır. Müslüman şahsiyetin inşası için örnek alınması gereken model, Hz. Peygamberdir. "İçinizden Allah'ın lûtfuna ve ahiret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklik vardır." (Ahzâb 33/21) Sa'îd b. Yessâr, Hz. Peygamber'in örnek alınması gerektiği hususunda şu bilgiyi vermektedir: "İbn Ömer (ö. 243/858) ile birlikte Mekke'ye doğru sefere çıkmıştık. Sabah vakti yaklaşınca vitir namazını kılmak için bineğimden indim. İbn Ömer 'Resûlullah senin için örnek değil mi?' dedi. Ben de elbette (örnektir) dedim. O da (Peygamber) devesinin üzerinde iken vitir namazını kıları, dedi."³ Bu rivayette İbn Ömer, kişilik inşasında Hz. Peygamber'in örnek alma gereğini tasrih etmesi dikkat çekmektedir.

Müslüman kimliğin inşasında tanınmak veya dünyevî bir gaye olmamalıdır. Zira Müslüman ilahî maksadı esas alarak kişiliğini ortaya koyar "*Gerçek iyilik, yüzlerinizi doğudan ve batıdan yana çevirmeniz değildir. Asıl iyilik (o kimsenin iyiliğidir ki) Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman eder. (Mal) sevgisine rağmen, malı yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yol oğluna (yolda kalmışa), isteyip dilenene ve (özgürlükleri için) kölelere verir. Namazı kılar, zekâtı verir ve ahidleştiği zaman ahidini (verdiği*

¹ Habil Şentürk, *Din Psikolojisine Giriş*, Ankara: MEB Yay., 1980, 1: 72.

² Ronald Goldman, *Readiness for Religion, A basic for deve/apmental religious education*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1966,45-46.

³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhak, *es-Sünenü'l-Kübrâ, thk, Muhammed Abdulkadir 'Atâ, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003, 2, s. 9, Hadis No: 2212.*

sözü) yerine getirir. Sıkıntıda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda sabreder. İşte sadık (doğru) olanlar bunlardır ve muttaki olanlar da (korkup-sakınanlar da) bunlardır.” (Bakara 2/177) Bu ayet, özetle kişiliğin inşasında sahih akide, âdâb-ı muâşeret ve irade eğitimi esas almıştır. Bu ayet hakkında Hz. Peygamber’in “bu ayet ile amel eden imanını tamamlamıştır”⁴ sözü ile kişilikte olması gereken hususlar beyan edilmiştir.

Kur’an ve sünnet, kendi öz kaynaklarıyla kişinin sahip olduğu ve fitratına uygun “benliğini” oluşturmaları için yol gösterir. Kur’an’da “İbrahim Allah’a itaat eden tek başına bir ümmettir.” (Nahl 16/120) ifadesi bu manada dikkat çeker. Bununla İbrahim Peygamber’in eşsiz benliğine işaret edilir. Zira bununla Hz. İbrahim’in güzel sıfatların tamamını haiz olduğu ifade edilmek istenmiştir. Ebu’l-Leys es-Semerkandî’nin (ö. 373/983) İbrahim’in tek ümmet oluşunu “ eşsizlik olarak”⁵ değerlendirmesini de önemli bir tespit olarak görmek gerekir.

İslâm, benlik inşasında değerleri esas alırken, kendi dışında yer alan düşünceler kişiliğin oluşumunda farklı ilkeler benimsemişlerdir. İslam, daha çok akıl, kalp ve bedenden müteşekkil olan şahsiyetin olgunlaşması için manevi değerlerle inşa eder.⁶ İslâmî kimliğin inşasında yer alan unsurların neler olduğunu bu girişten sonra görmeye çalışacağız.

1. Benliğin İnşasında Akidenin Etkisi

İlâhî dinlerin hedefi, kişilikli insanlar yetiştirmektir. İslam dini, akideyi şahsiyetin üzerine bina edildiği birinci ilke olarak ele almaktadır. İnanılması gereken hususların araştırılarak kabul edilmesini istemekte, müşriklerin İslam’a girmelerinde bile nazari delillere başvurmalarını talep etmekte, bu suretle benliği güçlü ve kişiliği oturmuş kişiler aradığını ifade etmektedir. Nitekim Kur’an’da şöyle buyurulmaktadır: “Eğer müşriklerden biri senden emân dilerse ona emân ver ki, Allah’ın sözünü dinlesin. Sonra onu güven içinde olacağı yere ulaştır. Böyle yap, çünkü onlar bilmeyen bir topluluktur.” (Tevbe 9/6) Benliğin inşasında akidenin rolüne dikkat çekmek için âlimler, taklidî

⁴ Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâvî el-Beydâvî, Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl, thk, Muhammed Abdurrahman el-Marâşîlî, Beyrut: İhyâu’t-Türâsî’l-Arabî, 1418, 1: 121.

⁵ الرجل الذي لا نظير له (Eşsiz adam olmak) bkz; Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkandî, Bahru’l-İlm, trs, 1: 140.

⁶ Muhammed Kutub, Menhecü’t-Terbiyeti’l-İslâmî, Kahire: Dâru’s-Şurûk, 1414/1993, 105.

imanı yeterli görmemişler, nazarî deliller ile inanmanın gereğini ortaya koymuşlardır.⁷

Kur'an, sahîh bir akîde üzerinde inşa edilmiş benliğin sağlamlığını ifade etmek için seçilmiş peygamberleri referans göstermektedir. *"İşte sizin dininiz olan bu İslâm dini (tevhid dini, bütün peygamberlerde) tek bir dindir. Ben de sizin Rabbinizim. O halde yalnız bana ibadet edin, emirlerime itaat edin."* (Enbiyâ 21/92) On yedi peygamberin kıssasının anlatıldığı bu âyetlerde hakikatin kökenine ve İslâm'ın insanlık için tüm zamanlardaki değişmez ortak değer olduğuna delâlet eder. Müslüman şahsiyetin nezdinde kişiliğin tek ölçüsü bu değerlerdir. Hz. Peygamber, benlik inşasında sadece akidenin göz önünde bulundurulmasını şu hadisi ile *"Ey insanlar! Dikkat edin, şüphesiz Rabbiniz birdir. Babanız da birdir. Dikkat edin! Arab'ın aceme, acemin Arab'a, kırmızının siyaha, siyahın kırmızıya takvâ dışında bir üstünlüğü yoktur"*⁸ ortaya koymuştur. Şevkânî (ö. 1250) bu hadisi şerh ederken yapmış olduğu *"kişilik takva ile ailevi unsurlar da etkiler,"* tespiti önemlidir.⁹ Hz. Peygamber Müslüman kimliğe uymayan bir davranışa şahit olduğunda müdahale etmiş benliğin oluşmasında esas alınması gereken ilkeyi de vurgulamıştır. Ebû Zer (ö. 32/653) başından geçen olayı şöyle anlatır: *"Bir gün köleme annesinden dolayı hakaret etmiştim. Köle, beni Rasûlullah'a şikâyet etti. O da "Doğru mu, ona sövdün mü?" diye sordu. Ben de "evet" diye cevap verdim. Allah resûlü şöyle buyurdu: "Sen hala câhiliyye devri izlerini taşıyan bir adamsın!"*¹⁰ el-Aynî (ö. 855/1451) rivayette yer alan ve sövmek manasına gelen سَابَّ (sövüştünüz mü) işteş fiilini zikretmek suretiyle kölenin de Ebû Zer sövdüğünü fakat buna rağmen Hz. Peygamber'in Ebû Zer'i câhiliyye kalıntısını taşımakla tenkit ettiğini söyler.¹¹

Akîde üzerine bina edilen benliğin bir anlam ifade etmesi için ortak değerler taşıması gerekir. Hz. Nûh, benlikte olması gereken özellikleri şöyle açıklamaktadır: *"Dediler ki: 'Sana, sıradan, aşağılık insanlar uymuşken inanır mıyız?' Nûh dedi ki: "Onların yaptıkları hakkında bilgim yoktur. Onların*

⁷ Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420, 15: 529.

⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, thk, Şuayb el-Arnâvî, Beyrut: Muesesetü'r-Risâle, 1421/2001, 38, s. 474, Hadis No: 23489.

⁹ Muhammed b. Ali b. Muahmed b. Abdullah eş-Şevkânî, *Neylû'l-Evtâr*, thk, Usâmuiddin es-Sabâbitî, Mısır: Darü'l-Hadis, 1413/1993, 5, s. 99.

¹⁰ Buhârî, Edeb, 44.

¹¹ Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetü'l-Kâri Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, Beyrut: Daru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, trs, 1, s. 208.

hesabı Rabbime aittir, düşünsenize! Ben iman edenleri kovacak değilim. Ben ancak apaçık bir uyarıcıyım.” (Şu‘arâ 26/111-115)

Yukarıda yer verdiğimiz ayetlere göre Hz. Nûh, müşrik liderlerin şahsiyet için ileri sürdükleri zenginlik ve soy gibi kriterleri reddetmiş, müminlerin rezil yani kişiliksiz olarak nitelendirmelerine karşı çıkmıştır. O, şahsiyet için zenginlik yerine dini, soy zenginliği için de takvayı esas almıştır.¹² Şahsiyetin yanlış hususlarda aranmasına dair ilginç bir örnek de Ebû Süfyân ile Hireklus arasında geçen şu diyalogda bulunmaktadır: Hireklus, Ebû Süfyan’a Muhammed’e tabi olan insanların kişiliğini sormuş o da: “zayıflarımız ve rezillerimiz” şeklinde cevap vermiş, bunun üzere Hiraklus da “ilk iman edenler genellikle bunlardır”¹³ demek suretiyle onu tasdik etmiştir.

2. Benliğin İnşasında İman

Kişilik inşasında akideyi ifade ederken imanın rolüne de temas etmiş olduk. Ancak akide içerisinde ve şahsiyetin oluşumundaki etkisi nedeniyle müstakil bir başlıkta ele almayı tercih ettik. Zira iman Müslüman şahsiyetin inşasında merkezî kavramlardan biridir. İman sözlükte “güven içinde bulunmak, korkusuz olmak” anlamındaki emn (emân) kökünden türemiş olup, “güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak” demektir.¹⁴ “Allah’tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak” şeklinde tarif edilmiştir.¹⁵ Kur’ân-ı Kerîm’de iman kavramının 800’den fazla yerde geçmesi iman ile kişilik arasındaki bağı göstermesi açısından dikkat çeker. Bireysel, inanca göre daha riskli, tecrübe edilir, gelişmiş ve inanılan varlığa, yani Allah’a karşı sıcak duygular içeren bir yaşayış olan iman ile güçlü bir kişilik bina edilir.¹⁶ İmanın nasıl bir benlik oluşturduğu, Hubeyb b. ‘Adî’nin (ö. 4/625) ölüm anında kendisine yapılan teklif karşısında söylediği şu cümlede saklıdır: “Ben iman ettim. Siz iman

¹² Mahmud b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1407/3, s.324.

¹³ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Mu’âz b. Ma’bed et-Temîmî, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân, thk, Şuayb el-Arnâvût*, Beyrut: Muessesetü’r-Risâle, 1408, 1988, 14, s. 493.

¹⁴ Mustafa Sinanoğlu, *İman, DİA*, İstanbul, 2000, 22, s. 212.

¹⁵ Recai Çetres, *Ebû İsâ et-Tirmizî’nin Sünen’indeki Kitâbü’l-İmân Bölümünde Yer Alan Rivâyetlerin Kelâm Sistemi Açısından Değerlendirilmesi*, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, cilt, 13, Sayı, 2, 2015, s. 781.

¹⁶ Hasan Kayıklık, *Psikolojik Açıdan İnanç, İman ve Şüphe*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2005, cilt 46, sayı 1, s. 151.

nedir, biliyor musunuz?”¹⁷ İman, bireye sorumluluk bilinci aşılayan önemli bir tutkudur.

İslam’da iman ile sevgi arasında güçlü bir bağ vardır. Benliğin oluşmasında sevginin yeri yadsınamaz bir olgudur. İmanın sebebiyet verdiği bu sevgi, kuşatıcıdır. Hz. Peygamber’in “Sizler iman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız.”¹⁸ Bu hadisin izahında alış-verişte kusur gizlemenin bir kişilik sorunu olarak zikredilmesi önemli bir husus olup iman ile benlik arasında yer alan münasebeti ortaya koymaktadır.¹⁹

3. Benliğin İnşasında Peygamberlerin Örnekliliği

Kur’an-ı Kerim’de yer alan peygamberlere dair kıssalar, benliği güçlü bireyler ve oradan da güçlü toplumlar inşa etmeye yönelik bir gaye taşımaktadırlar. Kur’an’daki nebevî öykülerde verilen mesaj, onları örnek alan insanların şahsiyetli bir hayatı yaşamaları için bir imkân sunmaktadır. Zira kıssaların anlatılmasındaki temel amaç, belirli bir konuyu ve içeriği kıssada adı geçen kahramanların şahsında dramatik bir dille anlatmaktır.²⁰ Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942), kıssaları; ayrıntılara girmeden, yalnızca ibret noktalarını özetleyerek açıklanan ve hikâye edilen haberler olarak değerlendirmiş, ayrıca anlatılan her kıssada ders alınacak noktaların mutlaka var olduğunu ifade etmiştir.²¹

Kur’an, Hz. Yûsuf kıssasında asıl görülmesi gerekenin fiziki güzellik olmadığını beyan etmiş, sadece dış görünüşe bakıp değerlendirmede bulunanların yanılgılarını şöyle ifade etmiştir. “*Onu gördüklerinde (gözlerinde) büyüttüler, (şaşkınlıktan) ellerini kestiler ve: "Allah'ı tenzih ederiz, bu bir beşer değildir. Bu ancak üstün bir melektir" dediler.*” (Yûsuf 12/31) Vicdanın harekete geçmesi ile yaratılıştaki var olan benlik avdet etmiş ve hakikat şu şekilde dile getirilmiştir: “(Hükümdar topladığı o kadınlara:) 'Yusuf'un nefsinden murad almak istediğinizde durumunuz neydi?' dedi. Onlar: 'Allah için, haşa' dediler. 'Biz ondan hiç bir kötülük görmedik.' Aziz (Vezir)in karısı da dedi ki: 'İşte şu anda gerçek orta yere çıktı; onun

¹⁷ Hüseyin b. Muhammed b. Hasan ed-Diyârbekrî, *Târîhü'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi'n-Nefs*, Beyrut: Dâru Sâdır, trs, 1, s. 458.

¹⁸ Tirmizî, *Kıyamet*, 56.

¹⁹ Sirâcüddin Ebû Hâfıs Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mulakkın, *et-Tevdîh li Şerhi'l-Câmii's-Sahih*, Dimeşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008, 14, 149.

²⁰ Yusuf Batar, *Kur'an Kıssalarının Bazı Eğitsel Özellikleri*, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Mesned), 2016, cilt: 7, sayı: 1, s. 83.

²¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Sadeleştirilenler: İsmail Karaçam ve diğerleri), Azim Yayıncılık, İstanbul: 1998, 5, s. 9.

nefsinden ben murad almak istemiştim. O ise gerçekten doğruyu sleyenlerdendir.'; *"Yusuf, bu da dedi, padişahın, o yokken ona bir hainlik yapmadığını bilmesi içindi ve şüphe yok ki Allah, hainlerin düzenlerini başarıyla sonulandırmaz."* (Ysuf 12/51-52)

Salt fiziki özelliklerin nazar-ı itibara alınması halinde ne tür şahsiyetsizliklere yol açılacağını Hz. Musa (as.) kıssasında da bir kez daha görmekteyiz. Firavun, Hz. Musa'yı dillindeki arızadan dolayı kmsemiş ve kendisinin daha hayırlı olacağını iddia etmiştir: *"Yoksa ben, kendisi zayıf ve neredeyse söz anlatamayacak durumda bulunan şu adamdan daha hayırlı değil miyim?"* (Zuhruf 43/52) İbn KesİR (. 774/1373), Firavun'un burada kastettiği şeyin, Musa'nın dilinde bulunan tutukluk olduğunu ve (kişiliksiz) bir kfirin bakış açısı olduğunu söyler.²² Her iki kıssanın sonunda şunu söylemek mümkündür: Ne Ysuf'un güzelliği ne de Musa'nın dilinde var olan arıza onların kimlik kaybına neden olmuştur. Güzellik, ahlksızlığa sevk etmediği gibi arıza da davetten geri bırakmamıştır.

3. Benliğin İnşasında Tefekkürün Rolü

Benliğin oluşmasında tefekkürün önemi yadsınamaz bir olgudur. Zira tefekkür ile boş hevesler gerçek kararlara dönüşür. Tefekkrde tesadüfe yer yoktur. Tefekkür aklı donatmaktan öte güçlendirmeye yönelik çabanın adıdır. Tefekkür i dünyamızda güçlü duyguların uyanmasına vesile olduğunda görevini tamamlamış olur. Allah Kur'an'da aklını kullanmayanları tenkit etmektedir. Tefekkür, i dünyamızdan kaynaklanan negatif düşünceyi sınırlandırır ve istikbalimize dair net programlar yapmamıza imkn sağlar. Tefekkür etmek bir anlamda doğuştan taşıdığımız ve fitr olarak değerlendirdiğimiz duyguları harekete geçirmek, dış ve i tehditlere karşı tedbir almak için zihn faal hale getirtmektir.

Tefekkür kişiliğin oluşmasında bu kadar etkin olmakla birlikte, tek başına bir anlam ifade etmeyecektir. Bu itibarla tefekkür ile birlikte irade ve bunun akabinde de eylem gelmelidir. Eylem bir başka tabir ile amel, tefekkürü diri tutar. Allah, düşüncelerin amele dnşmemesini büyük azabı gerektiren bir husus olarak beyan etmiştir.²³ Amelsiz düşüncenin tehlikesine Zemahşer (. 538/1144) de: "Müslümanların, cihad farz edilmeden önce hayır yolları bilmiş olsaydık, bütün gücümüzü sarf eder, hayır amelinde bulunurduk dediğini fakat cihad farz edilince gereğini

²² Eb'l-Fid' İmdddin İsmil b. şihbiddin mer b. KesİR b. Dav' b. KesİR el-Kaysİ el-Kureşİ, TefsİR'l-Kur'ani'l-Azm, thk, Smİ b. Muhammed Selme, Riyad: Dru Tayyibe, 1420/1999, 7, s. 231.

²³ Saf, 61/4.

yapmadıklarını”²⁴ ifade ederek konuyu somutlaştırmaktadır. Hz. Peygamber’in “Münafığın alameti üçtür; konuşunca yalan söyler, söz verince yerine getirmeyi ve emanete ihanet eder” hadisi ile amelsiz tefekkürü, nifakî amel olarak nitelendirmesi²⁵ şahsiyetsizlik tehlikesine işaret olarak değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır. Tefekkür ile şahsiyet arasında bu sıkı irtibatı sahabî Ebû Derda’nın ibadeti tefekkür olarak ifade edilmiştir.²⁶

4. Benliğin İnşasında Îsâr

Fedakârlık ruhu, insanı tükenmez bir hazine sahibi kılar. Bu itibarla îsâr sıfatı taşıyan insanlar, bencillik ve cimrilik hastalığından kurtulup diğerlerinden farklı olarak bir benliğin inşasına başlarlar. Nitekim bu tür insanların iradelerini ve sahip oldukları serveti kontrol altında tutmaları daha mümkün olmaktadır. Îsâr ruhu ile kişi, fakirlik ve yoksulluk kaygılarını asgari düzeye çekerek güçlü bir benliği inşa eder. Îsâr sözlükte tercih etmektir. Ahlakî manası “bir kimsenin kendisi ihtiyaç içinde bulunsun bile sahip olduğu imkânları başkalarının ihtiyaçlarını karşılamak üzere kullanması, başkasının yararı için fedakârlıkta bulunmasıdır.”²⁷ “Onlardan önce o yurda yerleşen ve imana sarılanlar kendilerine hicret edenleri severler ve onlara verilenlerden dolayı gönüllerinde bir ihtiyaç duymazlar. Kendilerinin ihtiyaçları olsa bile (onları) kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.” (Haşr 59/9) Rivâyete göre Hz. Peygamber Ensâr’a: “İsterseniz mallarınızdan ve evinizden muhacirlere pay verir, ganimette onlara ortak olursunuz. İsterseniz bu ganimeti sadece muhacir kardeşlerinize verir, eviniz ve mallarınız size kalır” dedi. Bunun üzerine Ensâr’dan Sa’d b. ‘Ubâde ve Sa’d b. Mu’âz: “Hem evlerimizden ve mallarımızdan onlara pay verir, hem de bu ganimeti tamamen onlara bırakır, paylaştırılmasında kendilerine ortak da olmayız” dediler.²⁸ Medine’ye hicretin hemen akabinde Ensâr’la Muhâcirler arasında tesis edilen kardeşlik sayesinde büyük bir sosyal dayanışma örneği

²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 522.

²⁵ Buhârî, “Îmân”, 23; Müslim, “Îmân”, 25.

²⁶ Ebû Abdîrrahman Abdullah b. Mübârek b. Vâdîh el-Hanzalî, *ez-Zühûd ve'r-Rekâik*, thk, Habîbürrahman el-A'zamî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, trs, 97.

²⁷ Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zayn eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, thk, Heyet, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983, 1, s. 40.

²⁸ Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk, Ahmed el-Berdevnî, Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1384/1964, 18, s. 23.

sergilenmiştir.²⁹ İsrâ ile inşa edilen bu kimlik bireye güç ve ayrı bir heyecan katar. Böylelikle başka insanların da mutlu olmasından haz duyulur.

5. Benliğin İnşasında Ahlâk

Benliğin inşasında yer alan en önemli unsurlardan biri de ahlâktır. Ahlâkı, toplumun değerleri açısından gösterdiği olumlu hasletler, tutum ve davranışlar olarak ifade etmek mümkündür. İslam düşüncesinde ahlâk, benliğin inşasında bir meleke olarak kabul edilmiştir. Gazali (ö. 505/1111) ahlâkı şöyle tarif etmiştir: “Ahlâk nefiste yerleşmiş bulunan bir melekedir ki, ondan fikrî bir zorlamaya lüzum kalmaksızın fiiller kolayca ortaya çıkar.”³⁰ Kur'an-ı Kerim'de hulk kelimesi Hz. Peygamber için en yüce bir sıfat (Kalem, 68/4) olarak yer alırken, aslında bu kavramın daha çok ortak bir değer olarak şahsiyet, fitrat ve huy gibi anlamda olması da dikkat çeker.³¹ Ahlâk, belli olay ve olgular karşısında kişinin tutum ve davranışlarında kararlılığın ortaya konulmasıdır. Nitekim güçlü bir benliği inşa etmiş olanlar ancak kararlı bir duruş sergileyebilirler. Bu gerçeklik ahlâkın kimliğin inşasındaki rolünü de göstermektedir. Zira ahlâkî tutarlılık sağlam bir benliğin de göstergesidir.³²

Ahlâkla inşa edilmiş benlik, toplumun benimsediği ve içselleştirdiği kurallara uygun davranışlar ortaya koymakla mümkündür. Bu değerlerin yaygınlık kazanması kimlikli bir toplumun varlığına vesile olur. Hz. Peygamber'in, “Ben güzel Ahlâkı tamamlamak için gönderildim”³³ hadisinde, ideal ve şahsiyetli bir toplumun inşası için özlemin dile getirilmesi ve ahlâkın fitrî oluşuna da atıf vardır.

2. Benliğin Oluşmasını Tehlikeye Sokan Davranışlar

Şahsiyetin oluşmasını engelleyen bazı unsurlar vardır. Bunlar, benliğin yıkımına yol açan veya arzu edilen kişiliğin oluşumunu öteleyen hususlardır. Mesela ilgisizlik ve gelecek kaygısının olması, insanın benliğini yitirmesine sebep olabilir.

²⁹ Zülfikar Durmuş, *Sosyal Dayanışmanın Sağlanması Kur'an'ın Öngördüğü İdeal Model: İsrâ, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, cilt III, Sayı 1, s. 27.

³⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muahmed el-Gazalî et-Tûsî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402/1982, 3, s. 53

³¹ Osman Kara, *Kur'an'a Göre İnsan Şahsiyetine Etki Eden Faktörler*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 14, Sayı: 25, s. 10.

³² Orhan Hançerlioğlu, *Ruhbilim Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988, s. 214.

³³ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî, *Muvatta, thk, Muhammed Fuad Abdülbakî*, Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Husnû'l-Hulk, 1406/ 1985, s. 8.

2. 1. İhtiras

İhtiras, insanda nefsanî dürtülerin coşmasına, gözün kör olmasına ve zihnin kararmasına yol açar. Önlem alınmazsa benliği yok eder, uzun sürmesi halinde tehlikeli sonuçlar doğurabilir.³⁴ İhtiras sözlükte “bir şeyi şiddetle arzu etmek, ona aşırı derecede bağlı olmak, şiddetli ve sonu gelmeyen istek, taşkın arzu, aç gözlülük” gibi anlamlara gelir.³⁵ İslâmî literatürde ise; “mevki, şöhret, ilim, mal gibi mânevî veya maddî imkânları elde etme yahut daha genel olarak belli bir amacı gerçekleştirme hususunda kişinin bütün benliğini saran tutkular için kullanılır.”³⁶

Kur'an-ı Kerim'de ihtiras kavramı geçmemekle birlikte bir ayeti kerimede kişilik sorunu olarak yer almaktadır: “*Yemin olsun ki, onları insanların yaşamaya en düşkün olarak bulursun; müşriklerden de çok; her biri ister ki bin sene yaşasın. Oysa yaşatılması hiç kimseyi azaptan kurtaramaz. Allah onların yapmakta olduklarını eksiksiz görür.*” (Bakara 2/96) Öyle anlaşıyor ki, yahudilerin dünya hırsına bu derecede hırslı olmalarına, âhirete imanlarının zayıflığı yol açmıştır. Ayrıca Kur'an'ın, ihtiras sıfatında yahudilerle müşrik Araplar arasında bir paralellik kurması da dikkat çekmektedir. (Cum'a 68/5-8)

Hadislerde ihtiras daha çok olumsuz manada kullanılmıştır. Örneğin bazı hadislerde yöneticilik için hırslı olanların yerildiğini görmekteyiz.³⁷ Kur'an ve sünnet ışığında kavramları irdeleyen Müslüman âlimler, ihtiras için; hasetten tamahkârlık, tamahkârlıktan da hırs doğar. Bu itibarla hırs, nefiste yerleşmiş olan tamahkârlığın tezahürüne yol açar ve bunun neticesinde zulüm, cimrilik ve cehâlet doğar şeklindeki tespitleri kavrama yükledikleri olumsuz manayı ortaya koymaktadır.³⁸

2. 2. Nefsânî İstekler

Benliğin menfî anlamda oluşmasına etki eden faktörlerden biri de hevadır. Heva, nefsi etkileyen ve onu kötü yola sevk eden insanî istek ve

³⁴ Jules Payot, *İrade Terbiyesi*, (çev. Hakan Alp), İstanbul: Ediz Yayınevi, 2019, s. 35-36.

³⁵ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Daru Sadır, 1414, 7, s. 11.

³⁶ Mustafa Çağrı, *Hırs, DİA.*, İstanbul: 1998, 17, s. 383.

³⁷ Müslim, *İmâre*, 13; Ebü Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî, *el-Musannef*, thk, 'Âdil b. Yûsuf ve Ahmed b. Ferîd, Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997, 2: s. 374.

³⁸ Ebü Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî, *el-Ahlâku ve's-Siyer fi Mudâvâti'n-Nüfûs*, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1399/1979, s. 60.

arzular olup, ahlâkî değerleri yitirmek yani irtifa kaybetmektir.³⁹ Nefsânî arzular, dünyevî ve fanî şeylere aşırı derecede bağlı kalmakla yetinmez, bilakis inanca tesir eder ve bazen de kendini Allah'ın yerine kor. Bu gerçeği Kur'an: "Arzusunu tanrı edinen kimseyi gördün mü? Onun üstüne sen mi bekçi olacaksın?" (el-Furkân 25/43) şeklinde ifade eder. Güçlü bir benlik inşa etmiş kişiler, nefsin ilah yerine geçmesine izin vermezler. Zira nefis, cahil ve zalimdir. Buradan hareketle her kötü sözün ve davranışın nefsin cehalet ve zulmünden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Heva ile nefis arasında şöyle bir fark vardır: Allah'ın kitabında zemmedilen, nefsin hevaya tâbi olmasıdır. Öyle ise nefis, hevaya tâbi olandır. Heva, nefsin bir eylemi konumundadır. İnsan nefsi ise fitratında yer alan za'afırları hevaya meyletmektedir.⁴⁰

Kur'an, nefsânî istekleri, bilgi ve hidayetin zıddı olarak hevanın kötü ve süslü arzularına delilsiz uymak anlamında kullanmıştır. *"Haksızlık edenler bilgisizce kötü arzularına uydular. Allah'ın saptırdığını kim doğru yola eristirebilir? Onlar için herhangi bir yardımcı yoktur."* (er-Rûm 30/29) Bu itibarla Kur'an'ın hevayı dalalet ve sapıklığın başlıca sebebi olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Elbette benliği olumsuz etkileyen karakterler sadece bunlar değildir. Nefis, hased, kibir, bencilik, kin, şeytan vb. daha birçok unsur zikretmek mümkün olmakla birlikte sadece ikisine yer vermekle kişiliği olumsuz manada etkileyen hususlara örnek babından yer verilmiştir.

Sonuç

Benlik; bir bireyin kimliğini, değerini, yeteneklerini, sınırlarını, amaçlarını, değer yargılarını, görüşlerini, duygu ve tutumlarının tamamı için kullanılan bir kavramdır. Benliğin inşası ile fikirler gelişir, olgunlaşır ve amaçlar doğrultusunda netleşir. Elde edilen kimlikle sorun olan mevzular çözüme kavuşturulur. Muğlak konular belirginleşir. İnşa edilen benlik ile okumak, düşünmek, tenkit etmek ve seçici davranmak mümkün hale gelir. Bunun neticesinde kişi, eksiklerini görebilecek ve bunları tamamlamak için de adımlar atacaktır. Bu itibarla benliğin, zihinsel manada büyük bir nimet olduğunun farkına varılır. Benlik, ruhun ve vicdanî huzurun dışında çevreye karşı da hâkimiyet kurmayı sağlar.

Uzun soluklu çalışmalar, müstakil düşünce yapısı, eleştirel bakış açısı ile benlik inşa edilir. Bu çalışmalar, ansiklopedik bilgilerle beynin doldurulması değil, verilen bilginin kalitesi ve işe yararlı tarafı ile doğru orantılıdır. Zihnin

³⁹ Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh, thk, Abdülgafûr 'Attâr, Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn*, 6: s. 2537-2538.

⁴⁰ Abdülazîz Emîr, *el-İnsan fi'l-İslâm, Beyrut: Daru'l-Furkan*, 1986, s. 136.

orantısız bilgiler ile doldurulmasıyla şahsiyet inşası gerçekleşmez bilakis ifsad olur. Benliğin inşasına tesir eden faktörler, sadece ele aldıklarımızdan ibaret değildir.

KAYNAKÇA

Abdülazîz Emîr, *el-İnsan fi'l-İslam*, Beyrut: Daru'l-Furkan, 1986.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*, thk, Şuayb el-Arnâvût, Beyrut: Muesesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *'Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Daru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, trs,

Batar, Yusuf, Kur'an Kıssalarının Bazı Eğitsel Özellikleri, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Mesned)*, 2016, cilt. 7, sayı. 1.

Beyhak, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk, Muhammed Abdulkadir 'Atâ, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-Sâhîh*. thk, Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavkî'n-Necât, 1992.

Cürcânî. Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*, thk, Heyet, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

Çağrıçı, Mustafa, Hırs, *DİA*, İstanbul: 1998, cilt. 17, s. 383-384.

Çetres, Recai. Ebû İsâ et-Tirmizî'nin Sünen'indeki Kitâbü'l-İmân Bölümünde Yer Alan Rivâyetlerin Kelâm Sistemi Açısından Değerlendirilmesi, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, cilt. 13, sayı. 2, 2015.

Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan. *Târîhü'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi'n-Nefs*, Beyrut: Dâru Sâdır, trs.

Goldman, Ronald. *Readiness for Religion, A basic for deve/apmental religious education*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1966,

Durmuş, Zülfikar. Sosyal Dayanışmanın Sağlanmasında Kur'an'ın Öngördüğü İdeal Model: İsâr, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, cilt III, Sayı 1.

Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî, *Muvatta*, thk, Muhammed Fuad Abdülbakî, Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Husnû'l-Hulk, 1406/ 1985.

Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî, *el-Musannef*, thk, 'Âdil b. Yûsuf ve Ahmed b. Ferîd, Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.

Ebû Hâmid Muhammed b. Muahmmmed el-Gazalî et-Tûsî, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402/1982.

Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî, *el-Ahlâku ve's-Siyer fî Mudâvâtî'n-Nüfûs*, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1399/1979.

Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkindî, *Bahru'l-İlm*, trs.

Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Daru Sadır, 1414.

Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî, *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk, Sâmi b. Muhammed Selâme, Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999.

İbnü'l-Mübârek, Ebû Abdirrahman Abdullah b. Mübârek b. Vâdih el-Hanzalî, *ez-Zühd ve'r-Rekâik*, thk, Habîbürrahman el-A'zamî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trs.

İbnü'l-Mulakkın, Sirâcüddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed. *et-Tevdîh li Şerhi'l-Câmiî's-Sahîh*. Dimeşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008,

Hançerlioğlu, Orhan, *Ruhbilim Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.

Kara, Osman, Kur'an'a Göre İnsan Şahsiyetine Etki Eden Faktörler, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt. 14, sayı. 25.

Kayıklık, Hasan. Psikolojik Açıdan İnanç, İman ve Şüphe, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, cilt 46, sayı 1.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'ân*, thk, Ahmed el-Berdevnî, Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1384/1964.

Mahmud b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.

Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Mu'âz b. Ma'bed et-Temîmî, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk, Şuayb el-Arnâvût, Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1408, 1988.

Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

Muhammed Kutub, *Menhecü't-Terbiyeti'l-İslâmî*, Kahire: Dâru's-Şurûk, 1414/1993.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahih-i Müslim*, thk, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1954.

Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâvî el-Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, thk, Muhammed Abdurrahman el-Marâşilî, Beyrut: İhyâu't-Türâsî'l-Arabî, 1418.

Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk, Abdülgafûr 'Attâr, Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, trs.

Payot, Jules, *İrade Terbiyesi*, (çev. Hakan Alp), İstanbul: Ediz Yayınevi, 2019.

Sinanoglu, Mustafa, İman, *DİA*, İstanbul, 2000.

Şentürk, Habil. *Din Psikolojisine Giriş*. Ankara: MEB Yay., 1980.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muahmmed b. Abdullah. *Neylü'l-Evtâr*. thk, Usâmuddin es-Sabâbitî. Mısır: Darü'l-Hadîs, 1413/1993.

Tirmizî, Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre. *Sünen*. thk, Ahmed Muhammed Şâkir, Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (Sadeleştirenler: İsmail Karaçam ve diğerleri), Azim Yayıncılık, İstanbul: 1998.

BİRLİKTE YAŞAMANIN TARİHİ BELGELERİ
(ŞAHİDELER/MEZAR TAŞLARI 2)

Prof. Dr. Mehmet YOLCU

Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

myolcu@beu.edu.tr

Arş. Gör. Ayşe TOKAY

Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

HISTORICAL DOCUMENTS OF LIVING TOGETHER (SAHEDES /
TOMBSTONES

ABSTRACT

According to the basic social rules determined by the Islamic religion, believers are always brothers no matter how diverse they are. This race does not grant any race or color any superiority; He made it clear that it was necessary to adopt a poem to accept all of Adam's children and brothers. Depending on this principle, the Islamic Ummah, although belonging to different languages and cultures, is integrated in values. One of the clearest proofs of this is Sahedes (tombstones), which are historical documents. Tombstones are regarded as documents in terms of the history of science as well as art history, literature, interior science, genealogy, ethnography and literary history as a source of science. Names, dresses, social and cultural differences used in different regions and periods are reflected to the tombstones, either consciously or unconsciously. These witnesses play an important role in the determination of the biographies of famous people and they have concise information about them. Again, among these tombstones, important values in the belief system of that period, calligraphy and architectural style, the stages of stone carving, interpretation of symbols and motifs and the development of languages can be observed. In this communiqué, the Anatolian tombs in general, especially in the graveyards of the Darende District Center (Malatya) Muslims of different races, languages and cultures of the graves of a beautiful example of brotherhood and after death and stand side by side to stand and shoulder should be taken into account the historical witnesses (Sahedes) are considered. It is also

revealed that these historical documents give very important and valuable messages to today's Muslim tribes and nations.

Key words: Tombstones, values, fraternity, art history, tafsir.

Bu çalışma iki ana konudan oluşturulmuştur. Birinci konu İslam nazarında Birlik ve beraberlik, ikincisi ise şahideler: Birliği ve Beraberliği tescil eden belgeler.

1. İslam Dinindeki Tevhid ve Vahdetin Ana Umdeleri

1.1. Yüce Kur'an'daki Ana Düsturlar

Ahlak İlkelerinin Vurguladığı Davranış Motifleri

“Rab’inizden gelecek olan mağfirete ve takva sahipleri için hazırlanan, genişliği gökler ve yer kadar olan cennete koşun. (İşte o takva sahipleri) bollukta ve darlıkta, Allah yolunda sarf eden, kinlerini içlerinde tutan ve insanların kusurlarını bağışlayan kimselerdir. Allah, iyilik edenleri sever. (Yine o takva sahipleri) çirkin bir kötülük işlediklerinde yahut kendi1erine zulmettiklerinde, Allah’ı zikredip günahlarının bağışlanmasını dilerler Zaten Allah’tan başka günahları kim bağışlar? Keza onlar, yaptıkları kötü işlerde, bilerek direnmezler. İşte böyle olanların mükâfatları, Rabları tarafından bağışlanmak ve altından ırmaklar akan daimi kalacakları cennetlerdir. Böyle amel edenlerin mükâfatı ne güzeldir.”¹

وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ (133) الَّذِينَ إِذَا بُنْفِقُوا فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (134) وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاجِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ (135) أُولَٰئِكَ جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا (وَنَبْعَمُ أَجْرَ الْعَامِلِينَ) (136)

Öfke, kandaki ani bir hareketlenmenin yardımcı olduğu ya da arttırdığı beşerî özelliğin tepkilerinden ve gereklerinden biridir. “Takvâ”dan doğan lâtif ve şeffaf etkenler, kişilik ve zaruretlerin ufkundan daha Yüce ve daha engin ufuklara çıkmakla elde edilen ruhsal güç olmadıkça insan öfkeyi yenemez. Öfkeyi yenmek ilk aşamadır. Ancak tek başına yeterli değildir. İnsan bazen, hınç almak ve şiddetli kin beslemek için öfkesini yutabilir. Bu durumda bir anlık öfke, korkunç bir intikama, dışa vurmuş bir kızgınlık, gizli bir kine dönüşür. Oysa öfke ve kızgınlık, hınç ve kine oranla daha pak ve daha temizdir. Bu yüzden, ayeti kerime muttakîlerin ruhlarındaki, bu yenilmiş öfkenin ulaşması gereken sonucunu göstermekte ve bunun

¹ 3/Âlu İmrân 133-136.

affetme, hoşgörü ve serbestlik olduğunu bildirmektedir. Öfke yenildiği zaman, ruh üzerinde bir ağırlık, kalbi kavuran bir alev ve vicdanı kaplayan bir duman olur. Ancak ruh genişlediği, kalp affettiği zaman ruh, ağırlıklardan kurtulup nurlu ufuklara açılır. Kalp, kavurucu alevlerin etkisinden kurtularak esenliğe, vicdan da huzura kavuşur.²

Allah için sevgi, Rabbimizin, özellikle müminler arasına koyduğu bir gönül bağıdır:

“Hep birlikte Allah’ın ipine (İslam’a) sımsıkı yapışın; parçalanmayın. Allah’ın size verdiği nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşman kişilerdiniz de O, gönüllerinizi birleştirmişti ve O’nun nimeti sayesinde kardeş olmuştunuz. Yine siz bir ateş çukurunun tam kenarında iken oradan da sizi O kurtarmıştı. İşte Allah size ayetlerini böyle açıklar ki doğru yolu bulasınız.”³

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ (102) وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (103) وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (104) وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا (مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (105))

“Allah’ın ipi”: O’nun tarafından belirlenen hayat tarzıdır. O bir “ip” sayılır çünkü müminlerin Allah’la ilişkilerini sağlam tutar ve aynı zamanda onları birbirlerine bağlayıp, bir toplum halinde birleştirir. “Allah’ın ipine hepiniz sımsıkı yapışın” ifadesi, Müslümanların Allah’ın yoluna en büyük önemi vermeleri, dini, tüm ilgilerinin merkezi yapmaları ve onu yaymak için güçlerinin sonuna kadar çabalayıp, ona hizmette işbirliği yapmaları gerektiği anlamına gelir. Bu ipi gevsettikleri ve onun ana prensiplerinden uzaklaştıkları anda bölücülükten şikâyet etmeye başlayacaklar ve daha önceki peygamberlerin kavimleri gibi bölümlere ve alt-bölümlere ayrılacaklardır. Bunun bir sonucu olarak, geçmiş peygamberlerin ümmetleri bu dünyada da, ahirette de rezil olmuşlardır.⁴

Allah’tan nasıl sakınmak gerekiyorsa öyle sakının. Böylece ayet-i kerime hiçbir sınırlama getirmeksizin kalbi, düşünebildiği ve yapabildiği kadar bu hedefe ulaşmak için çabalamaya sevk etmektedir. Kalp bu yola daldıkça kendisine yeni ufuklar açılır ve yeni arzular belirir. Takvasıyla Allah’a yaklaştığı oranda, ulaştığı makamdan daha Yüce ve yükseldiği dereceden öte bir aşamaya yükselme arzusu uyanır. Sonuçta insan, kalbin hiç uyumadığı, hep uyanık kaldığı bir makama ulaşır. Ölüm, insanın ne zaman geleceğini

² Seyyid Kutub, *Fî Zilâl el-Qur’ân, Âlu İmrân 134. ayetin tefsiri.*

³ 3/Âlu İmrân 103. (102-105 birlikte okunsun).

⁴ Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Qur’ân, Âlu İmrân 103. ayetin tefsiri.*

bilmediği bir gayptır. O halde Müslüman olarak ölmek isteyen, o andan itibaren ve her dem Müslüman olarak kalmalıdır. Burada takvadan hemen sonra zikredilen İslâm, geniş anlamıyla teslimiyet; yani Allah’a teslim olup, O’na itaat etmek ve O’nun metoduna uymak suretiyle O’nun Kitabı ile yönetilmek anlamına gelmektedir. Ve daha önce de değindiğimiz gibi surede yeri geldikçe bu anlam yerleştirilmeye çalışılmaktadır. İşte bu temel kural Müslüman cemaatin varlığının gerçekleşmesine ve insan hayatında üstlendiği rolü yerine getirmesi için dayanmak zorunda olduğu ilk temel kuraldır. Çünkü bu kurala dayanmayan bütün cemiyetler “cahiliye” toplumlarıdır.⁵

*“Muhammed Allah’ın Resul’üdür. Onunla beraber olanlar kâfirlere karşı sert, kendi aralarında merhametlidir.”*⁶

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكْعًا سَجِدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيَّمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَصِبَطَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (29)

“أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ”; Arapçada, onları alt etmesi, kendi isteğine baş eğdirmesi için kendisini zorlar manasına denilir. Kâfirlere karşı Peygamber’in ashabının sert olması, onların kâfirlere karşı haşin ve acımaz davranmaları demek değil, imanlarının sağlamlığı, prensiplerinin kesinliği, hayat düzenlerinin olgunluğu ve imanlarından gelen ileri görüşlülüklerinin isabetli oluşu sebebiyle kâfirler karşısında granit bir kaya gibi sağlam durmaları demektir. Kâfirlerin istedikleri gibi çevirebilecekleri, şahsiyet tanımayan varlıklar değillerdir onlar. Müşriklerin dişleri arasında rahatça çiğneyip eritecekleri yumuşak bir yem değildir onlar. Onlar korku ile sindirilemezler. Onlar bir takım ihtiraslarla satın alınamazlar. Hz. Peygamber’in (sas) yoluna baş koymuş bu müminleri o Yüce davalarından döndürmeye kâfirlerin gücü yetmeyecektir. Yani onların tüm sertlikleri İslam düşmanları içindir, müminler için değil; onlar müminlere karşı merhametli, şefkatli, yumuşak, nazik ve dertlerini paylaşan gönülden dostlardır. Gaye ve temel inançların bir oluşu onların içinde birbirlerine karşı sevgi, dostluk ve tam bir uyumluluk meydana getirmiştir. (سِيَّمَاهُمْ فِي) (وَجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ) Simalarındaki secde izleri yüzlerinden okunur: Burada anlatılmak istenen namaz kılanların alınlarında secde yapmaktan dolayı meydana gelen yuvarlak iz değildir. Burada kastedilen mana Allah’a baş eğme sonucu insanda fitri olarak meydana gelen ruh Yüceliği, ahlak

⁵ Seyyid Kutub, Fî Zilâl el-Qur’ân, Âlu İmrân 102. ayetin tefsiri.

⁶ 48/Feth 29.

güzelliği, vakar ve takva gibi insan çehresinde kendisini gösteren hasletlerdir. İnsan çehresi yani siması sayfalarında insanın ruh dünyasının ve nefis âleminin rahatlıkla okunduğu bir kitaptır. Gururlu bir insanın siması, mütevazı ve alçak gönüllü bir insanın simasından farklıdır. Ahlaksız bir adamın çehresi ile iyi niyetli ve temiz ahlaklı bir adamın çehresinin farkı hemen belli olur. Serseri ve edepsiz bir adamın yüzü ile munis, haysiyetli ve iffetli bir insanın yüzü arasında açık fark görülür. Allah buyruğunun özü, bize şunu gösteriyor; Hz. Muhammed'in (sas) bu sahabe ve beraberindekiler öyle kimselerdir ki, çehrelerinde takva nurunun parlamasından dolayı görenler onları insanların en hayırlıları ve mahlûkatın en iyileri olduklarını derhal sezer ve kabul ederler. Bunun bir örneğini İmam Malik bize şöyle anlatıyor; Sahabe ordusu Suriye topraklarına girdiğinde bölgenin Hristiyanları bunlar için "Hz. İsa'nın Havarileri hakkında duyduğumuz o Yüce meziyetleri ve üstün değerleri taşıyan insanlar" demişlerdi.⁷

Sevgide esas olan Allah ve Onun değer verdikleridir. O, Kendi sevgisinin önüne hiçbir sevginin geçmesine de rıza göstermemiştir.

*"De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, akrabanız kazandığınız mallar, kesada uğramasından korktuğunuz ticaret, hoşlandığınız meskenler size Allah'tan, Resul'ünden ve Allah yolunda cihat etmekten daha sevgili ise, artık Allah'ın emrini getirinceye kadar bekleyin. Allah fasıklar topluluğunu hidayete erdirmez."*⁸

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَمَا
فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (23) قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا
وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنََهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ
((اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ (24))

Bu inanç sistemi, içine girdiği kalbi başka bir şeyle paylaşmaya katlanamaz. Kalp, ya sırf ona ait olur, ya da ona hiç baştan yer vermez. Bu âyetlerin vermek istedikleri mesaj Müslümanın ailesinden, akrabalarından, eşinden, çocuklarından, malından, çalışmasından, dünya nimetlerinden ve meşru hazlardan kopması, ya da dünyanın bütün güzel şeylerinden el-etek çekerek yalnızlık köşesine kapanması değildir. Hayır, asla bu inanç sisteminin tek istediği şey, insan kalbinin sırf kendisine bağlı olması, sevgisine başka bir şeyi ortak etmemesi, egemen ve buyurucu konumda olması, hareket ettirici ve itici bir rol oynamasıdır. İnanç sistemine bu rol tanıdıktan sonra Müslüman, hayatın bütün güzelliklerinden yararlanabilir,

⁷ Ebû 'l-A 'lâ el-Mevdûdî, Tefhîmu 'l-Qur'ân, Fetih Suresi 29. ayetin tefsiri.

⁸ 9/Tevbe 23-24.

bütün çekici hazlarından payını alabilir, bunun hiç bir sakıncası yoktur. Yalnız Müslüman bütün bu güzellikleri ve hazları, inancının gerekleri ile çatıştıkları anda tümü ile silkeleyip atmaya hazır olmalıdır. Bu iki yolun ayırım noktası şuradadır: Acaba egemenlik bu inanç sisteminde mi, yoksa dünya hazlarında mı olacak? Söz önceliği bu inanç sisteminin mi, yoksa şu dünya nimetlerinin birinin mi olacak? Müslüman, kalbinin inancına sımsıkı bağlı olduğundan emin olduktan sonra çocuklarından, kardeşlerinden, eşinden, akrabalarından yararlanabilir; mallar, ticarethaneler, evler edinebilir; israfa kaçmaksızın ve gurura kapılmaksızın Yüce Allah'ın yarattığı güzelliklerden ve çekici hazlardan payını alabilir. Bunun hiç bir zararı, hiç bir sakıncası yoktur. Hatta o takdirde bu yararlanma İslam'ca hoş görülen bir *müstahaptır*. Çünkü bu yararlanma bir tür şükürdür, bu nimetleri kulları onlardan yararlansın diye bağışlayan Yüce Allah'ın cömertliğini bir anlamda onaylamadır; O'nun rızık vericiliğini, nimet bağışlayıcılığını, karşılıksız sunuculuğunu hatırlatan bir fırsattır. Böylece kalp ve inanç bağı kopuk olunca kan ve soy bağları da kopuyor. Yüce Allah'ta birleşen yakınlığın dostluğu geçerli olmayınca aile birliğinden kaynaklanan yakınlığın dostluğu da geçerliliğini yitiriyor. Demek ki, öncelikli dostluk Yüce Allah'a yöneliktir. Bütün insanlık bu ortak dostlukta kaynaşır. Bu dostluk olmayınca ondan sonra başka dostluk kalmaz. İp kesilmiştir, halka kopmuştur. Bunun yerine bütün insanlar arası ilişki, bütün dünyalık nimet ve tüm haz türlerini ayrıntılı biçimde gözler önüne sererek hepsini terazinin bir kefesine ve bu inançla onun gereklerini öbür kefesine koyuyor. Âyette sözü edilen babalar, akraba, çocuklar, eşler, kan, soy, akrabalık ve eş ilişkileri; mallar, ticarî ilişkiler insan fıtratındaki arzu ve istekleri; içini ferahlatan evler, konaklar, köşkler, hayatın nimet ve hazlarını temsil ediyor. Terazinin öbür kefesinde ise Allah sevgisi, Peygamber sevgisi ve Allah yolunda cihâd aşkı var. Bütün gerekleri ve sıkıntıları ile cihat... Beraberinde getirdiği bütün yorgunlukları ve argınlıkları ile cihat... Yol açtığı bütün baskı ve mahrumiyetleri ile cihat... Birlikte taşıdığı bütün acıları ve fedakârlıkları ile cihat... Ucunda karşılaşılabilecek yaralanmaları ve şehit düşmeleri ile cihat... Bütün bunlardan sonra "Allah yolunda girişilmiş" cihâddır. Şöhretten; dillere düşmekten, ortalıkta boy göstermekten; pohpohlanmaktan, övünmekten, çalım satmaktan, kendini beğenmişlikten; yeryüzü halkının saygısından, insanlar arasında parmakla gösterilmekten, törenlere ve gösterilere konu olmaktan arınmış bir cihattır. Yoksa bu emekler sahibine ne ödül kazandırır ve ne de sevap.⁹

⁹ Seyyid Kutub, *Fî Zılâl el-Qur'ân*, Tevbe 23. ayetin tefsiri.

Allah, müminleri birbirlerine dost, veli kılmış ve ilişkilerinde bunlara riayet edilmesini istemiştir:

“Mümin erkekler ve mümin kadınlar birbirlerinin velileridirler. İyiliği emreder, kötülükten sakındırırlar, namazı dosdoğru kılarlar, zekâtı verirler ve Allah’a ve Resul’üne itaat ederler. İşte Allah’ın kendilerine rahmet edeceği bunlardır. Şüphesiz Allah, üstün ve güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir.”¹⁰

((وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (71) وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ (كَبِيرٌ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) (72))

Mademki, münafık olan kadınlar ve erkekler hep aynıdır, birbirinden farklı değildir; karakterleri aynı ve yapıları aynıdır, öyleyse mümin olan kadınların ve erkeklerin de hep aynı olması, birbirinden farklı olmaması gerekir. Yapıları, özellikleri bir de olsa, münafık kadınlar ve münafık erkekler birbirlerinin dostu olacak düzeye yükselemezler. Zira *dostluk, cesaret, yüreklilik ve yardımlaşma ister ve birtakım yükümlülükler getirir*. Münafıklar arasında dahi olsa, münafıklığın yapısı, karakteri bunu kabul etmez ve kaldırmaz. Aslında münafıklar tek başına kalan güçsüz ve basit yani zavallı insanlardır. Yoksa onlar dayanışma içine girmiş, kenetlenmiş, güçlü bir cemaat (topluluk) veya kitle olmuş değildir... Evet, yapıları, karakterleri, ahlâk ve hayat tarzları, benzerlik arz etse de, halleri bundan ibarettir. *Müminin yapısı, aynen mümin ümmetin yapısı gibidir; birlik yapısı, dayanışma yapısı, yardımlaşma yapısı*. Bu dayanışma, iyiliği gerçekleştirme ve kötülüğü bertaraf etme alanında görülen bir dayanışmadır. İyiliği gerçekleştirme ve kötülüğü bertaraf etme dostluğu, dayanışmayı ve yardımlaşmayı gerektirir... İşte bu noktada mümin ümmet tek bir yumruk olur. Arasına ayrılık unsurları sızmaz. Mümin cemaatte ayrılığın olduğu her yerde mutlaka yapısına, inanç sistemine yabancı bir unsur karışmış demektir. İşte bu yabancı unsur, bu cemaatin içine ayrılık tohumları sokar. Orada karışıklıktan önceki yapıyı, her şeyi bilen ve her şeyden haberdar olan Yüce Allah’ın belirlemiş olduğu temel yapıyı bozan bir hastalık vardır. Müminler bu dostluk ile iyiliği emretmeye, kötülüğü engellemeye, Allah’ın sözünü, dinini yüceltmeye, İslam ümmetinin yeryüzünde gerçekleştirmesi gereken hedefe doğru yönelirler. Rahmet sadece ahirette olmaz. Önce bu dünyada gerçekleşir. Allah’ın rahmeti, iyiliği emreden, kötülüğü engelleyen, namaz kılan ve zekât veren tüm fertleri kapsamına aldığı gibi, böyle iyi fertlerden oluşan cemaati, topluluğu da kuşatır. Kalbin huzura

¹⁰ 9/Tevbe 71. (72 ile beraber okunsun).

kavuşturulmasında, kalplerin Allah'a bağlanmasında fitnelerden ve belalardan korunmada ve kollamada Allah'ın rahmeti... Topluluğun, toplumun düzelmesinde, yardımlaşmasında ve dayanışmasında Allah'ın rahmeti... Teker teker her ferdin hayatta huzura kavuşmasında, Allah'ın rızası ile huzura kavuşmasında Allah'ın rahmetinin kuşkusuz etkisi büyüktür. Müminlerin iyiliği emretmeleri, kötülüğü engellemeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri şeklinde sıralanan bu dört özelliği, münafıkların kötülüğü emretme, iyiliği engelleme, Allah'ı unutma ve ellerini sıkı tutup cimrilik etme şeklinde sıralanan dört özelliğinin karşılığıdır. Yüce Allah'ın müminlere rahmet etmesi münafıklara ve kâfirlere lanet etmesinin karşılığıdır... İşte Yüce Allah'ın müminlere zaferi vadetmesi onları yeryüzüne hâkim kılması, onları insanlık için iyi ve ideal bir yönetime kavuşturması hep bu sıfat ve özelliklere bağlıdır.¹¹

Münafıklar (67. ayet) ile gerçek müminlerin (71. ayet) özellikleri arasındaki karşıtlık, dış görünüşte İslam'a iman ve itaat bakımından ikisi arasında benzerlik olmasına rağmen, onların birbirlerinden tamamen farklı olduklarını göstermektedir. Farklılık, ahlaklarında, davranış, alışkanlık, tavır ve düşüncelerindeki yaklaşımlarındadır. Bir tarafta, İslam'a inandıklarını söylemekten hiç bıkmayan, fakat samimi imandan yoksun olan ve davranışları inancını yalancı çıkaran münafıklar vardır. Bunlar, üstündeki etikette *misk* yazan, fakat içinde hem görüntüsünden hem de yaydığı kokudan inek pisliği olduğu her yönden, görünüşü, kokusu ve diğer özellikleri ile ispatlanan şişelere benzerler. Diğer tarafta ise, içinde *misk* olan ve *misk* olduğu her yönden, görünüşü, kokusu ve diğer özellikleri ile ispatlanan şişelere benzeyen gerçek müminler vardır. Gerçi dıştaki İslam etiketi münafıklarla Müslümanları bir tek İslam toplumu yapar, ama ikiyüzlülerin özellikleri gerçek Müslümanlardan o kadar farklıdır ki, bu ikisi aslında iki ayrı toplum oluşturur. Kadın, erkek münafıklar, benzer özelliklere sahip diğer kimselerle birlikte ayrı bir toplum oluştururlar. Bunların hepsi Allah'tan gafilirdirler, kötü işlerle meşgul olup, hayırlı işlerden yüz çevirirler ve asla gerçek müminlerle işbirliği yapmazlar; kısacası bunlar birbirlerinin dostudurlar, kendilerini İslam toplumundan saymazlar ve kendilerine özgü bir grup oluştururlar. Bunların aksine kadın, erkek, gerçek müminler bir tek toplum oluştururlar. Hepsi de hayırlı işlerle meşgul olup kötülükten nefret ederler, gece gündüz Allah'ı zikrederler ve O'nu anmaksızın geçen bir hayat düşünmezler, Allah yolunda harcarken çok cömerttirler, hiçbir şart ve kayıt tanımaksızın Allah'a ve Resul'üne itaat

¹¹ Seyyid Kutub, *Fî Zılâl el-Qur'ân*, Tevbe 24. ayetin tefsiri.

ederler. Bu ortak özellikler onları münafıklardan ayırır, onları tek bir toplum haline getirir ve birbirinin dostu kılar.¹²

1.2. Sünnet-i Seniyyede Birlik ve Beraberliğin Ana Umdeleri

Resulullah (sas) kâmil manada iman için şöyle buyurmuştur:

*“İman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız.”*¹³

لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا، أَوْ لَا أَذْكَكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَّبْتُمْ؟ ((أَفْشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ.))

*“Sizden biri kendisi için istediğini kardeşi için istemedikçe iman etmiş olamaz.”*¹⁴

لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ

*“Kim Allah için sever, Allah için nefret ederse, Allah için verir, Allah için mani olursa imanı kemale ermiş olur.”*¹⁵

مَنْ أَحَبَّ لِلَّهِ وَأَبْغَضَ لِلَّهِ وَأَعْطَى لِلَّهِ وَمَنَعَ لِلَّهِ فَقَدْ اسْتَكْمَلَ الْإِيمَانَ.

“İmân” (الإيمان) kavramı, sözlükte; bir kişiyi söylediği sözde tasdik etmek, doğrulamak, söylediğini kabullenmek, gönül huzuruyla benimsemek, karşısındakine güven vermek, güvenlikte olmak, şüpheye yer vermeyecek biçimde içten yürekten inanmak” anlamlarına gelir. Terim olarak iman ise; Hz. Peygamberi (sas), Yüce Allah’ın (cc) getirdiği kesin olarak bilinen hükümlerde tasdik etmek, onun haber verdiği şeyleri tereddütsüz kabul edip bunların gerçek ve doğru olduğuna gönülden inanmak demektir. İmanın hakikati ve özü, kalbin tasdikidir. Kalbin tasdiki, imanın değişmeyen asli unsurudur. Yalnız kalpte neyin gizli olduğunu insanlar bilemediği için, kalpteki inancın dil ile söylenip açığa vurulması, o kişinin, dünyada bu söz ve ikrarına göre bir işleme tabi tutulması gerekmektedir. Bu sebeple kalpte bulunan inancın dil ile ifade edilmesi, imanın bir parçası değil, adeta onun dünyevi şartıdır.”

Amel (العمل الصالح): İradeye dayalı iş, davranış ve eylem demektir. Esasen tasdik ve ikrar da birer eylemdir. Ancak amel deyince daha çok kalp ile dil dışında kalan organların ameli anlaşılmaktadır. Bu durumda iman ve amel birbirinden ayrı şeyler olmasına, amelin imanın bir parçası olmamasına rağmen her ikisi arasında çok sıkı bir bağ ve ilişki bulunmaktadır. Çünkü

¹² Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Qur'ân*, Tevbe 71. ayetin tefsiri.

¹³ Buhârî, *Edeb*: 96. Bkz. Cafer Sadık Yaran, *Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlaki Erdemler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 2018), 75-81; Ünal, 40 Hadis 40 Yorum, 82-86.

¹⁴ Buhârî, *İmân* 6. Bkz. Ünal, 40 Hadis 40 Yorum, 107-110.

¹⁵ Ebû Dâvûd, *Sünnet*: 15. Bkz. İsmail Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Sevgi ve Dostluk*, 29-72.

amelin geçerli olabilmesi için iman şart kılınmaktadır.

Kur'an'ın birçok ayetinde iman ile salih amel yan yana zikredilmiş, müminlerin salih amelleri işleyerek maddi-manevi gelişmelerini sağlamaları ısrarla istenmiştir. Çünkü düşünce ve kalp alanından eylem ve hareket alanına çıkamamış olan iman, meyvesiz bir ağaca benzer. Kalpte mevcut olan iman ışığının hiç sönmeden parlaması ve giderek gücünü artırması, salih amellerle mümkün olur. Ayrıca İmanın olgunluğuna ermesi, imanı üstün bir dereceye getirmek ve böyle iman sahiplerine Allah'ın vaat ettiği sonsuz nimetlere kavuşmak için de amel gereklidir.

İnsan sadece inanılması gerekli hususları tasdik ettiği halde ameli umursamayan bir tavır sergileyip haramları çiğnerse, Dine, Allah'a ve Resulü'ne olan bağlılığı yavaş yavaş gevşer ve azalır. Günün birinde kalbindeki iman ışığı da, maazanallah, sönüp gider. O halde amelin, hem imanı güçlendirmede üstlendiği rol ve hem de müminin cehennem azabından kurtularak nimetlere ulaşmasına aracı olması ve Rabbine karşı kulluk görevini gerçek anlamda yerine getirmesi bakımından önemi çok büyüktür.¹⁶

Allah Resulü (sas), müminler arasındaki kardeşlik hukukunu, ilişkisini bazen bir bedendeki organlara benzetir:

*“Birbirlerini sevmeye, birbirlerine merhamette, birbirlerine şefkatte müminlerin misali, bir bedendeki organlara benzer. Onun bir organı rahatsız olsa, diğer organlar da rahatsız olur ve uykusuz kalırlar, ateş hepsini sarar.”*¹⁷

عَنْ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: “مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ ((وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ، إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ، تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَى .“

Bazen de müminler bir binanın tuğlalarına benzetmiştir:

*“Bir müminin diğer mümin kardeşine karşı ilgisi, birbirini bağlayıp destekleyen bir binanın taşları gibidir.”*¹⁸

عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لِلْمُؤْمِنِ كَالْإِنْيَانِ، يَشُدُّ بَعْضُهُ ((بَعْضًا)). وَشَبَّكَ أَصَابِعَهُ.

“Müslüman Müslümanın kardeşidir. Ona zulmetmez, onu tehlikede yalnız bırakmaz. Kim, kardeşinin ihtiyacını görürse Allah da onun ihtiyacını görür. Kim bir Müslüman'ı bir sıkıntıdan kurtarırsa, Allah da o sebeple onu Kıyamet gününün bir sıkıntısından kurtarır. Kim bir Müslüman'ın bir ayıbını örterse, Allah da kıyamet günü onun bir ayıbını örter. Allah, merhametli olanlara

¹⁶ İmam Nevevî, Riyadu's-Sâlihîn, 2. Bölüm (İmân), Açıklama: 108.

¹⁷ Buhârî, Edeb: 27. Bkz. Yaran, Ahlaki Erdemler, 101-104.

¹⁸ Müslim, el-Birr ve's-Sile ve'l-Âdâb: 17/Terâhumu'l-Mu'minin ve Teâtufuhum ve Teâduduhum, Tirmizî, Birr: 16.

*rahmetle muamele eder. Öyleyse, sizler yeryüzündekilere karşı merhametli olun ki, semada bulunanlar da size rahmet etsinler.”*¹⁹

((“عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: “ لَا تَحَاسَبُوا، وَلَا تَتَنَاجَشُوا، وَلَا تَبَاغَضُوا وَلَا تَدَابَرُوا، وَلَا يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا، الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ، وَلَا يَخْذُلُهُ، وَلَا يَحْقِرُهُ، التَّقْوَى هَاهُنَا “ وَيُشِيرُ إِلَى صَدْرِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ “ يَحْسِبْ أَمْرِي مِنَ الشَّرِّ أَنْ يَحْقِرَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ، كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ وَمَالُهُ وَعِزُّهُ.”

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: “ لَا تَحَاسَبُوا، وَلَا تَتَنَاجَشُوا، وَلَا تَبَاغَضُوا وَلَا تَدَابَرُوا، وَلَا يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا، الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ، وَلَا يَخْذُلُهُ، وَلَا يَحْقِرُهُ، التَّقْوَى هَاهُنَا “ وَيُشِيرُ إِلَى صَدْرِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ “ يَحْسِبْ أَمْرِي مِنَ الشَّرِّ أَنْ يَحْقِرَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ، كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ وَمَالُهُ وَعِزُّهُ.”

1.3. Birlik ve Beraberliğe İlişkin Birkaç Değerli Tespit

İslam'ın getirdiği nizam ve düzenli hayat tarzı herkesin hukukuna riayet etmiştir. Bu nedenle her işte ve eylemde bir düzenlilik ve ahenk göze çarpmaktadır. Onun dışında kalan hayat tarzlarında ise: “Her tarafta bir düzensizlik ve bunalım hüküm sürmektedir. Özellikle Batıda baş gösteren bu anarşi ve huzursuzluk buradan bütün dünyaya yayılacağı benziyor.”²⁰

“Semavi kitaplardan hiçbirisi Kur’ân kadar, dinlerden hiçbirisi İslam kadar, tarihte ve günümüzde beşeriyete vaziyet eden hiçbir nizam (sistem) İslam Şeriatı (Nizamı) kadar insanların beraber yaşamalarına imkân tanımamış ve onun kadar bir arada yaşamaya önem vermemiştir.”²¹

İslam'ın siyasi ve kültürel sahada Resulullah (sas) döneminden itibaren ve onun yolunu izleyen halifeler devrinde ne tür bir birliktelik ve beraber yaşama ilkelerini birer vesika şeklinde tarihe kaydettiklerini özellikle Muhammed Hamîdullah belgelendirmiştir.²²

İslam'ın özünde var olan ve Ümmetin önderleri, âlim, idareci ve gerçek Müslümanların hayat tarzlarında ve günlük hal ve hareketlerinde müşahade edilen hoşgörülü davranışları derli toplu bir halde ortaya koyanlardan biri de Muhammed Sâdık 'Urcûn'dur.²³

İslam'ın yayıldığı ülkelerde Yahudilik, Hristiyanlık, Mecûsîlik, Sâbîlik ve diğer dinlere mensup olan insanların nedenli büyük bir hoşgörü, iyi ilişkiler

¹⁹ Ahmed, Musned, 4/69, 5/25, 71, 371. Bkz. Yaran, Ahlaki Erdemler, 155-160, 169-172.

²⁰ Rene Guenon, Modern Dünyanın Bunalımı, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: Risale Yay., 1986), 48.

²¹ Krş. Halil Çiçek, Farklı Kültürlerin Birlikte Yaşama Formülü (İstanbul: Nesil Yay., 1988), 14.

²² Bkz. Muhammed Hamidullah, Mecmu'atu'l-Vesâiqi's-Siyâsiyye li'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfeti'r-Râşide (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1985), 186-187, 196.

²³ Muhammed es-Sâdık 'Urcûn, el-Mevsu'ah fi Semâhati'l-İslâm, ed-Dâru's-Suûdiyye li'n-Neşr ve't-Tevzî, trz, 33-42, 45-67, 68-80, 81-105, 109-135.

ve barış içinde yaşadığını en mükemmel ortaya koyanlardan biri de A. Bebel'dir.²⁴

Bu konuda önemli tespitleri olan bilginlerden biri de Ali Fuat Başgil'dir. Onun bu konudaki tespitlerine değinmeden geçmeyelim: "Nazarımda Din, yalnız fert için bir fazilet ve feragat kaynağı değil, aynı zamanda ve böyle olduğu için içtimai hayat temizliğinin de en kuvvetli teminatıdır. Yine nazarımda Dini sevmek ve Müslümanlığı müdafaa etmek, hakikatte insanlığı sevmek ve insan hakkını müdafaa etmektir. Çünkü Müslümanlık, din kisvesine bürünmüş insanlıktır."²⁵

İslam'da Birlik ve Beraberliğe Yol Açan Prensiplerin Özeti

A) İslam'da Müsamaha Düşüncesi

1. İbadetlerde Müsamaha.
2. Ferdi ve İçtimai İlişkilerde Müsamaha.
3. Ahlaki Düsturlarda Müsamaha.

²⁴ Auguste Bebel, Hz. Muhammed ve İslam Kültürü, çev. Veysel Atayman (İstanbul: 1987), 28-30. Ayrıca bkz. Şinasi Gündüz (edit.), Yaşayan Dünya Dinleri, 35-75. "Kadın ve Sosyalizm" ve "Hayatımdan" adlı eserleriyle ünlü Alman sosyalist siyasetçi ve filozofu A. Bebel (1840-1913), Hz. Muhammed'le başlayan İslam'ın felsefesini, yönetim anlayışını, pratikteki yansımalarını; o zamanın Avrupa'sını, Avrupalılarını İslam Kültürü Dönemi ve Rönesans adlı kitabında karşılaştırmalı anlatır. Yıkanmayarak Tanrı'nın gözüne girildiğine inanan 'barbar' Avrupalıların medeniyetten bihaber, pislik içinde, böcekler gibi yaşadıklarını... Henüz mezhep çatışmalarının başlamadığı dönemde İslam'ın, ilkel toplumu en radikal değişime (akılcı bir yöntemle, gönüllülük esasını önceleyerek) nasıl tabi tuttuğunu, Arap toplumunu çok kısa sürede nasıl dönüştürüp medenileştirdiğini, kurulan büyük bir imparatorluğun özgürlük ve bilim zemini üzerinde nasıl yükseldiğini ve sonrasını acı bir ifadeyle yazar. Bu eserinde İslam dininin estirdiği özgürlük ortamında yeşerip gelişen bilimin, cehaletin kör karanlığında yaşayan İspanya'yı nasıl dönüştürdüğü de bir misal olarak anlatılır: "Kısa sürede Granada, Sevilla ve başkent Kurtuba gibi düzenli şehirler oluşur. Eğitime çok önem verilir ve üniversiteler kurulur (o yıllarda Avrupa'da birkaç üniversite vardır ve bağnaz kiliselerin şemsiyesi altındadır). Şehirlerde okuma yazma bilmeyen kalmaz. Ticaret gelişir. Bayındırlık çalışmaları tüm yarımadayı bambaşka bir çehreye büründürür. Muntazam su kanalları, limanlar, yollar... Şehirlerde sokaklar taşlarla döşenir, fenerlerle aydınlatılır. (O dönemden 700 yıl sonra bile Londra'da tek bir sokak feneri bulunmamaktadır, sefil Paris sokakları çamur deryasıdır. Berlin'in adı yoktur.) Her köşe başında bir hamam (şu'nuzca Kurtuba'da 900 hamam), her semtte bir kütüphane vardır. Artık İspanya'da kadınlar özgürdür ve bilim insanı olarak günlük hayata katılmaktadır. Ünlü kadın cerrahlar yetişir. Müslüman, Yahudi, Hristiyan toplulukları bir arada sorunsuz yaşamaktadır. Hatta kararlar ortak mecliste alınmakta ve uygulanmaktadır. Bilimin ve özgürlük atmosferinin, taht kavgaları uğruna, göz ardı edilmesiyle tarihin en büyük imparatorluklarından birinin bir kuyruklu yıldız gibi kayıp yok oluşunu anlatırken Bebel, okuyanı günümüzün sorunları üzerinde düşünmeye sevk eder. İslam'ın oluşturduğu aydınlanma ortamında bilim insanları Güneş'in, Dünya'nın, Ay'ın durumunu incelemiş, bugünün hesaplarına en yakın değerleri bulmuşlarken; fizik, matematik, tıp, astronomi, kimya, jeoloji (İbn-i Sina, aynı zamanda bir jeologdur) gibi pozitif bilimlerde çığır açmışken, bilimin inkârı ve özgürlüklerin ortadan kalkmasıyla, kısa sürede, dünyanın dümdüz bir tepsiye dönüşmesi, Ay ve yıldızların göğün kemerinde çakılı durduğu algısının kısa sürede oluşması bu kitapta en yalın ifadeyle anlatılır. İslam aydınlanmasının, Hristiyanlığın karanlığında birbirleriyle boğazlaşan Avrupa'ya etkisi, Rönesans dalgasının nasıl başladığı da acı bir üslupla dile getirilir.

²⁵ Ali Fuat Başgil, Din ve Laiklik (İstanbul: Yağmur Yay., 1996), 20.

B) Kur'ân'da İslâmî ve İnsânî Birlik (Oruç, namaz – 5 vakit namaz özellikle Cuma ve bayram namazları-, hac, zekât) (Âdem, Nuh, Şuub ve Kabailin Tanışma Maksatlı İzahı).²⁶

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (13)

C) İslâmî Haklar (Dînî, Medenî, İktisâdî, İçtimâî, Siyâsî, Aile, Akraba, Komşu Hakları).

D) İslâmî Güvenceler (Can, Mal, Hukuk, Din, İçtimâî, İktisâdî).

E) İslâmî Eşitlikler (İnanç, Düşünce, ibadet, Hukuk –Yargı Önünde-, Siyâsî, İktisâdî Eşitlik).

F) İslâmî Özgürlükler (İnanç, Düşünce, ibadet, Mülkiyet, Seyahat, Siyâsî, Eğitim Özgürlüğü).

G) Farzlar -Emirler- (Takva, İtaat, Salih Amel, Kardeşlik, Sevgi, Saygı).

H) Haramlar -Yasaklar- (Zulüm, Eziyet, Husumet, Asabiyet, Haddini Aşma).²⁷

2. Şahidler: Birliği ve Beraberliği Tescil Eden Belgeler

2.1. Mezar Taşlarının Önemi

Yurdumuzun farklı bölgelerinde zengin misalleriyle karşımıza çıkan ve üzerlerine işlenmiş olan yazı, süsleme ve başlıklarıyla tarih, edebiyat, sosyoloji ve sanat tarihi gibi pek çok alan için büyük önem taşıyan mezar taşları, yapıldığı dönemin düşünce yapısını, döneminde kullanılan dili günümüze taşımaları bakımından dikkat çeken bir özelliğe sahiptirler.

Bu açıdan geçmiş dönemlerde kullanılan isimler, kıyafetler, eşyalar, bazı toplumsal olay ve inanışlar gibi milletin kültürünü ve geçmişini aydınlatan pek çok ipucunu Sümerler, Akadlar, Elamlar, Babiller, Asurlar, Kassitler, Mısırlılar, Hititler, Urartular, Frigyalılar, Lidyalılar, Artuklular ve Orhun Kitabeleri'nde, Selçuklu ve Osmanlı mezar taşlarında bulmak mümkündür.²⁸

Her milletin sanatı tarihinde önemli bir yere sahip olan mezar taşları başta Hun Devleti olmak üzere Göktürk, Uygur, Karahanlı, Gazneli, Selçuklu ve nihayet Osmanlı Devleti gibi devletlerin hepsinde mevcuttur. Farklı form ve süslemelerle ölümlere duyulan saygı, ölen kişinin anısını yaşatmak, ölümden sonraki hayatın varlığına olan inanç ve kişinin kim olduğunun

²⁶ 49/Hucurât 13.

²⁷ Halil Çiçek, *Birlikte Yaşama*, 42-54, 55-69, 70-107, 108-145, 149-176, 187-206, 207-241, 251-261.

²⁸ Bkz. Onur Çetin, “Osmanlı Mezar Taşları Etrafında Gelişen Kültür ve Medeniyet Dünyası Üzerine Bir İnceleme (Eyüp Örneği)”, 113.

belirtilmesi gibi nedenlerle her dönemde varlıklarını sürdüren mezar taşları, Hunlarda ve Göktürklerde balbal, Selçuklularda mezar kitabesi, Osmanlılarda ise farklı şekillerdeki başlıklarda görülmüştür.²⁹

2.2. Mezar Taşlarının Muhtevası

İçinde bulunulan dönem, sahip olduğu konum ve ekonomik seviye gibi nedenlerle farklı şekiller kazanan mezar taşı ve bunlara işlenmiş olan başlıklar, bulundukları bölgede yaşayanların meslek ya da gruplarını, onların hangi din ve mezhepten olduklarını belirtmesi yönüyle bu alanda çalışma yapan araştırmacılara önemli bilgiler verir. Bu önemli kültür varlıkları ayrıca ölenin cinsiyeti, ailesi, aşireti, nereli olduğu, işi ve mesleği, nerede, ne zaman ve nasıl öldüğü gibi birçok konuda önemli bilgiler verebilir.³⁰

Mezar taşları, mezarda gömülü olan kişilerin yanı sıra, zamanı ve zaman içinde onların başlarından geçen hadiseleri, kazandıkları zaferler ve tarihleri, statüleri, dertleri, korkuları, inançları, geride bıraktıkları bölge insanının duygu ve düşünceleri hakkında da birtakım bilgiler taşırlar. Bununla birlikte mezar taşları yapıldıkları dönemin sanat eserlerini, sanat zevkini, örf ve âdetlerini ve sanata duyulan ilgiyi nesiller boyu aktaran, içerisinde kültür, tarih ve sanat hazinesi barındıran bir tür millî açık hava müzesi olarak da görülebilir. Bu özellikleriyle yazılı mezar taşları bir milletin yaşadığı topraklarda varlıklarını ölümsüzleştirmenin değerli birer delili olarak da kabul edilmektedir.

2.3. Mezar Taşlarının Birlikte Yaşama Kültürüne Katkısı

Ölümün insanları en çok etkileyen olaylardan biri olması nedeniyle her millet inanç ve geleneklerin etkisiyle ölümden sonrası için inandıkları hayat tarzını düzenleme gayretine yönelmiştir. Bu nedenle belli bir döneme ait örf ve âdetler, mezar taşları üzerine işlenerek gelecek nesiller için geçmişin birer vesikası olmuşlardır. Dolayısıyla her milletin neredeyse her döneminde var olan ve mimari üsluba paralel olarak özellikle Osmanlılar zamanında çeşitli sanatların yansıdığı eserler olarak karşımıza çıkan arşiv niteliğindeki mezar taşları sayesinde coğrafi isimler, müesseseler, meslek, sanat ve zanaatlarımız, meşhur kişiler ve aileleri gibi pek çok bilgiyi elde etmek mümkündür.³¹

²⁹ Nusret Algan, *Anadolu Selçuklu Dönemi Mimarisi Taş Yüzey Süslemelerinin İncelenmesi ve Seramik Yorumları*, 167-173.

³⁰ Onur Çetin, "Osmanlı Mezar Taşlarının Önemi Ve Sanatsal Boyutu", 40-41.

³¹ Beyhan Karamağaralı, "Kültür Tarihimiz Bakımından Mezar Taşlarının Önemi Ve İkonografisi", 33. Ayrıca Bkz. Hasan Şener, *Osmanlı Dönemi Trabzon Mezar Taşı Manzumeleri Üzerine Bir Değerlendirme*, 1; Çetin, 40-41.

Anadolu'nun ilk yerleşim bölgelerinde kullanılan farklı mezar tiplerinin en güzel misalleri doğudan batıya, kuzeyden güneye hemen her yerde karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda çok farklı kümbet yapıları, şahideli ve sanduka biçimli mezarlar bulunmaktadır. Selçuklu dönemi mezar taşlarıyla kıyaslandığında Osmanlı mezar taşlarının farklılıklar gösterdiği görülür. Öyle ki diğer Müslüman ülkelerin aksine, Osmanlılarda mezar taşı geleneği bütüncül bir sanat eseri kimliği kazanmış ve bu eserler Osmanlı mezar taşlarında estetik özellikler ve farklı şekillerdeki başlıklar da kişilerin kimliklerini ifadede önemli birer unsur hâline gelmiştir.³²

2.4. Mezar Taşlarının Sanata Tesiri

Tarihî bilgi, kültür, folklor, din, sanat, resim ve dualar gibi birçok konuyu bir arada bulabileceğimiz mezar taşları, özellikle taş işçiliği, yazı ve süsleme sanatları, kıyafet, folklor, tarih ve dinî tarihle ilgili konulara katkı sağlaması yönünden önemlidir. Mezar taşları, ölenlerin isimleri, meslekleri ve ölüm zamanları ile toplum tarihini aydınlatırken, duygusal şiirleri ve ifadeleriyle edebî anlayışa da ışık tutmaktadır. Taşlardaki işleme ve estetik unsurlar toplumun sanatsal düşüncelerini anlamaya yardımcı olmakta; yapılan mezarların basit, sade ya da gösterişli işlemlerle düzenlenmiş olması kişinin veya toplumun gelir düzeyi hakkında bilgi vermektedir.³³

Bir çağın iktisadi ve kültürel durumu mezar tarzlarına da yansır. Eğer toplum ekonomik olarak iyi halde ise mezar taşlarını özenle yaparlar ve süslerler. Aynı şekilde bir milletteki kültürel çöküntü de o milletin mezar taşlarına da yansır.

Birer açık hava müzesi konumunda olan mezarlıklarda bulunan mezar taşları, gerek madde dili gerekse yazı dili bakımından yaşanan dönem, kültür ve topluma ait bilgileri dile getiren belgelerdir. Mezar Taşları, en çarpıcı misalleriyle el sanatlarının icrayı faaliyet gösterdikleri alanlardan biridir.³⁴

İslam Sanatının önemli kültür varlıklarından biri sayılan mezar taşları birçok mezarlıkta açıkta ve korunaksız oldukları için tabiat şartları ve insanlar tarafından zarar görmektedir. Bu ise tarihi belgelerin tahribi ve imhası anlamına gelmektedir ki, bunu bilinçli hiçbir cemiyet kabul etmez. Duyarlı devlet ricali ve işin farkında olan vatandaş birer tarih belgesi niteliği taşıyan bu taşların mutlaka korunması gerektiğinin bilincindedir. Sayıları gün geçtikçe azalmakta olan bu mezar taşlarının öncelikle tespit edilip

³² Bahattin Yaman, "Isparta-Karaağaç Mezarlığı'ndaki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları", 71-89; Yaman, "Isparta Gülcü Mezarlığı Mezar Taşları", 169-201.

³³ Yaman, Isparta Gülcü Mezarlığı Mezar Taşları, 169-201.

³⁴ M. Önder, "Mezarlıklar ve Mezar Taşlarımız", 621.

özelliklerinin belirlenmesi ve bilimsel bir biçimde fotoğraflanıp birer kıymetli belge olarak kayda geçmesi gerekmektedir.

2.5. Mezar Taşlarının Kùltürlerin Birlikte Yaşamasına Katkıları

Bir milletin geçmişıyle geleceğı arasında canlı bir bağ oluşturan mezar taşları, İslamiyet sonrasında, üzerlerindeki Arapça, Farsça ve Türkçe kitabeler, kûfi ve sülüs yazının varyantları, hat sanatının önemli misallerini oluştururlar. Söz konusu kitabelerden anlaşıldığına göre bu mezarlarda farklı kavimlerden pek çok kişi yan yana dizilerek gömülmüş ve dünyadaki Müslüman kardeşliğini mezarda ve ahirette de sürdürmeye devam etmiştir. Kimse burada kavim, kabile veya aşiret ayırımına gitmemiştir. Bu da kardeşlik, birlik ve beraberliğı en açık delillerinden birisidir.

Genel olarak mezarlıklara ve şahidelere (mezar taşlarına) bir göz gezdirdiğimizde her bölgede insanların temelde farklı aşiretler halinde yaşadığını, bu aşiretlerin mezarlarını birbirinden ayrı kümeler halinde ayırmadığını görölmektedir. Bir öbek mezar içinde değışik ırk ve kavimlere mensup insanların yan yana, iç içe mezarlara gömüldükleri ve aralarında herhangi bir ayırım yapılmadığı gözlemlenmektedir. Arap, Kürt ve Türk kavimleri bu mezarlıklarda, tıpkı 1071’de Malazgirt’te 1453’te İstanbul Boğazı ve Surları önünde tek safta durdukları ve mahallede komşu oldukları gibi buralarda da komşu olmayı sürdürmüşlerdir. Bu bağlamda Kürt veya Türk mezarlarının bir öbek oluşturacak biçimde bir arada bulunmadığı, insanların dağınik biçimde gömüldüğü görölmektedir. İsimler, baba isimleri ve lakaplar bu konuda açıklayıcı bilgiler vermektedir. Buna göre her mezarlık kendi içinde bir bütündür ve farklı unsurları barış içinde barındırmaktadır. Aralarında hiçbir duvar, çizgi veya işaret bulunmamaktadır. Bu da onların aldığı İslami eğitim, kardeşlik, birlik ve beraberlik düşünce ve anlayışının bir tezahürüdür.

Kaynakça

Algan, Nusret. *Anadolu Selçuklu Dönemi Mimarisi Taş Yüzey Süslemelerinin İncelenmesi Ve Seramik Yorumları*, Danışman: Sevim Çizer. Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Seramik Anasanat Dalı Sanatta Yeterlik Tezi. İzmir: 2008.

Aydın, Mahmut. “Dinsel Çoğulculuk Modelinin “Öteki” ile Barış İçinde Birlikte Yaşamaya Katkısı”. *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları* (2005), 301-319.

Çal, Halit. “İstanbul Eyüp’teki Erkek Mezar taşlarında Başlıklar”. *Tarihi, Kùltürü ve Sanatıyla III. Eyüp Sultan Sempozyumu Tebliğler* (28-30 Mayıs). 206-225. İstanbul: Eyüp Belediyesi Kùltür Yayınları, 2000.

Çelenk, Sedanur - Osman Aydınli. "Birlikte Yaşama Tecrübesi -İslam Dönemi Tuleytula (Toledo) Örneği-". Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuası = Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin İlmi Mecmuası 25 (2016), 7-30.

Çetin, Onur. "Osmanlı Mezar Taşları Etrafında Gelişen Kültür ve Medeniyet Dünyası Üzerine Bir İnceleme (Eyüp Örneği)". Anadolu Akademi Sosyal Bilimler Dergisi 1/ 2 (2019).

Çetin, Onur. "Osmanlı Mezar Taşlarının Önemi Ve Sanatsal Boyutu". CUJOSS 43/1 (2019).

Çetinkaya, Kenan. "Birlikte Yaşama Kültüründe İnsan: Kutsal Metinlerdeki Olumlu İfadeler Üzerine Bir Analiz". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012), 147-160.

Çetintaş, Recep. "Başkalarının Hak ve Hukukunu Koruyarak Birlikte Yaşama Bilinci Geliştirmede Kardeşlik Akdi ve Medine Sözleşmesi Modeli. *Birlik ve Beraberlikte Cami ve Din Görevlilerinin Rolü*": 8. *Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Tam Metin Bildirileri*. 63-80. Sancaktepe: 2017.

Çiçek, Halil. *Farklı Kültürlerin Birlikte Yaşama Formülü*. İstanbul: Nesil Yay., 1998.

Çolak, Kamil - Numan Elibol. "Balkanlarda Birlikte Yaşama Tecrübesi: Rusçuk Örneği (1650-1700)". *Balkanlar'da İslam Medeniyeti Uluslararası Üçüncü Sempozyum Tebliğleri*. 313-331. Bükreş: 1-5 Kasım 2006.

Demirlenk, Kadir. *Birlikte Yaşama Ahlakı, Farklı İnanç ve Kültürlerle Bir Arada Yaşama Ahlâkı*. 195-209. 2015.

Ebu Zehre, Muhammed. *İslam Birliği*. Çev. Rumeysa Gökbayrak Ömün. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

Ersoy, Ayla. "Eyüp'teki Mezar Taşlarında Servi Ağacı Kültü". *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla V. Eyüp sultan Sempozyumu Tebliğler*. 91-95. İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2002.

Fontette, François. *Irkçılık*. Çev. Haldun Karyol. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

Görmez, Mehmet. "Birlikte Yaşama Ahlâkı ve Hukuku". *Balkanlarda İslâm: Miadlı Dolmayan Umut = Islam in the Balkans: Unexpired Hope*. 1/175-190. 2016.

Göz, Kemal. "Birlikte Yaşama Kültürü Açısından Hilfu'l-Fudûl" = Hilfu'l-Fudul in Terms of Culture of Living Together. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (2016) 111-127.

Gümüşdağ, Gökhan. *Kastamonu Şehri Nasrullah Camisi, Yılanlı Camisi, Yakupağa Camisi, Ahmet Dede Camisi Hazirelerindeki Mezar Taşları*. Danışman: Halit Çal. Ankara: 2007.

Gündüz, Şinasi. *Yaşayan Dünya Dinleri*. 4. Baskı, 35-75. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

Güzel, Ahmet. “İslâm Geleneğinde Birlikte Yaşama Tecrübesi: Hulefâ-yı Râşidîn Örneği”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2016), 29-56.

Hatalmış, Ali. “Anadolu’da Birlikte Yaşama Kültürü: Ahîlik”. *II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu “Sivil Toplum Kuruluşlarının Barışın Tesisindeki Rolü”*. 1/265-281. Sarajevo: 19-20-21 Mayıs 2016.

Huseynî, Ebu Nasr Mubeşir et-Tirâzî. *el-İslâm ed-Dîn el-Fitrî el-Ebedî*. İskenderiyye: Dâru Umar b. el-Hattâb, trz.

Karadâvî, Yûsuf. *el-Hasâisu'l-Âmme li'l-İslâm*. 3. Baskı. Beyrut: el-Muessetu'r-Risâle

Karagöz, İsmail. *Ayet ve Hadislerin Işığında Sevgi ve Dostluk*. 7. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

Karamağaralı, Beyhan. “Kültür Tarihimiz Bakımından Mezar Taşlarının Önemi Ve İkonografisi”. *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü Ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu*, İstanbul: Mezarlıklar Vakfı Yayını, 1999.

Karslı, Bahset. “Birlikte Yaşama Perspektifinde Türk Toplumun Alevilere Bakışı ve Alevilerin Diğer Gruplarla Sosyal İlişkideki Öncelikleri”. *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu /Alewism From Past To Present I. International Symposium* (03-05 Ekim/October 2013). 2/125-140. 2014.

Kutlutürk, Cemil. “Birlikte Yaşama Kültürüne Katkısı Bağlamında Ekber Şah’ın Dini ve Siyasi Uygulamaları”. *Ortak Değerlerin Avrupa Barışına Etkileri -İrkçılık ve Yabancı Düşmanlığı-*. 325-328. 2017.

Kutub, Seyyid. *Fi Zılâli'l-Kur’ân*. Trc. S. Uçan, Mehmet Yolcu ve diğerleri. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1992.

Laqueur, Hans Peter. “Hüve’l-Baki, İstanbul’da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları”. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.

Mevdudi, Ebû'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur’ân: Kurân’ın Anlam ve Tefsiri*. Trc. Muhammed Han Kayani ve diğerleri. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

Önder, Mehmet. “Konya Mezar Taşlarında Şekil ve Süsler”. *Türk Etnografya Dergisi* 12/(1969), 5-16. Ankara: 1970.

Önder, Mehmet. "Mezarlıklar ve Mezar Taşlarımız". *Türk Yurdu* 243 (İstanbul 1956), 621.

Pektaş, Kadir. *Bitlis Tarihi Mezarlıkları ve Mezar Taşları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Ruga, İtir. "Arnavutluk'ta Osmanlı Döneminde (XV-XVII. Yüzyıllarda) Müslümanlar ile Hristiyanların Birlikte Yaşama Tecrübesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2018), 205-224.

Sağıroğlu, Aslı Arslan. *Kayseri Zamantı Irmağı Çevresindeki Bezemeli Mezar Taşları*. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2005.

Sevin, Emine Nilüfer. *Çorum Şehri Mezar Taşları*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Şahin, Musa. "Balkanlarda Birlikte Yaşamak: Türk Sûfi Geleneği". *Proceedings of the Fourth International Congress on Islamic Civilisation in the Balkans (13-17 October 2010) Skopje, Macedonia = Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Dördüncü Milletlerarası Kongre Tebliğleri* (13-17 Ekim 2010) 1/629-637. Üsküp: Makedonya, 2015.

Şener, Hasan. "Osmanlı Dönemi Trabzon Mezar Taşı Manzumeleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 (Aralık 2012).

Tali, Şerife. "Kayseri Tavlusun Köyü Mezarlığında Bir Grup Bezemeli Mezar Taşları I". 54-56/ 165-192. İzmir: 19 Üniversitesi Yayınları, 2013.

Tali, Şerife. "Kayseri Tavlusun Köyünde Bezemeli Mezar Taşları-II". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi* 21/ (2012), 97-124.

Ünal, İ. Hakkı. *40 Hadis 40 Yorum*. 4. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

Yaman, Bahattin. "İsparta Gülcü Mezarlığı Mezar Taşları". *"Erdem" Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* 48 (Ankara 2007), 169-201.

Yaman, Bahattin. "İsparta-Karaağaç Mezarlığı'ndaki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2007), 71-89.

Yaran, Cafer Sadık. *Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlaki Erdemler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.

Yıldırım, Duran Ali. "Birlikte Yaşama Kültürünün Ahlâkî Temelleri (İslam'a Göre İdeal Toplum)". *Farklı İnanç ve Kültürlerle Bir Arada Yaşama Ahlâkî* (2015), 151-160.

Yılmaz, Hayri. *İstanbul'daki Türk İnanç Kaynaklı Motifli Tarihi Mezar Taşlarının Bozulma Nedenleri ve Restorasyon Yöntemleri*. Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü. Yapı Eğitimi ABD. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.

**KUR'ÂN'I KERİM PERSPEKTİFİNDEN EHL-İ KİTAP İLE
BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜ**

Öğr. Gör. Zübeyir KARATAŞ

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim
zubeyirkaratas1@gmail.com

***According to the Perspective of the Holy Quran Culture about
Living with People of the holly Books***

Abstract

As a result of human nature, it desires to share the same place and environment with their gender and to be in immediate place with them. Because human nature and creation are shaped accordingly. In various parts of the Qur'an, the creation of man, the purpose of creation and its stages are mentioned. In the same way, the Qur'an states that the reason for the creation of an entity of its kind is love, affection, peace and tranquility. From the verses describing the adventure of creation, it is understood that human being is a necessity to live socially and with others. It is a fact that all people created from the same sex do not adopt the same belief and culture and have a different belief and culture from each other.

Therefore, how should Muslims view and approach to Jews and Christians living in a place dominated by Muslims in general? Certainly, in order to answer this question completely, it is necessary to know the Qur'an's judgment on this subject. For when a Muslim encounters a problem or a problem, the source that he should resort to should be the Qur'an. The Qur'an is the first source of Muslim and at the same time unchanging constitution. In order to gain legitimacy in an Islamic activity or in a scientific sense, it should take its source from the Holy Quran. It is not possible for any activity that does not derive its origin from the Qur'an to gain Islamic legitimacy. Therefore, every science, sect, pasture and formations from history to the present day have gone to get the source from the Qur'an in order to achieve its goal.

Based on these facts, we will try to examine the issue of the culture of living together with the People of the Book from the perspective of the Qur'an. First of all, we will declare what the Ahl-i book is and who it covers. Then we will try to express the messages they want to give and analyze the verses that are subject to our subject. While doing this work,

we will try not to rely on a specific work but to benefit from various sources. The reason why we prefer this study is to obtain more healthy information about the people of the Ahl-i book in the Islamic geography, especially in our country, and to become aware of it. If this issue is not considered from the Qur'anic lodges, it will be inevitable that unrelated ideas and behaviors will emerge because relations with people from different religions who share the same geography and space will work on an unhealthy ground and everyone will take matters in the context of their unique ideas. This will not be an attitude adopted by any member of the faith. Because it is not possible to have a happy and peaceful life together without being aware of the different beliefs and belongingness and understanding the wisdom of this awareness. In addition to knowing the purpose of human development in order to get its share from the blessings of the world, knowing how and how to establish relationships with different individuals in terms of belief and culture in the world will be instrumental in benefiting from these blessings more.

Keywords: QURAN- AHL-İ BOOK-CULTURE OF LIVING TOGETHER

Giriş

Allah inancına sahip olup farklı semavî dinlere mensup olan (Ehl-i Kitap) insanlarla bir arada yaşamanın getirmiş olduğu sorumluluklara riayet etmek son derece önemlidir. Zira kâinat yaratıldığından günümüze ve hatta kıyamete kadar bütün insanların aynı din, inanç, kültür ve meşrep etrafında toplanmayacakları bilakis farklı din, kültür, ve meşreplere sahip olacakları bir vakıadır. Dolayısıyla aynı ortamda yaşayan farklı din ve kültürlerle mensup bireylerin bir arada yaşamanın getirmiş olduğu hak ve sorumlulukların Kur'ân zaviyesinden ele almak son derece önem arz etmektedir. Zira farklı din anlayışına sahip olan Müslüman ve Ehl-i Kitap mensuplarının birbirlerinin hak ve hukukuna riayet etmeden bu dünyada huzur ve adaletten söz etmek mümkün olmayacaktır. Bu nedenle Ehl-i Kitap teriminin, Kur'ân perspektifinden ele almak ve kapsamış olduğu anlam ve manaları bilmek son derece önemlidir. Aslında bu terim sadece Kur'ân'ı Kerîm'i ilgilendirmekle kalmayıp başta Hadis, Fıkıh, İslâm Tarihi ve Dinler Tarihi gibi diğer İslâmî bilim dallarını da içine almaktadır. Dolayısıyla çalışmanın başlığını Kur'ân'ı Kerîm'le sınırlandırmakla konunun diğer İslâmî ilimlere kaymasının önüne geçmiş olduk.

1. Ehl-i Kitabın Tanımı

Ehl-i Kitap Arapça “”ehl” ve “kitap” birleşmesinden meydana gelen bir isim tamlaması olup, ilahi bir kitaba inananlar veyahut ilahi bir kitap etrafında toplananlar anlamlarına gelmektedir. Bu tanıma göre Müslümanlara da Ehl-i kitap denilebilir. Ancak Kur'ân dışında kutsal kitaplarda yer almayan bu terkip,

terim olarak Müslümanlar dışında kutsal kitaplara mensup olanlar için kullanılır. Ehl-i kitap kavramı, Kur'ân'ı Kerim'de otuz bir yerde geçmektedir.¹

Bu terimin kullanıldığı ayetlerin tamamı tahlil edildiğinde Mekke döneminin sonları ile Medine döneminde inen ayetler oldukları görülecektir. Kur'ân'ı Kerim'e ait bir terim olan Ehl-i Kitap kavramı, ilk dönemlerden itibaren genellikle iki farklı şekilde tanımlanmıştır. Birinci tanıma göre Ehl-i Kitap, sadece Yahudi ve Hristiyan'la sınırlı olmayıp İlahi bir dini kabul eden ve Tevrat, İncil, Zebur ve başta Hz. İbrahim'e verilen suhuf gibi kutsal bir kitaba inanan kimse demektir.²

Bir diğer tanıma göre ise Ehl-i Kitaptan sadece Tevrat ve İncil'e inanan Yahudi ve Hristiyanlar murat edilmiştir. Zira Ehl-i Kitap terimi Kur'ân'ı Kerim'de Yahudi ve Hristiyanlara özgü bir kavram olarak kullanılmaktadır. Zebur ve suhufar sadece öğüt ve örneklerden ibaret olduklarından, hüküm ihtiva etmediklerinden dolayı Ehl-i Kitap terimi olanlara ıtlak edilmemiştir.³ Kur'ân'ı Kerim, Ehl-i Kitap terimiyle Yahudi ve Hristiyanlara hitap ettiği gibi bazı durumlarda da her birine ayrı ayrı hitap etmektedir. Örneğin, Yahudilere hitap etmek istediği zaman “Yahûd” ve “Beni İsrâil” Hristiyanlar içinse “Nasârâ” ve “Ehl-i İncil” kelimelerini kullanmaktadır.⁴ Kur'ân'ı Kerim, Yahudi ve Hristiyanlara sadece Ehl-i Kitap ile hitap etmemekte bununla birlikte, “kendilerine kitap verilenler”⁵ “kendilerine kitaptan bir pay verilenler”⁶ “yanında kitap bilgisi olanlar”⁷ “kitaba varis olanlar”⁸ ve “ehl-i zıkr”⁹ gibi ifadelerle de Yahudi ve Hristiyanlara hitap etmektedir. Bazı çağdaş araştırmacılar ilgili ayetlerde geçen Ehl-i Kitap teriminin kapsamını daraltma cihetine giderek kitap ehlini, sadece Hz. Peygamber döneminde yaşayan Yahudi ve Hristiyanlara veyahut kendilerine Tevrat ve İncil gelen İsrailoğullarına indirgemişlerdir.¹⁰

¹ Şihâbu'd-dîyn Mahmud b. Abdillâh, el-Alûsî, Rûhu'l-Maânî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1270, c. 3, s. 199; Remzi Kaya “Ehl-i Kitap” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994, c. x, s. 516.

² Abdu'l-Kerim Zeydan, Ahkâmu'z-Zimmiyyin ve'l-Müste'menin fî Dâri'l-İslâm, Mektebetü'l-Kudüs, Bağdad, 1982, s.11-12.; Ma'luf, Muncid, (k.t.b. maddesi) Daru'ş-Şark, Yayınları, Kahire 1973, s. 671.; Ali Can, “Kur'ân Ayetleri Işığında Ehl-i Kitap'a Karşı Bütüncül Bir Yaklaşım” Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, S. 1, s. 302.

³ Abdu'l-Kerim Zeydan, Ahkâmu'z-Zimmiyyin ve'l-Müste'menin fî Dâri'l-İslâm, s. 12.

⁴ Muhammed Fuad Abdulkaki, el-Mu'cemu'l-Müfehris li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim bi-Hâşiyeti'l-Muşaifi'ş-Şerif, Dâru'l-Hadis, Kahire, 1991, s. 122; 174; 175; 875; 876; 941.

⁵ Bakara, 2/144; Âl-i Nisâ, 4/44.

⁶ Âl-i İmrân, 3/23; Nisâ, 4/44.

⁷ Yunus, 10/94.

⁸ Şûrâ, 42/14.

⁹ Nahl, 16/43; Muhammed b. Cerir et-Taberî, Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân, Müessesetü'l-Risale, Beyrut, 2000, c. 17, s. 208; Mahmud b. Ömer b. Ahmed, el-Keşşâf an Hakâiki ğamâdi't-Tenzil, Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut, 1407, c. 2, s. 607; Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed, el-Kurtubî, el-Cami' li-Ahkâmi'l-Kur'ân, Daru'l-Kütübi'l-Misriyye, Mısır, 1964, c. 10, s. 108.

¹⁰ Bedrettin Çetiner, Ehl-i Kitap Kimdir? Kur'ân'ı Kerim'de Ehl-i Kitap, Ensar Yayınları, İstanbul, 2007, s. 273-287.

İlgili ayetleri bu şekilde yoruma tutmak Kur'an ayetlerinin ruhuna uygun düşmemektedir. Zira Hz. Peygamber döneminde Ehl-i Kitap olarak kabul edilen fırkaların şirk inancına sahip oldukları bilinmektedir. Buna rağmen Kur'an, ısrarla bu zümrelere Ehl-i Kitap hitabını ısrarla sürdürmüştür.

Dolayısıyla Yahudi ve Hristiyanların şirke bulaşıp buluşmamaları kendilerini kitap ehl-i olmaktan çıkarmaz.¹¹ Bundan ötürü Hz. Peygamber dönemindeki gibi günümüzde yaşayan Yahudi ve Hristiyanların başta İslâm olmak üzere kendi orjinal dinlerin aslına aykırı inanç ve uygulamaları, onları, Ehl-i Kitap olmalarına bir engel teşkil etmemektedir.¹² Bu duruma binaen günümüzdeki Yahudi ve Hristiyanları da Ehl-i Kitap olarak kabul etmemek için bir gerekçe yoktur. Konuyla ilgili şu hususu belirtmekte yarar vardır. Kur'an, Hz. Peygamber, döneminde yaşayan Yahudi ve Hristiyanları Ehl-i Kitap olarak kabul etmektedir. Şayet Hz. Peygamber dönemindeki Yahudi ve Hristiyanların ellerinde bulunan mukaddes kitaplar her yönüyle tahrif edilmiş ve uydurulmuş olsaydı, Kur'an'ın onları kitap ehl-i kabul etmesi ve ısrarla onlara "Yâ ehle'l-Kitâb" şeklinde hitapta bulunmasının bir anlamı olmazdı.¹³

1.1. KUR'ÂN'DA EHL-İ KİTAB'A GETİRİLEN ELEŞTİRİLER

Yüce Allah, kâinatı yarattığı günden itibaren her dönemde insanları tevhide, hak dine ve hidayete davet eden Peygamberler göndermiştir.¹⁴ Ancak insanlık tarihi boyunca bu davete icabet eden insanların genellikle azınlıkta kaldığı görülmektedir. Nitekim Kur'an'ı Kerim, muhtelif ayetlerinde, bu realiteyi "insanların çoğu iman etmez ve inanmaz,"¹⁵ çoğu şirk içerisindedir,¹⁶ çoğu gerçeği bilmez,¹⁷ çoğu nankördür, çoğu şükretmez¹⁸, çoğu fasıktır, çoğu gâfildir.¹⁹ gibi ayetlerle ifade etmiştir. Şüphesiz Kur'an'ın bu eleştirileri kitap ehlini oluşturan insanlar için de geçerlidir.²⁰ Çünkü Kur'an kitap ehlinin müspet yönlerine dikkat çekmekle birlikte genel manada onların olumsuz ve menfi durum ve tavırlarından söz etmektedir. Bu bağlamda Kur'an'ı Kerim'in Yahudi ve Hristiyanlara yönelik getirdiği tenkitleri, "Allah'a şirk koşmaları,"²¹ Yahudilerin Hz. Üzeyri, Hristiyanların ise, Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu kabul

¹¹ M. Fatih Kesler, *Kur'an'da Yahudiler ve Hristiyanlar*, T.D.V. Y., Ankara, 1993, s. 71.

¹² Hayrettin Karaman, *Hayatımızdaki İslâm, İz Yayınları, İstanbul, 2003, s. 437.*

¹³ Ali Can, "Kur'an Ayetleri Işığında Ehl-i Kitap'a Karşı Bütüncül Bir Yaklaşım" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, S. 1, s. 302.

¹⁴ Ra'd, 13/7.

¹⁵ Hûd, 11/17; Yûsûf, 12/103; Ra'd, 13/1; Mü'min, 40/59; Şuarâ, 26/8.

¹⁶ Rûm, 30/42.

¹⁷ Nahl, 16/38; Kasas, 28/13; Rûm, 30/6.

¹⁸ Bakara, 2/243; Neml, 27/73; Mü'min, 40/61.

¹⁹ Mâide, 5/49; Yunus, 10/92.

²⁰ Bakara, 2/88; Âl-i İmrân, 3/10; Maide, 5/81.

²¹ Bakara, 2/92; Tevbe, 9/31.

etmeleri²², Allah'ın koyduğu yasakları çiğnemeleri²³, Allah'a karşı verdikleri sözleri tutmamaları,²⁴ Allah'a karşı uygunsuz ve yakışsız nitelemelerde bulunmaları²⁵, Allah hakkında gerçekleri çarpıtmaları²⁶, İslâm'la alay etmeleri²⁷, yeryüzünde bozgunculuk yapmaları²⁸ Kendilerine indirilen mukaddes kitapları tahrif etmeleri²⁹, Hz. Peygamber'e inanma konusunda bile bile hakkı gizleyip³⁰ Peygamberliğini reddetmeleri³¹ Meleklerle düşmanlık yapmaları³², Onları hidayete davet eden elçilerin bir kısmına eziyet etmeleri³³, bir kısmını da öldürmeleri³⁴, İnsanla arasında inananlara şiddetli kin ver gazez beslemeleri³⁵ şeklinde sıralamak mümkündür.

Kur'an'ı Kerim, kitap ehlinin çarpık inançlara ve olumsuz vasıflara sahip olmalarından dolayı ahirette büyük bir azaba çarptırılacaklarını³⁶ ve ebedi olmak üzere cehennemde kalacaklarını ifade etmiştir.³⁷ Aslında Kur'an, baştan sona mütalaa edildiğinde ekseriyetle kitap ehline eleştirel bir şekilde yaklaştığı görülecektir. Bununla birlikte ayetlerinin bir kısmında ise kitap ehline müspet yaklaşımı da gözlerden kaçmamaktadır. Şimdi bu ayetleri zikredip onlardan murat edilen anlam ve manaları aktarmakta yarar mülâhaza ediyoruz.

1.2. KUR'ÂN'I KERÎM'DE EHL-İ KİTAB'A MÜSPET YAKLAŞIM

Kur'an, birçok âyet-i kerimesinde kitap ehlinin değişik hal ve tavırlarına dikkat çekmekte ve onlara farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Kur'an'ı Kerim, değişik inançlara sahip Sabiiler, Mecûsiler, Müşrik ve kâfirlere değinirken kitap ehli olan Yahudi ve Hristiyanlara ise daha çok geniş ve kapsamlı bir perspektiften ele almaktadır. Kur'an nazil olduğu Arap yarımadasında yaşayan insanların az bir kısmı müstesna diğerleri çok tanrılı bir inanışa sahip idiler.³⁸ Çok tanrılı inanışın sembolü konumunda olan müşrikler aynı zamanda Allah inancına sahip olmakla aşkın bir tanrı inancına sahip olduklarını

²² *Tevbe*, 9/30.

²³ *Nisâ*, 4/154.

²⁴ *Nisâ*, 4/155.

²⁵ *Âl-i İmrân*, 3/93-94, 181; *Mâide*, 5/24, 64.

²⁶ *Nisâ*, 4/171.

²⁷ *Mâide*, 5/57.

²⁸ *Mâide*, 5/64.

²⁹ *Bakara*, 2/75, 79; *Nisâ*, 4/55; *En'âm*, 6/91.

³⁰ *Bakara*, 2/42.

³¹ *Bakara*, 2/146; *Sâf*, 61/6; 6/20.

³² *Bakara*, 2/98.

³³ *Sâf*, 61/5.

³⁴ *Nisâ*, 4/155; *Bakara*, 2/61; *Mâide*, 5/70.

³⁵ *Mâide*, 5/82.

³⁶ *Mâide*, 5/73.

³⁷ *Beyyine*, 98/6.

³⁸ *William Montgomery Waat, Hazreti Muhammed Mekke'de trc. Azmi Yüksel, M. Rami Ayas, A.Ü.İ.F., Ankara, 1986. s. 52.*

gösteriyorlardı.³⁹ Müşrik ve Putperestlerin aksine tevhit ve Risâlet müessesenin varlığına iman eden kitap ehlinin durumu ise farklılık arz etmektedir. Bundan dolayı Kur'ân, diğer din mensupları arasında, kitap ehline ayrı bir önem atfettiği görülmektedir.⁴⁰

Kur'ân, her ne kadar aslı bozulmuş olsa da semâvî kitaplara inanan herkesi Ehl-i Kitap olarak görmektedir. Çünkü Kur'ân, her ne kadar tevhit inancından sapmış olsalar da, kendilerine indirilen kitapları tahrif edip Peygamberlerine isyan etseler de, herhangi bir ayrıma gitmeksizin bütün Yahudi ve Hristiyanları Ehl-i Kitap kapsamı altına aldığı görülmektedir. Kur'ân'da Yahudi ve Hristiyanlara “Ey kendilerine kitap verilenler”⁴¹ “Ey kitap ehli”⁴² şeklinde hitap edilmektedir. Kur'ân, bu hitap tarzıyla Ehl-i Kitap'ın aslında vayhe mazhar olduklarını ve semavî bir dine sahip olduklarının yanı sıra Müslümanlarla aralarında bir bağ ve yakınlığa işaret etmektedir.⁴³

Kur'ân'ın Ehl-i Kitap'a olumlu ve müspet yaklaşımlarından biri de bilgi sahibi olmalarıdır. Kur'ân, kitap ehlini, “Kendilerine kitaptan pay verilenler,”⁴⁴ zikir ehli (Kitap Ehl-i),⁴⁵ semavî kitaplardan olan Tevrat ve İncil'e vukufiyetleri olan ve Hz. Peygamberin hak Peygamber olduğunu bizzat Tevrat ve İncil'de yazılı olarak gören”⁴⁶ gibi sıfatlarla övmüştür. Ehl-i Kitap'ın Allah, Peygamber ve ahiret inancına sahip olmaları, onları diğer millet ve topluluklardan daha farklı ve ayrıcalıklı bir konumda mütalaa edilmelerine sebebiyet vermiştir. Kur'ân, onları diğer gurup ve fırkalardan ayrı bir şekilde mütalaa etmiş ve herkesten önce Kur'ân'a ve Kur'ân'ın ilk muhatabı olan Hz. Peygamber'in Risâlet'ine iman etmeleri gerektiğini vurgulamıştır.⁴⁷

1.3. MÜŞRİKLERE KARŞI EHL-İ KİTAB'I DESTEKLEMESİ

İslâm dini, Müşriklerle kitap ehlini bir tutmaz. Zira İslâm inancında, şirkin en büyük günah olduğu aynı zamanda Yüce Allah, şirk dışında bütün günahları affedeceği hususunda görüş birliği vardır.⁴⁸ Kur'ân sadece şirke bulaşmış

³⁹ Ankebût, 29/61; Zuhurf, 43/9.

⁴⁰ Ali Can, “Kur'ân Ayetleri Işığında Ehl-i Kitap'a Karşı Bütüncül Bir Yaklaşım” Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, S. 1, s. 307.

⁴¹ Nisâ, 4/47.

⁴² Âl-i İmrân, 3/64; Nisâ, 4/171; Mâide, 5/15.

⁴³ Ali b. Ahmed b. Ali el-Vâhid, el-Vaciz fî Tefsiri Kitâbi'l-Azîz, Darul-Kalem, Beyrut, 1415, c. I, s. 216.

⁴⁴ Âl-i İmrân, 3/24.

⁴⁵ Nahl, 16/43.

⁴⁶ Araf, 17/157.

⁴⁷ Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebû Mansur el-Maturidî, Te'vilâtü Ehli's-Sünne, Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, Beirut, 2005, c. 3, 343; Muhammed Tahir b. Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, Daru't-Tunûsiyye, Tunus, 1984, c. 9, s. 131; Muhammed el-Emin el-Hereri, Hadâiku'r-Ravhi ve'r-Rayhân, Daru Tuki'l-Necât, Beyrut, 2001, c. 10, s. 168.

⁴⁸ Nisâ, 4/48-116.

kimseleri necis olarak nitelendirmektedir.⁴⁹ Diğer taraftan İslâm, kitap ehlini, müşriklere karşı müdafaa etmektedir. Bi'setin sekizinci yılında ateşperest İranlılar ile kitap ehli Rumlar arasında Ezriat ile Busra arasında meydana gelen savaşta İranlılar, Rumları mağlup ettiler. Rumların İranlılara mağlup oluşunun haberi Mekke'ye ulaştığında, Müşrikler büyük bir sevinç yaşarken Müslümanlar ise büyük üzüntü yaşadılar. Çünkü Mecûsiler, hem tevhit ilkesini ve ahiret inancını inkâr etmekte hem de herhangi bir mukaddes kitaba inanmamaktaydılar. Buna mukabil Rumlar her ne kadar kitapları tahrif edilmiş olsa da bir tek Allah inancını dinin temeli olarak kabul etmekteydiler.⁵⁰

Müslümanlar, kitap ehli olan Bizanslıların galip olmalarını isterlerken Müşrikler de ateşe tapan ve semavî kitaba inanmayan İranlıların galip gelmelerini arzu ediyorlardı. Müslümanlar, kendilerini kitap ehline daha yakın gördüklerinden dolayı açık bir şekilde Rumları destekliyorlardı ve galip gelmelerini arzuluyorlardı. Rumların savaşta mağlup olmaları Müşrikleri çokça sevindirmiştir. Müşrikler Rumların mağlubiyetini adeta fırsata çevirerek Müslümanları bununla incitmeye ve tahkir etmeye başladılar. Müşrikler bu konuda daha ileri giderek Müslümanlarla karşılaştıklarında şunları söylüyorlardı: “Sizler kitap ehlisiniz, Hristiyanlar da kitap ehlidirler. Bizim gibi kitaba inanmayan Mecûsi kardeşlerimiz sizin gibi kitaba inanan Rum kardeşlerinize nasıl galip geldilerse siz de bizimle savaştığınız takdirde biz de sizi öyle mağlup edeceğiz.” Bunun üzerine Yüce Allah, inanların gözlerini aydınlatacak ve kalplerini sürura gark edecek şu ayetleri nazil etti. “Rumlar yakın bir yerde yenilgiye uğratıldılar. Onlar yenilgilerinden birkaç yıl içinde galip geleceklerdir. Çünkü işleri karara bağlama yetkisi, başında da sonunda da Allah'a aittir. O gün, Allah, (Rumlara) zafer vermesiyle müminler sevinecektir. Allah, dilediğine yardım eder. O mutlak güç sahibidir, çok merhametlidir.”⁵¹

Bu ayetlerin inmesinin akabinde Hz. Ebû Bekir, Müşriklerin karşısına geçerek kendilerine boşa sevinmemelerini zira Rumların Farslara galip geleceklerini haber vermiştir. Bu sözlerle inanmayan Müşrikler, Hz. Ebû Bekir'e bu konuda bahse girmeyi teklif ettiler. Hz. Ebû Bekir Hz. Peygamber'in onayını aldıktan sonra (o zamana kadar bahse girmek dinen yasaklanmamıştı) Müşriklerin teklifini kabul etti ve bahsi kazandı. Rumların galibiyeti hakkında farklı rivayetler vardır. Bazı tefsir kaynaklarında bu galibiyetin Bedir savaşına denk geldiğini böylelikle Yüce Allah, Müslümanlara Müşriklere karşı galip

⁴⁹ *Tevbe*, 9/28.

⁵⁰ *Ebu'l-Berakât, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesafî, Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiki't-Tenzîl, Daru'l-Kelîmi't-Tayyip, Beyrut, 1998, c. 2 s. 690.*

⁵¹ *Rûm*, 30/1-5.

gelmelerinden diğer taraftan Kitap Ehl-i olan Rumların da ateşperest Farislara galibiyetleri nedeniyle iki sevinci bir arada yaşatmıştır.⁵²

2. Kur'ân'ın Ehl-i Kitap'a Tanıdığı Hukukî Ayrıcalıklar

Kur'ân'ın Ehl-i Kitap'a tanıdığı hukukî ayrıcalıklara geçmeden önce bir hususun altını çizmede yarar görüyoruz. İslâm'ın doğduğu çevrede farklı dini ve etnik guruplara mensup insanların varlığı söz konusuydu. İslâm, farklı din ve guruplara mensup insanlar arasında kitap ehlini kendine daha yakın gördü ve bunlara birtakım hukukî ayrıcalıklar tanıdı. Kur'ân'ın kitap ehline tanıdığı hukukî ayrıcalıklar arasında en çekenleri maddeler halinde zikretmekte yarar vardır.

2. 1. EHL-İ KİTAP'A MENSUP KADINLARLA EVLENME

Şüphesiz İslâm dininin temel amaçlarından biri de sağlam bir toplum yapısı meydana getirmektir. Sağlam bir toplumun oluşması ancak sağlam bir aile yapısının oluşmasıyla mümkündür. Dolayısıyla İslâm, ailenin sağlam bir şekilde kurulup devam ettirilmesine ve muhafazasına son derece önem vermiştir. Ailenin sağlam temeller üzerinde kurulabilmesi ve sağlıklı bir toplumun oluşabilmesi için eş seçiminin hayati bir konumda olduğu bir vakiydir. Kur'ân bu hakikate binaen eş seçiminde hangi kriterlere riayet edilmesi gerektiği hususunda şunları söylemektedir: “...Gayri meşru ilişkide bulunmak veya gizli dost tutmak şeklinde değil de meşru bir nikâhla evlenmek şartıyla mümin kadınlardan iffetli olanlar ile sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar mehirlerini verdiğiniz takdirde size helâldir.”⁵³

Kur'ân, kitap ehli ile evliliğe izin verirken kitap ehli dışında kalan gayri müslim, Müşrik, kâfir ve Mecusi kadınlarla evliliğe ise izin vermemiştir.⁵⁴ Görüldüğü üzere Kur'ân, diğer bazı konularda olduğu gibi bu konuda da kitap ehline özel bir statü tanımış ve Müslüman erkeklerin gayri Müslimler içerisinde sadece kitap ehli kadınlarla evliliğine cevaz vermiştir. İslâm tarihinde Müslüman erkeklerin kitap ehli kadınlarla evliliklerine sıkça rastlanmakta ve cevazı konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.⁵⁵

⁵² Cemâluddîn, Abdurrahman b. Ali, b. Muhammed el-Cevzi, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr, Daru'l-Kütübi'l-Arabi*, Beyrut, 2001, c. 3, s. 415; Muhammed b. İbrahim el-Hâzini, *Lübâbü't-Te'vîl fî Maâni't-Tenzîl, Darul-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 1994, c. 3, s. 386; Mustafa el-Merâği, *Tefsîru Merâği, Mektebetü Mustafa*, Mısır, 1946, c. 21, s. 27. İhsan Süreyya Sırma *Müslümanların Tarihi*, Beyan Yayınları İstanbul, 2017, c. 2, s. 411-412

⁵³ *Mâide*, 5/5.

⁵⁴ *Bakara*, 2/221; 60/10.

⁵⁵ Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân, Daru İhyâi Turâsi'l-Arabi*, Beyrut, 1405, c. 3, s. 324.

2.2. KESTİKLERİNİN YENMESİ

Kur'ân, yeme içme hususuna son derece dikkat etmekte ve muhtelif ayetlerinde bu hususa riayet etmenin ne denli önemli olduğunu açık bir şekilde beyan etmektedir.⁵⁶ Zira yeme ve içme insan bedeninin üzerinde etkisi olduğu gibi ruhu üzerinde de etkisi vardır.⁵⁷ Dolayısıyla İslâm, böyle önemli konuda bütün inanç gurupları arasında sadece kitap ehlinin yemeklerinin ve kestiklerinin yenmesine cevaz vermesi onları diğer guruplarla eş tutmadığını ve onlara ayrı bir önem atfettiğini göstermektedir. Yüce Allah, Ehl-i Kitab'ın yemeğinin ve kestiklerinin yendiğini şu ayetle beyan etmiştir: “Bugün size temiz ve lezzetli şeyler helal kılındı. Ehl-i Kitab'ın yemekleri ve diğer yiyecekleri size helaldir. Sizin yiyecekleriniz de onlara helaldir.”⁵⁸

Müfessirlerin ekseriyeti ilgili ayet-i kerimede geçen “Ehl-i Kitab'ın yemekleri ve diğer yiyecekleri size helaldir. Sizin yiyecekleriniz de onlara helaldir.” ifadesini “Ehl-i Kitab'ın kestikleri size helaldir.” şeklinde yorumlamışlardır. İlgili ayette geçen “Taam” kelimesinden murat, ekmek, meyve, yiyecekler vb. olmayıp kitap ehlinin kestikleridir. Zira haddi zatında pak ve temiz olan yiyecekler sadece belirli dini inançlara mensup olanlar için mubah değil bütün insanlar için mubahtır.⁵⁹ Bununla birlikte gayri müslimlerin kendilerine ait olan iyi ve temiz yiyeceklerinden Müslümanlara yedirmelerini engelleyen herhangi bir ayet ve sahih hadis yoktur.⁶⁰ Ancak kitap ehlinin kestiklerinin helal olması Kur'ân'da açık bir şekilde yasaklanan yiyeceklerle sınırlandırılmıştır. Buna göre domuz eti, leş, kan, Allah'tan başkası ve dikili taşlar adına boğazlanan hayvanların etleri yasaklanmıştır. Bu durumda kitap ehlinin yiyeceklerinin ve kestiklerinin helal olabilmesi için İslâmî açıdan mubah sayılan ve temiz olan yiyecek ve içeceklerle kayıtlanmıştır.⁶¹ Hülâsa Müslümanların Ehl-i Kitab ile evlenebilmesine ve onların kestiklerini ve yiyeceklerini yiyebilmesine yönelik ayetlerin var olması, İslâm'ın kitap ehline değer atfettiğini ve onlara müspet yaklaştığını göstermektedir.

2.3. İSLÂM'IN EHL-İ KİTAP İLE BİRLİKTE YAŞAMAYA DAİR BAKIŞI

İslâm dini insanlığın tamamını kucaklamak ve toparlamak için gelmiştir. İnsanlar farklı din ve kültüre mensup oldukları için bu din onlara kin ve garez beslemez. Herkese insan olması hasebiyle sevgiyle yaklaşır. Zira Kur'ân,

⁵⁶ Bakara, 2/172; Mu'minun, 23/51

⁵⁷ Mustafa Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, c. 18, s. 29.

⁵⁸ Mâide, 5/5.

⁵⁹ er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c.3, s. 20.

⁶⁰ Hererî, *Hadâik*, c. 7, s. 134.

⁶¹ Tahir b. Âşûr et-Tahrîr ve't-Tenvîr, c. 6, s. 122.

ayetlerinde açık bir şekilde insanların bir arada yaşamalarının zaruri olduğu fikir ve anlayış bakımından olabileceklerinin normal olduğu vurgulanmıştır. Bundan dolayı insanlar farklı kişilerle karşılaştıklarında önyargılı ve düşmanca değil sevgi ve hoşgörüyle yaklaşmayı tavsiye ettiği görülmektedir.⁶² Konuyla ilgili Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Eğer Rabbin dileyseydi, insanları (hak din) üzere tek bir topluluk yapardı. Fakat onlar, (imtihan gereği) sürekli ayrı ayrı yollara sapıp duracaklardır. Ancak Rabbinin erdirdikleri bundan müstesnadır! İşte Rabbin insanları bu (seçme özgürlüğü ve imtihan) sebebiyle yaratmış ve Rabbinin şu sözü yerini bulmuştur: “Andolsun ki cehennemi tümüyle (doğru yoldan sapan) insanlar ve cinlerle dolduracağım.”⁶³

Ayette açık bir şekilde insanların tamamının aynı dini inanca sahip olamayacakları açık bir şekilde ifade edilmiştir. Zira Yüce Allah’ın kanununun gereği insanların cibilliyetlerinin farklı yaratıldığı ve onlara seçme iradesi tanındığı dolayısıyla farklı görüş ve inançlara sahip olmalarının doğal olduğu vurgulanmıştır. İslâm bu gerçeklerden yola çıkarak gayri Müslimlerle özellikle Allah, Peygamber ve ahiret inancı gibi Müslümanlarla ortak değerlerde buluşan Ehl-i Kitap mensubu insanlara farklı yaklaşmış ve onlara bazı ayrıcalıklar tanımıştır.

İslâm, kitap ehl-i ile ilişkiye izin verirken onların Müslümanlara karşı dost görünebileceklerine dikkat çekmekte ve bu hususta gizli emellerinin olabileceğini dolayısıyla onların körü körüne dost edinilmemesini öğütlemektedir.⁶⁴ Ancak yukarıda zikredilen müşterek değerlere de atıf yaparak diğer inanç mensuplarıyla bir tutmadığını da beyan etmiştir. İslâm tarihi mütalaa edildiğinde Kur’ân’ın, kitap ehli için çizmiş olduğu tabloya Müslümanların riayet ettikleri görülecektir. Örneğin Kur’ân’ın ilk muhatabı ve inanların yegane mümessili Hz. Peygamber, Medine’ye hicret ettikten sonra orada bulunan farklı inanç guruplarıyla bir sözleşme akdetti. Bu sözleşme İslâm tarihinde yapılan ilk anayasa olması hasebiyle Müslümanlar için bağlayıcı olmasının yanı sıra son derece önemli bir mevkiye sahiptir.

Sözleşmede kitap ehli olan Yahudilere ayrıcalık tanındığı net bir şekilde görülmektedir. Sözleşmenin 25. Maddesinde, “Beni Avf Yahudileri müminlerle birlikte bir ümmettir. Yahudilerin dinleri kendilerine Müslümanların dinleri de kendilerinedir. Buna gerek mevlaları gerekse kendileri dahildir” denilmiş aynı şekilde metnin 26-33. maddelerinde kitap ehline mensup olanlara Müslümanlarla aynı haklara sahip oldukları, 16. madde de ise onlara haksızlık yapılamayacağı belirtilir. Ehl-i Kitapla ilk sözleşme Necran Hristiyanlarıyla yapılmış ve

⁶² Yakup Yüksel, *İbni Âşûr Tefsirinde Siyaset Toplum ve Kadın, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016, s. 182-183.*

⁶³ Hud, 11/118-119.

⁶⁴ Mâide, 5/ 51-57.

Müslümanların sahip oldukları tüm haklar onlara da tanınmıştır. Diğer taraftan Hz. Peygamber Hayber fethinde ele geçen Tevrat nüshalarını Yahudilere iade etmiştir.⁶⁵ Hz. Ömer'de Kudüs'ün fethinden sonra yaptığı anlaşmada; kitap ehlinin canlarını mallarını güvence altına almış kilise ve hac hususunda da onlara serbestlik tanımıştır.⁶⁶

SONUÇ

Ehl-i Kitap terimi, Kur'an'ı Kerim'de sıklıkla kullanılan terimlerden biridir. Kur'an'a bütüncül bir şekilde bakıldığında bu terimin Yahudi ve Hristiyanlar için kullanıldığı görülecektir. Kur'an, kitap ehline mensup olanları diğer din mensuplarından ayrı tutmakta ve ayrı değerlendirmektedir. Zira mensup oldukları din, aslı itibarıyla semavî oluşu ve kendilerinin de vahye muhatap olmaları hasebiyle doğal olarak Müslümanlarla aralarında bir bağ ve yakınlık oluşmaktadır.

Diğer taraftan, Kur'an, Ehl-i Kitapla Müşrikleri bir tutmaz kitap ehlini Müşriklere karşı savunmaktadır. Muhtelif ayetlerinde Müşriklere hitaben; bilmedikleri konuları kitap ehline sormalarını önermesi hem kitap ehlinin doğru bilgilere sahip olduklarını hem de onlardan üstün olduklarını açık bir şekilde göstermektedir. Bir diğer husus Kur'an Kerim Ehl-i Kitab'a hukuki yönden de çok önemli ayrıcalıklar tanımıştır. Bunlardan en önemli ve dikkat çekenleri; Müslümanların kitap ehli kadınlarla evlenmesine ve onların kestiklerini yemesine izin vermesidir.

Kur'an, bir kısım ayetlerinde Ehl-i Kitab'ın olumlu ve müspet özelliklerinden söz ederken birçok ayetinde ise onların olumsuz ve menfi yönlerine değinir. Ancak Kur'an'ın genelinde Ehl-i Kitab'a yönelik eleştirin daha hakim olduğu net bir şekilde görülmektedir.

Kur'an, Müslümanlara kitap ehli ile dostluk kurma hususunda uyarmakla birlikte onlara iyilik ve hoş görü ile yaklaşmayı tavsiye etmektedir. İslâm tarihi, aynı çatı altında yaşayan kitap ehline karşı Müslümanların olumlu yaklaşımları ile doludur. Sonuç olarak Kur'an, bir taraftan Müslümanlara, kitap ehlinin Müşriklerden ve semavi kitaba mensup olmayanlardan üstün olduklarını diğer taraftan ise onların müspet ve menfi davranışlarını aktarmakta ve ona göre pozisyon belirlemelerini istemektedir. Bunu yanı sıra onlardan zarar gelmedikçe Müslümanlar gibi haklarının korunmasını emretmiştir.

⁶⁵ Muhammed Hamidullah, *el-Vesâ 'iku's-Siyâsiyye, Daru'l-Nefâis, Beyrut, 1987, s. 58-60.*

⁶⁶ İhsan Süreyya Sırma, *Müslümanların Tarihi, c. 2, s. 119; Remzi Kaya "Ehl-i Kitap" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994, c. x, s. 518; Ehl-i Kitap ile ilgili geniş bilgi için bkz. Remzi Kaya, Kur'an'a Göre Ehl-i Kitap ve İslâm, Yağmur Yayınları, İstanbul, 2016.*

KAYNAKÇA

Abdu'l-Kerîm Zeydan, *Ahkâmu'z-Zimmiyyin ve'l-Müste'menîn fî Dâri'l-İslâm*, Mektebetü'l-Kudûs, Bağdad, 1982.

Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Daru İhyâi Turâsi'l-Arabi, Beyrut, 1405.

Ali b. Ahmed b. Ali el-Vâhid, *el-Vacîz fî Tefsîri Kitâbi'l-Azîz*, Darul-Kalem, Beyrut, 1415.

Ali Can, “*Kur'ân Ayetleri Işığında Ehl-i Kitab'a Karşı Bütüncül Bir Yaklaşım*” Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, S. 1.

Bedrettin Çetiner, *Ehl-i Kitap Kimdir? Kur'ân'ı Kerim'de Ehl-i Kitap*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2007, s. 273-287.

Cemâluddîn, Abdurrahman b. Ali, b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Daru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut, 2001.

Ebû Abdilâh, Muhammed b. Ahmed, el-Kurtubî, *el-Cami' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kütübi'l-Misriyye, Mısır, 1964.

Ebu'l-Berakât, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesafî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiki't-Tenzîl*, Daru'l-Kelimi't-Tayyip, Beyrut, 1998

Hayrettin Karaman, *Hayatımızdaki İslâm*, İz Yayınları, İstanbul, 2003.

İhsan Süreyya Sırma *Müslümanların Tarihi*, Beyan Yayınları İstanbul, 2017.

M. Fatih Kesler, *Kur'ân'da Yahudiler ve Hristiyanlar*, T.D.V. Y., Ankara, 1993.

Ma'luf, *Muncid*, (k.t.b. maddesi) Daru's-Şark, Yayınları, Kahire 1973.

Mahmud b. Ömer b. Ahmed, *el-Keşşâf an Hakâiki ğamâdi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut, 1407.

Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Müessetü'l-Risale, Beyrut, 2000.

Muhammed b. İbrahim el-Hâzini, *Lübâbü't-Te'vîl fî Maâni't-Tenzîl*, Darul-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.

Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebû Mansur el-Maturidî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, Beirut, 2005.

Muhammed el-Emîn el-Hereri, *Hadâiku'r-Ravhi ve'r-Rayhân*, Daru Tuki'l-Necât, Beyrut, 2001.

Muhammed Fuad Abdalbaki, *el-Mu'cemu'l-Müfehris li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm bi-Hâşiyeti'l-Mushafi's-Şerîf*, Dâru'l-Hadis, Kahire, 1991.

Muhammed Hamidullah, *el-Vesâ'iku's-Siyâsiyye*, Daru'l-Nefâis, Beyrut, 1987

Muhammed Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Daru't-Tunûsiyye, Tunus, 1984.

Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru Merâğî*, Mektebetu Mustafa, Mısır, 1946.

Remzi Kaya “*Ehl-i Kitap*” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994, c. x, s. 518;

Remzi Kaya, *Kur'ân'â Göre Ehl-i Kitap ve İslâm*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 2016.

Şihâbu'd-dîyn Mahmud b. Abdillâh, el-Alûsi, *Rûhu'l-Maânî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1270.

William Montgomery Waat, *Hazreti Muhammed Mekke'de* trc. Azmi Yüksel, M. Rami Ayas, A.Ü.İ.F., Ankara, 1986.

Yakup Yüksel, *İbni Âşûr Tefsîrinde Siyaset Toplum ve Kadın*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016.

**ABBÂSÎ KURULUŞ DÖNEMİNDE SİYÂSET-ULEMÂ
İLİŞKİSİNİN TOPLUMSAL HAYATTAKİ YANSIMALARI
ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME**

Arş. Gör. Maşide KAMÎT

Necmettin Erbakan Üniversitesi AK İlahiyat Fakültesi

kamitmaside@hotmail.com

**AN EVALUATION ON THE REFLECTIONS OF THE RELATIONSHIP
BETWEEN POLITICS AND ‘ULAMÂ IN SOCIAL LIFE DURING THE
ESTABLISHMENT PERIOD OF ‘ABBÂSID**

ABSTRACT

The ‘Abbâsid who rejected the religious legitimacy of the Umayyad administration swore allegiance on the principle of “obeying the Kitâb of ‘Allah and the Sunnah of the Prophet and consenting to the Ahl al-Bayt” during the invitation process. This discourse quickly increased the number of supporters due to the devotion to the Prophet’s family and longing for a fair administration among the people. At the end of the invitation process which was conducted systematically, the ‘Abbâsid revolution ended up a victory as a result of the struggle of various groups opposed to the Umayyad administration together. With this revolution, about a century of Umayyad dominance came to an end and the rule passed to the ‘Abbâsid.

After the rule was taken possession, people’s voluntary obedience played a primary role in ensuring the continuity of the rule. Thus one of the most important factors in shaping the policies during the establishment process of the ‘Abbâsid was the construction of a structure that could unite groups in a common ground that came together with many different demands and goals during the revolution. The ‘Abbâsid caliphs, who desired to provide the construction of such a structure and to establish a legitimacy basis for their political activities, wanted to cooperate with the ulamâ and to gain the support of the ulamâ due to their influence in the society, their scientific accumulations and their effects on the development of events. Hence, ulamâ have assumed a wide variety of important roles in the political, social and cultural field with its characteristic of directing over Islamic society. However, the politics of the caliphs, which they followed for the legitimacy and continuity of their

administrations had both positive and negative consequences for the ulama. In this study, how the politics followed by the 'Abbāsīd caliphs of the foundation period shaped their relations with the ulamā and their manifestations on society will be evaluated.

Keywords: 'Abbāsīd, 'Ulamā, Politics, Religion, Legitimacy, Society

Giriş

Hizmet Peygamber'in amcası Abbās b. Abdülmuttalib'in torunlarından Muhammed b. Ali'nin (v.125/742-43) liderliğinde alt yapısı hazırlanan ve otuz iki yıl boyunca sistemli bir şekilde yürütülen davet faaliyetlerinin neticesinde Abbāsî ihtilâli zaferle sonuçlanmış ve Emevî Devleti'nin hâkimiyeti son bulmuştur.¹

Abbāsîler'den önce Emevîler'e karşı birçok isyan girişimi gerçekleşmiş fakat başarı elde edilememiştir. Bu ihtilâli zafere taşıyan ise Muhammed b. Ali'nin önceki teşebbüsleri iyi tahlil ederek mağlubiyetin sebeplerini tespit etmesi ve hareketi aksatacak durumlar için önceden gerekli önlemleri almasıdır. Yaşadığı dönemin sosyo-kültürel yapısındaki kabile ve soya verilen değerin farkında olan Muhammed b. Ali, Hâşimoğulları'nın Peygamber ailesi olması münasebetiyle toplum üzerindeki itibar ve etkisinin bilincinde olarak hareketi, "er-Rızâ min âl-î Muhammed" yani "Peygamber ailesinden kimden razı olunursa" şeklinde formülleştirmiştir.² Böylece daveti hem Ali hem de Abbâsoğulları'nı içine alan Hâşimoğulları adına yaparak bölünmeleri engellemeyi ve daha geniş katılımlı bir destek sağlamayı başarmıştır. Harekete desteği artıran önemli diğer bir adım ise Emevîler'in yönetimi zorla ele geçirerek hilafeti mülke dönüştürmeleri nedeniyle yönetimlerinin meşru olmadığı, halifelerin dinî prensiplerden uzak eğlence ve zevk odaklı bir hayat sürmeleri, sadece kendi taraftarlarının menfaatlerini gözetmeleri, Arap olmayan Müslümanlar'a (mevâlî) karşı iktisadî ve sosyal açıdan ayrımcı, haksız uygulamalarda bulunmaları gibi hususları propagandalarında sürekli vurgulayarak Emevî düşmanlığını körüklemeleridir.³ Davet sürecinde dâîler, Emevîler'den çeşitli sebeplerle memnun olmayan gruplara, mevcut yönetimin zâlimliğini anlatmış ve hilâfete "Peygamber Ailesinin" onlardan daha layık olduğunu söylemiştir.

¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1964), 6/562; İzzüddîn Ali b. Ebi'l-Kerem İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, nşr. Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1987), 4/322-323; Abdülazîz ed-Dürî, *el-Asru'l-Abbâsî'l-evvel* (Beyrut: Dâru't-Tâlî'a, 1997), 22.

² Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilali* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 24-34.

³ *Ahbârü-devleti'l-Abbâsiyye ve fihî ahbârü'l-Abbâs ve veledihî*, thk. Abdülazîz ed-Dürî-Abdülcebbâr el-Muttalibî (Beyrut: Dâru't-Tâlî'a, 1971), 200; Nahide Bozkurt, *Abbasiler*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 30.

Davetin her aşamasında ve detaylarında dine uygun bir yöntem izlendiğinin özellikle ön plana çıkartıldığını görmek mümkündür. Mesela, hareketin yürütülebilmesi için on iki nakip ve yetmiş davetçi seçilmiştir. Seçimi gerçekleştiren kişi konuşmasında Hz. Peygamber'e Akabe'de yetmiş kişinin katıldığını ve bunlardan on ikisinin nakîb seçildiğini zikredip “*Mûsa, tayin ettiğimiz sürede milletinden yetmiş kişi seçti...*”⁴ ve “*And olsun ki Allah İsrâiloğulları'ndan söz almıştı. Onlardan on iki nakîb gönderdik...*”⁵ ayetlerini okuyarak bu faaliyeti Kur'ân ve Sünnet'ten getirdiği örneklerle desteklemiştir.⁶ Yine Ebû Müslim (v.137/755) de gerek halka olan hitaplarında gerek Emevî valileriyle olan yazışmalarında Kur'an'dan çeşitli ayetlere yer vermiştir.⁷ Böylece faaliyetlerini dine dayandırarak Kur'an ve Sünnet merkezli bir siyâset izleyeceklerini ifade etmek istemişlerdir. Ebû Müslim'in Merv'de, “*Allâh'ın Kitâb'ına ve Rasûl'ünün Sünnet'ine uymak, Rasûlullah'ın Ehl-i Beyt'ine razı olmak*” üzere halktan alınan biat da aynı şekilde, elde edilecek zaferin ardından vaad edilen yönetim anlayışının ve takip edilecek dinî politikanın çizgisini göstermesi açısından önem taşımaktadır.⁸

Emevî mağlubiyetinin ardından, başka bir yönetimi yıkarak hâkimiyeti ele geçiren her iktidarda olduğu gibi Abbâsî Devleti'nin kuruluş sürecinde hilafete geçen Ebu'l-Abbâs (v.136/754) ve Ebû Ca'fer'i (v.158/775) bekleyen en önemli sorunlardan biri, halk karşısında meşrûiyetlerinin ispatlanması, halkın itaat ve güveninin kazanılmasıdır. Nitekim her iki halîfe de yönetimleri boyunca hem muhâlifleri ile mücadele etmiş hem de idarelerinin devamlılığını sağlamak adına meşrûiyet kaynaklarını izah etmek zorunda kalmıştır. Bunun için çeşitli argümanları öne süren Abbâsoğulları, halkın dinî duygularına hitap etmek için hutbelerindeki söylemlerini ve topluma yansıyan davranışlarını dinî motiflerle süslemiştir. Abbâsîler'in halk nazarında meşrûiyetlerini kazanıp itaati sağlamak için izledikleri siyâset, yine halk nazarında önemli bir konuma sahip olan ulemâ ile aralarında ilişki ve etkileşimi kendileri için zorunlu kılmıştır. Bu tebliğde, Ebu'l-Abbâs ve Ebû Ca'fer'in hilâfet dönemlerinde ilişkiyi doğuran sebepleri, ilişkinin seyrini etkileyen başlıca dinamikleri ve topluma olan yansımalarını tarihsel bir bakış açısıyla değerlendirmeye çalışacağım.

⁴ el-A'râf 7/155.

⁵ el-Mâide 5/12.

⁶ Ahbârüd-devleti'l-Abbâsiyye, 213-216; Nahide Bozkurt, “Sosyal Kökleri ve Sonuçlarıyla Abbâsî İhtilâli”, İslâm Tarihi ve Medeniyeti Abbâsîler I, ed. Nahide Bozkurt & Mustafa Demirci (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 5/30.

⁷ Ahbârüd-devleti'l-Abbâsiyye, 303-304, 316.

⁸ Taberi, Târih, 7/380; Bozkurt, “Sosyal Kökleri ve Sonuçlarıyla Abbâsî İhtilâli”, 34.

1. Abbâsîler'in İzlediği Siyâset ve Ulemâ

14 Rebiülevvel 132/31 Ekim 749 tarihinde Ebu'l-Abbâs'ın Kûfe'de halife olarak ilanının ardından Abbâsî Devleti resmen kurulmuştur.⁹ İlk Abbâsî halifesi Ebu'l-Abbâs'ın hilâfeti, kuruluşun ve hâkimiyetin tam olarak gerçekleştirilme çabalarının devam ettiği bir dönem olarak tanımlanabilir. Hilâfette bulunduğu süreçte isyanların bastırılması, otoritenin sağlanması, hanedana mahsus yeni bir başkentin (Bağdat) inşası ve devletin kurumsallaşması yönündeki çabaları dolayısıyla ikinci Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer ise devletin gerçek kurucusu olarak değerlendirilmiştir. Her iki halife döneminde, halka karşı meşrûiyetin ispatı için geliştirilen argümanlar ve destek arayışı, muhâlif unsurların tasfiyesi ve Alioğulları'na karşı takınılan tavır, ulemânın yeni yönetime karşı duruşunu şekillendiren başlıca hususlardır.

1.1. Meşrûiyeti İspat Çabası

Ebu'l-Abbâs ve Ebû Ca'fer'in siyâsetinde, muhâlif unsurlara karşı verilen mücadele ve meşrûiyetlerini ispat çabası etkili olmuştur. Ebu'l-Abbâs'ın halka yaptığı ilk konuşmasında bu etkinin yapacağı şekillendirmenin izlerini görmek mümkündür. Ebu'l-Abbâs'ın biat aldığı Kûfe mescidinde halka yaptığı konuşmasında, Hz. Peygamber'in nesebinden olmaları münasebetiyle hilâfete daha lâayık olduklarını, zikrettiği âyetlerle¹⁰ destekleyerek meşrûiyetini Kur'ân'a dayandırmaya çalışmıştır. Ardından Emevîler'in yaptığı haksızlıkları sıralayarak Allah'ın, kendileri vasıtasıyla onlardan intikam aldığını, hakları olan hilâfetin kendilerine geri verildiğini, başarılarının ancak Allah'ın yardımıyla olduğunu söyleyerek iktidarının meşrûiyetini din ile temellendirmek istemiştir.¹¹ Bu dönemde meşrûiyeti ispat ve halkın güvenini kazanmak için atılan bir diğer adım, ulemânın desteğini sağlama çabalarıdır. Tabi öncelikle ulemâdan kastın ne olduğu ve ulemânın yönetim karşısındaki konumunun izahı uygun olacaktır.

Abbâsî devletinin ilk asrında ulemâ, diğer sınıflara göre karmaşık ve belirsiz bir görünüme sahiptir. Bu süreçte ulemâ, kurumsal bir çatı altında incelenen ve görev sınırları tam olarak tespit edilmiş tek bir sınıf halinde değildir. Fakat siyasî, sosyal ve kültürel hayatta çeşitli roller üstlendiği

⁹ Taberî, Târih, 7/424-426; İbnü'l-Esir, el-Kâmil, 5/63, 65-66.

¹⁰ "Ey Ehl-i Beyt! Şüphesiz Allah sizden pislîği giderip sizi tertemiz yapmak istiyor." el-Ahzâb 33/33. "De ki, sizden buna karşılık bir ücret istemiyorum ancak akrabalık sevgisini istiyorum." eş-Şûrâ 42/23. "Ve yakın akrabânı uyar." eş-Şuarâ 26/214. "Allah'ın beldelerin halkından Rasûlü'ne verdiği ganimet Allah'ın, Rasûlü'nün, akrabalarının ve yetimlerindir." Haşr, 59/7. "Biliniz ki, ganimet olarak aldığınız şeylerin beşte biri Allah'ın, Rasûlünün, akrabalarının ve yetimlerindir." el-Enfâl, 8/41.

¹¹ Taberî, Târih, 7/425-426; İbnü'l-Esir, el-Kâmil, 5/65-66.

görülen ulemâ, namaz kıldırان bir imam, ders halkalarında bir öğretmen, hüküm veren bir kâdî, halîfelerin hususî danışmanı ve hatta bürokrat olarak karşımıza çıkabilmektedir. İktisadî yönden de meşguliyetleri, ticaret, zanaât, toprak sahibi olup onu işletme ve vazife karşılığında maaş alma vb. şeklinde çeşitlilik göstermesi nedeniyle sınırlarının net olarak çizilebileceği bir kategori oluşturmak da pek mümkün değildir. Ulemâ'yı tanımlama konusunda karşı karşıya kalınan bu durumu Humphreys, *"Onların ne olmadıklarını söylemek daha kolaydır; çünkü onlar ne toplumsal-ekonomik sınıf, ne konumu tam olarak belirlenmiş bir grup, ne soya dayalı bir kast, ne bir hukukî-siyasî topluluk ve ne de bir meslektir."* şeklinde ifade etmiştir.¹² Bununla birlikte ulemâ, faaliyetleri ve toplum üzerindeki tesir gücüyle İslâm kültür ve medeniyetinin şekillenmesinde kilit bir rol üstlenmiş ve olayların gelişimindeki tesiri münasebetiyle her dönemde merak uyandırmıştır.

Ulemâ gücünü, din hakkında sahip olduğu ilmî birikimiyle bizzat dinden almaktadır. *"Âlimler Peygamberler'in vârisleridir."* hadisinde de ifade edildiği üzere İslâm'da âlim çok özel bir konuma sahiptir. Nitekim, İslâm toplumunda şer'î olana dair söz söyleme yetkinliğine sahip olması nedeniyle ulemâ, tabiatı gereği sınırlarının tam olarak çizilmesinin çok da mümkün olmadığı siyâset-şeriat ilişkisi içerisinde zarurî bir şekilde yer almıştır. Yöneticilerin izlediği siyâset, şeriat prensiplerine uygun olarak icra edilmediğinde din adına tenkit ve muhalefete maruz kalmış ve bu durum şeriatın bir çeşit temsilcisi konumundaki ulemâyı ilgilendirmesi münasebetiyle onların yöneticilerle olan ilişkilerine tesir etmiştir.

Dinin, inananlarına bir dünya bakışı sunduğu ve bu çerçevede onların gündelik yaşantıları ve kararları üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu bilinen bir vakiadır. Abbâsoğulları da halkın dinî duygularına hitap etmek için hutbelerindeki söylemlerini ve topluma yansıyan davranışlarını dinî motiflerle süslemiştir.¹³ Abbâsîler'in, halkın itaatini sağlamak için izledikleri siyâset, şer'î konulardaki yetkinlikleri sebebiyle halk nazarında önemli bir konuma sahip olan ulemâ ile aralarında ilişki ve etkileşimi kendileri için zorunlu kılmıştır. Çünkü ulemânın desteğini kazanmak, bir şekilde hilâfetlerinin meşrûiyetinin tasdiki ve halkın da güvenini kazanmak anlamına gelmektedir. Nitekim bu amaca matuf olarak Abbâsî halîfeleri ulemâyı himâye edip onlara değer vermiş, sohbetlerinde bulundurarak kendileriyle istişarelerde bulunmuş, ilmî faaliyetlerini desteklemiş ve

¹² Stephen Humphreys, *İslam Tarih Metodolojisi Bir Sosyal Tarih*, çev. Murtaza Bedir & Fuat Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 233.

¹³ Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: M.Ü. İFAV, 2011), 394.

ihtiyaç duyduğu çeşitli konumlarda görevlendirmek suretiyle onlardan istifade etmiştir.

İlk halîfe Ebu'l-Abbâs'ın Kûfe'de âlimleri toplayarak yaptığı konuşma, Abbâsîler'in ulemâyaya olan bakış açısını göstermesi ve destek çağrısı içeren mesajı yönüyle önem arz etmektedir. Ebû Yûsuf'un (v.182/798) aktardığı konuşmada Ebu'l-Abbâs, *"Bu iş (hilâfet), Peygamberiniz'in Ehl-i Beyt'ine geçti. Bu size Allah'ın bir lütfudur ve hak yerini buldu. Sizler, ey Ulemâ zümresi! Bu konuda yardım etmeye en layık olanlarsınız. Arzu ettiğiniz kadar size Allah'ın malından ihsân, ikrâm ve ziyâfet var. Öyleyse halîfenize biat ediniz, ahirette bu, sizin için emniyete kavuşmaya vesile olur ve imamınızın yanında sizin için bir hüccet teşkil eder. Allah'ın huzuruna, halîfeye biat etmeksizin imamsız olduğunuz halde çıkmayın. Aksi halde hüccetsiz kalanlardan olursunuz. Siz, Mü'minlerin Emiri'ne gerçekleri söylemekten çekiniyoruz demeyin!"*¹⁴ şeklinde hitap ederek hilâfetin kendilerinin hakkı olduğunu ve bu hakkın teslim edildiğini söyleyip ulemâyaya da ihsân ve ikrâm edileceğini vurgulamıştır.

1.2. Muhâlif Kişi ve Grupların Tasfiyesi

Abbâsîler yönetimi ele geçirdikten sonra kendilerine muhâlif olan, hâkimiyetlerinin sürekliliğine zarar veren ve otoritelerini sarsan her türlü kişi ve gruba karşı şiddetli bir tasfiye politikası takip etmiştir. Bunların başında ise geçmişte yaşananlar nedeniyle öfke dolu oldukları ve biat etseler bile ileriye dönük bir hilâfet taleplerinin olabileceği ihtimalini düşündükleri Emevî hanedanına mensup kişiler gelmektedir.

Kûfe'de halka olan hitabında Emevîler'e karşı öfkесinin çok güçlü olduğu hissedilen Ebu'l-Abbâs, Mervan b. Muhammed'in (v.132/750) başı kendisine getirildiğinde, intikamları alındığı için Allah'a hamd etmiş ve *"Şayet benim kanımı içselerdi, onların susuzluğu kanmazdı, onların kanları da benim öfkemi dindirmedir."*¹⁵ sözüyle onlara karşı duyduğu intikam hissini ifade etmiştir. Yine hanedan mensuplarından görevlendirilen Hicaz'da Dâvud b. Ali (v.133/750),¹⁶ Basra'da Süleyman b. Ali,¹⁷ ve Şam'da Abdullah b. Ali (v.147/764), Haşimoğulları adına Emevîler'e karşı şiddetli bir intikam siyâseti izlemiş ve Ümeyye oğullarından yakalananlara eman verilmiş olsa bile onları öldürmüşlerdir. Bunun en bariz örneği ise Emevîler'in Irak valisi

¹⁴ Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihî*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 28.

¹⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/75

¹⁶ Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, (Beyrût, 1992) 2/351-352; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/89.

¹⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/78.

İbn Hübeyre'dir (v.133/750).¹⁸ Hatta bu süreçte bazı Emevî halifelerinin mezarlarının açılarak cesetlerinin kırbaçlatıldığı ve yakıldığı¹⁹ şeklindeki bilgilere de rivayetlerde rastlamak mümkündür.

Abbâsî davet sürecinde önemli bir yere sahip olup hizmetleri sebebiyle Vezir-i Âl-i Muhammed unvanı verilen Ebû Seleme el-Hallâl'ın (v.132/750), Abbâsoğulları Kûfe'ye geldiğinde halîfelik ilanı için erken gerekçesiyle bir süre onları saklaması, kendisinin iktidar için tehdit olarak görülmesine neden olmuştur. Ebû Seleme'nin bu tavrının arka planında, hilâfeti Alioğulları'ndan birine devretme arzusunun olduğu ve bunun için Ca'fer es-Sâdık (v.148/765), Abdullah b. Hasan (v.145/762) ve Ömer b. Zeyne'l-Âbidîn'e mektup gönderme teşebbüsünde bulunduğu rivayet edilmiştir. Hakkında oluşan bu şüphe onun Ebu'l-Abbâs tarafından öldürülme emrinin verilmesiyle son bulmuştur.²⁰

Emîr-i Âl-i Muhammed unvanı verilen ve Abbâsî ihtilâlînin başarılı olmasında en büyük paya sahip olan Ebû Müslim el-Horasânî de benzer bir sonla karşılaşmıştır. Başlangıçtan itibaren Abbâsîler'e bağlı olan Ebû Müslim'in kişisel vasıfları ve devletin kuruluşunda sahip olduğu rol, Abbâsî halîfeleriyle arasında bir rekabetin ve itimatsızlığın doğmasına yol açmıştır. Ebû Cafer, bir gün kardeşi Ebu'l-Abbâs'a, istediği gibi hareket etmesi ve halk üzerindeki tesiri sebebiyle *"Şayet Ebu Müslim'i öldürmeyip bırakırsan sen halîfe değilsin ve senin emrinin bir hükmü yoktur."* şeklinde bir uyarıda bulunmuştur.²¹ Fakat Ebu'l-Abbâs onun gücünden çekinmesi ve devletin siyâsî koşullarının henüz müsait olmaması nedeniyle böyle bir işe cesaret edememiştir. Ebû Ca'fer ise hilâfete geçtiğinde Ebû Müslim eliyle önce Şam'da isyan eden amcası Abdullah b. Ali'nin muhalefetine son vermiş ardından da Ebû Müslim'i öldürterek²² ileriye dönük muhtemel bir muhâlefet ve isyanın önüne geçmek istemiştir.

Halîfelerin iktidarlara için tehdit olarak gördükleri kişi ve gruplara karşı izledikleri tasfiye politikası ve bu sebeple yürüttükleri faaliyetler, süreç içerisinde halk ve ulemâ nazarında yönetimlerine dair olumsuz bir bakış açısının gelişmesinde etkili olmuştur. Abbâsîler'in yönetime geçmesinin ardından farklı beklentilere sahip olan gruplar, taleplerine karşılık

¹⁸ Taberî, *Târîh*, 7/450-457; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/82-85.

¹⁹ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/355-357; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/77-78.

²⁰ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/345, 349-350; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-siyâse* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1997), 1-2/293, 295; Taberî, *Târîh*, 7/449-450; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/81.

²¹ Taberî, *Târîh*, 7/ 450; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/82.

²² Taberî, *Târîh*, 7/474-479; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/102-105, 110.

bulamamaları ve izlenen siyâsetten duydukları rahatsızlık nedeniyle farklı bölge ve zamanlarda çeşitli isyan hareketleri gerçekleştirmiştir.

Emevîler'e karşı izlenen şiddete dayalı siyâset nedeniyle Abbâsîler'e ilk tepki Cezîre ve Suriye bölgesindeki halktan gelmiştir. Ebû Muhammed es-Süfyanî'yi hilâfete aday göstererek Ebu'l-Verd b. Kevser'in liderliğinde ayaklanan grubun isyanı, 133/751 yılında Abdullah b. Ali tarafından bastırılmıştır.²³

Yine Horasan bölgesinde de beklentilerine karşılık bulamayan kesimler Ebû Müslim'in öldürülüşünü gerekçe kılarak peş peşe ayaklanmalar gerçekleştirmiştir. İlk ayaklanma h.137/754-55 yılında Sunbaz tarafından gerçekleştirilmiş ve ardından Cevher b. Merrâr (138/756) ve gulat olarak isimlendirilen Râvendîler (141/758) isyan etmiştir.²⁴

1.2. Alioğulları'na Karşı İzlenen Siyâset

Abbâsoğulları ihtilâl sürecinde daveti, Alioğulları'nı da içine alan Hâşimoğulları adına yaparak daha fazla destek sağlamayı başarmış fakat zafer kazanıldıktan sonra onları yok sayan bir siyâset izlemiş ve Alioğulları'na devlet bünyesinde idarî bir vazife vermemiştir. Bu tutum, ilerleyen süreçte Alioğulları'nın hilâfet talebiyle harekete geçmesine zemin hazırlamıştır. Fakat Abbâsoğulları, Alioğulları'ndan gelebilecek hilâfet talebine yönelik hem söylem hem de faaliyetleriyle çeşitli tedbirler almayı ihmal etmemiştir.

Hilâfete geçtiğinde Alioğulları taraftarı olarak bilinen Kûfe'de, halka olan hitabında Ebu'l-Abbâs, hilâfete hak sahibi olmalarını Ehl-i Beyt'ten olmalarına dayandırmış ve konuşmasını, Kûfeliler'e olan sevgisi ve onların da kendilerine olan sadakatini vurgulayarak bitirmiştir. Ardından minbere çıkan Dâvûd b. Ali de konuşmasında, *"Rasûlullah'tan sonra minberlerine Mü'minlerin Emîri Ali b. Ebî Tâlib ve -eliyle Ebu'l-Abbâs'ı işaret ederek Mü'minlerin Emîri Abdullah b. Muhammed'den başkasının çıkmadığını, hilâfetin de kendileri ile başlayıp yine kendileri ile nihayete ereceğini"* söyleyerek bir çeşit itaat zorunluluğu hatırlatmasında bulunmuştur.²⁵ Ebu'l-Abbâs'ın hilâfet döneminde Alioğulları ile ilişkilerde Emevîler'in aksine sükûnet hâkimdi. Bu durum onun kişilik özellikleriyle açıklanmaya çalışılsa da asıl nedenin, devletin otoritesinin henüz tam olarak sağlanamaması olduğu görülmektedir.²⁶ Bununla birlikte Abdullah b. Hasan'ın oğulları

²³ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/354-355.

²⁴ Taberî, *Târîh*, 7/495, 497, 505-508; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/113-114, 116, 129-130.

²⁵ Taberî, *Târîh*, 7/425-426, 428; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/65-66.

²⁶ Mehmet Bahaüddin Varol, *Hilafet Meselesinde Ehli Beyt Nesli*, (Konya: Yediveren Kitap, 2004), 104.

Muhammed (v.14 Ramazan 145/6 Aralık 762) ve İbrahim'in (v.25 Zilkade 145/14 Şubat 763) biat etmeyip gizlenmeleri, Ebu'l-Abbâs'ı rahatsız etmiş ve zaman zaman bu konuda Abdullah b. Hasan'a ciddi uyarılarda bulunmuştur. Aynı zamanda ona cömert bir şekilde ihsanda bulunduğu da göz önüne alınırsa genel anlamda ılımlı bir tavır sergilediği söylenebilir.²⁷

Ebû Ca'fer hilâfete geçtiğinde, devletin istikrarını sağlamak için muhâlif farklı güçlerin çıkardığı ayaklanmalarla meşgul olurken Muhammed b. Abdullah ve kardeşi İbrahim gizlenerek yürüttükleri faaliyetlerine devam etmiştir. Kendisine biat etmeyen iki kardeşin faaliyetlerine dair duyumlar alan Ebû Ca'fer, onları yakalamak için birçok yola başvurmuş, Alioğulları ve bilhassa da Hasanoğulları'na karşı sert bir politika izlemiştir. Hilâfet talebiyle kendisine muhâlefet edenlerin yanı sıra onlara ulaşmak için diğerleri de bu zulüm ve şiddetten nasibini almıştır.²⁸

Muhammed b. Abdullah h.145 yılında ortaya çıkarak beraberinde toplanan kalabalıkla birlikte Medine'ye girdi ve Vali Riyâh b. Osman ile Abbâsî taraftarlarını hapsedti. Haber ulaştığında Mansûr, Medine'ye İsâ b. Musâ ve beraberinde büyük bir ordu gönderdi. Savaş, Muhammed b. Abdullah'ın öldürülmesi ve İsâ b. Mûsâ'nın şehre girmesiyle sona erdi.²⁹ Kardeşi İbrahim de Ramazan'ın ilk günü Basra'da harekete geçti. Vasıt'a kadar ilerleyen İbrahim de Ebû Ca'fer'in gönderdiği ordu karşısında mağlup olarak öldürülmüştür.³⁰ İsâ b. Mûsa, Muhammed b. Abdullah'ın öldürülmesinin ardından Hasanoğulları ve isyana katılmadığı halde Ca'fer es-Sâdık'ın mallarına da el koymuştur. Nitekim Medine'ye geldiğinde Halîfe'nin huzuruna çıkan Ca'fer es-Sâdık arazisinin akıbetini sorup geri verilmesini talep ettiğinde ona "*Mehdîniz malınıza el koydu*" şeklinde cevap vermiştir.³¹

2. Abbâsîler'in Yönetim Anlayışı Karşısında Ulemânın Tavrı

Abbâsî kuruluş sürecinde ulemâ ile ilk iki halife arasındaki ilişkiler, kendileriyle bir konu hakkında istişare yapılması, fetvâ sorulması, ihtiyaç duyulan çeşitli konumlarda görevlendirilmeleri, kitap yazdırılması ve hediye verilmesi gibi müspet bir şekilde gerçekleştiği gibi sorgulama ve çeşitli cezaların verilmesi gibi menfi şekilde de gerçekleşmiştir. Bu ilişkilerde genellikle muhatap halîfe olmakla birlikte valilerin de dahil olduğu hadiseler

²⁷ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf, nşr. Süheyl Zekkâr & Riyâd ez-Zirikli (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1996), 3/308-309.*

²⁸ Ya'kûbî, *Târih*, 2/369-370.

²⁹ Ya'kûbî, *Târih*, 2/376-379; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/147. Ayrıntılı bilgi için bk. Cem Zorlu, *Abbâsilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 218-262.

³⁰ Taberî, *Târih*, 7/647; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/171-174.

³¹ Taberî, *Târih*, 7/579, 603; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/156-157, 163.

rivayetlerde yer almıştır. Nitekim bu bölümde, özellikle toplum üzerinde tesir gücüne sahip ileri gelen âlimlerin ilk iki halife ile ilişkilerini yansıtan örnekler üzerinden, takdir ve tenkit edilen yönler, ilişkilerin seyri ve olayların hem ulemâ hem de halifeler için doğurduğu sonuçlar tespit edilecektir.

Emevî yönetiminin zulme dayalı bir otorite kurması, Arapları önceleyen bir siyâset izlemesi ve İslâmî prensipleri dikkate almaması gibi gerekçelerle başta mevâlî olmak üzere halkın desteğiyle Emevî hanedanının hâkimiyeti son bulmuştur. Hz. Peygamber'in nesebinden olmalarını vurgulayıp dinî prensipler çerçevesinde bir yönetim sergileyecekleri vaadi ile gelen Abbâsîler, halk ve ulemâda adalet, hoşgörü ve hakların teslim edildiği bir yönetim beklentisi oluşturmıştır. Nitekim Emevî zulmü nedeniyle³² ulemâdan gizlenen ve hicret eden birçok kişi ortaya çıkıp yaşadıkları şehirlere geri dönmüştür.

Halife Ebu'l-Abbâs yönetiminde ulemâyâ karşı müspet bir yaklaşım sergilemiştir. Nitekim O, Kûfe'de yaptığı konuşmasında desteklerini talep ederek ulemâyı kendisine biata davet etmiş, onlara ihsan ve ikram vaadinde bulunmuştur. Ulemâ ise kendi adlarına konuşması için aralarından Ebû Hanîfe'yi (v.150/767) seçmiştir. Ebû Hanîfe'nin, "*Nebî'si'nin (sav) akrabasına bu hakkı ulaştıran Allah'a hamd olsun. Zâlimlerin zulmünü bizden kaldırdı. Dilimizle hakkı açıkça söyleyebiliyoruz. Allah'ın emri üzerine sana biat ettik ve sana verdiğimiz bu ahdi kıyamete kadar tutacağız. Allah bu işi Nebî'si'nin akrabasından hiç ayırmamın.*" şeklindeki cevabı üzerine Ebu'l-Abbâs sevinmiş ve Kûfe ulemâsının biatını kabul etmiştir. Ebû Hanîfe'ye de ulemâ adına durumu böyle güzel ifade eden kişilerin konuşması gerektiğini ve ulemânın kendisini seçmekle çok doğru yaptığını söylemiş ve övgüde bulunmuştur.³³ Nitekim rivayetlerde, Ebû Hanîfe'nin Ebu'l-Abbâs'a karşı bir eleştirisi ya da olumsuz bir davranışı da tespit edilmemiştir.

Ebu'l-Abbâs döneminde ismi öne çıkan bir diğer âlim de Haccâc b. Ertât'tır (v.145/762). Rivayetlerde Halife ile yakın bir ilişkisi olduğu anlaşılan Haccâc bu dönemde Basra kadılığı görevini yerine getirmiştir.³⁴ Ebu'l-Abbâs, Vâsî'taki kuşatmayı başarıyla tamamlayan kardeşi Ebû Ca'fer'i bazı görevlerin verilmesi ve müzakeresi için Horasan'a Ebû Müslim'in yanına göndermiştir. Bu yolculukta kendisine eşlik eden ve komutanlardan oluşan 33 kişilik grupta fakih Haccâc b. Ertât da yer almıştır. Bu ziyarette

³² Emevîler'in zulmü için bk. Mustafa Özkan, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 136-227.

³³ Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanîfe*, 28-29.

³⁴ Ebû Amr Halife b. Hayyât, *Târihu Halife b. Hayyât*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut, 1993), 335; Ebu Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî', *Ahbârü 'l-kudât*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb), 2/50.

Ebû Müslim'in tavırlarından rahatsız olan Ebû Ca'fer döndüğünde Halîfe'yi, onu ortadan kaldırması konusunda ikaz etmiştir. Ebû Müslim'in taraftarlarından çekinen Halîfe, kardeşine bu düşüncesini gizli tutmasını söylemiştir. Fakat bu konuyu Haccâc b. Ertât ile istişare etmiş ve ona Ebû Müslim hakkındaki kanaatini sormuştur. Haccâc b. Ertât ise *"Ey Mü'minlerin Emiri! Allahu Teâlâ kitabında 'Şayet yer ile gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, bunların ikisi de muhakkak fesada uğrar, yok olurdu.'* ³⁵ buyuruyor" cevabını vermiştir. Bu cevap karşısında Halîfe, Haccâc'a kendisinin ne istediğini anladığını söyleyerek memnuniyetini ifade etmiştir.³⁶ Halîfe'nin kardeşini özellikle ikaz ettiği bir konuda Haccâc'ın fikrini alması, ona duyduğu güvenin bir göstergesidir.

Ebu'l-Abbâs döneminde ulemâdan bazıları kadılık ve mezâlim vazifesini yerine getirerek devlet bünyesinde görev almıştır. Aşağıdaki tabloda görev aldığı tespit edilebilen âlimler ve görev yerleri belirtilmiştir. Beş yıla yakın bir süre hilâfet görevini yürüten Ebu'l-Abbâs, ulemâ ile iyi ilişkiler kurmaya çalışmış ve rivayetlerde herhangi bir âlimle yaşadığı, topluma yansıyan herhangi bir çatışma ya da olumsuz bir tavra rastlanmamıştır.

³⁵ Enbiyâ 21/22.

³⁶ Ahmed b. Dâvud ed-Dîneverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, thk. Abdülmünim Âmir & Cemâlüddîn eş-Şeyyâl (Kahire, 1959), 375-376.

EBU'L-ABBÂS DÖNEMİNDE KADILIK GÖREVİ YAPAN ULEMÂ

	ENBÂR	KÜFE	BASRA	VÂSİT	ŞAM	MEDİNE	YEMEN	MISIR
1	Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (v.143/760)	İbn Ebî Leylâ (v.148/765)	Haccâc b. Ertât (v.145/762)	Ömer b. Mûsâ b. Vecîh (v.?)	Kûlsûm b. Abdulla h el-Hukemâ (v.?)	Ebû Bekir b. Ebî Sebre (v.162/778)	Abdullah b. Şübrûbe (v.144/761)	Abdurrahman b. Sâlim b. Ebî Sâlim el-Ceyşânî (v.?)
2	Râbia b. Abdurrahman (v.136/753)	Abdullah b. Şübrûbe (Mezâlim) (v.144/761)		Abbâd b. Mansûr (v.152/769)	Muhammed b. Lebîd el-Eslemî (v.?)			Cübeyr b. Naîm (v.?)
3					Sâlim b. Muhammed el-Muhârabî (v.?)			Çavs b. Süleyman el-Hadramî (v.?)

Abbâsîler, Emevîler'in uyguladığı veliaht tayin usulünü devam ettirmiş ve Ebu'l-Abbâs, kardeşi Ebû Ca'fer'i ve ondan sonra da yeğeni İsâ b. Mûsâ'yı veliaht olarak tayin etmiştir. Ebu'l-Abbâs'ın 136/754 yılında vefat etmesi üzerine de Ebû Ca'fer hilâfete geçmiştir. Ebû Ca'fer biat alma konusunda kardeşinin aksine daha sert bir tutum sergilemiş, devletin otoritesi ve istikrarının muhafazası adına biat etmeyenlerle şiddetli bir mücadeleye girmiştir. Onun bu politikası hem halk hem de ulemâ nazarında rahatsızlığa yol açmış ve Halife çeşitli eleştirilerle karşı karşıya kalmıştır. Fakat o her fırsatta ulemâ ile olumlu ilişkiler kurma yönünde çaba sarf etmiştir.

Ebû Ca'fer alacağı önemli kararlarda dönemin ileri gelen fukahasının görüşlerini almayı ihmal etmemiştir. Nitekim yemin verdiği halde kendisine karşı ayaklanan Musul halkı hakkında ulemâdan İbn Ebî Leylâ, İbn Şübrûme ve Ebû Hanîfe'yi çağırarak onların görüşlerini başvurmuştur.³⁷ Oğlu Mehdî-Billâh'a da meclisinde daima kendisine hakikati söyleyecek âlimler bulundurmasını tavsiye etmiştir.³⁸

³⁷ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 5/185-186. Başka örnek hadise için bk. Taberî, *Târîh*, 7/488.

³⁸ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 5/222.

Halîfe sık sık ulemâ ile bir arada bulunup ve onlara ihsanda bulunmuştur.³⁹ Ziyaret ettiği şehirlerde bölgenin ileri gelen ulemâsı ile görüşmeye özen göstermiş ve onların nasihatlerini dinlemiştir. Nitekim bir Şam seyahati esnasında Evzâî (v.157/774), Ebû Ca'fer'in yanına gelip kendisine nasihatte bulunmuş, Halîfe de buna memnun olup kendisine sevgi ve saygı göstermiştir. Yanından ayrılırken Evzâî siyah kıyafetler giymeme konusunda kendisinden müsaade istemiş ve o da izin vermiştir. Siyahın Abbâsîler'in sembolü olması nedeniyle olsa gerek Halîfe bu isteğin sebebini merak etmiştir. Hâcibini, kendisinin sorduğunu bildirmemesi için tembihleyerek sebebi öğrenmesi için göndermiştir. Neden siyah giymekten hoşlanmadığı sorulan Evzâî, *"Çünkü hac için ihrama giren bir kişinin siyah bezlere büründüğünü, ölen bir kişinin siyah kefene sarıldığını, gelin olan bir kadının siyah giydiğini görmedim. Bu nedenle siyah elbiseler giymekten hoşlanmıyorum"* şeklinde yanıt vermiştir.⁴⁰

Ebû Ca'fer sert ve ağır bir üslupla ulemâ tarafından ikaz edildiğinde de onlara karşı saygısını korumuş ve konuşmalarına müsaade etmiştir. Süfyân es-Sevrî (v.161/778) ve Süleyman el-Havvâs kendileriyle bir vakitler ilim tahsil ettiği halde yanlış kararlar alan Ebû Ca'fer'i hac için bir araya geldikleri bir esnada uyarmak istemiştir. Süleyman zarar görmekten çekinse de görev bilinciyle Halîfe'nin yanına gidip nasihatte bulunup çıkmıştır. Aldığı cevaptan memnun olmayan es-Sevri bu kez kendisi Ebû Ca'fer'in yanına girerek beytûlmâlden yaptığı aşırı harcamalar hususunda, *"Hz. Ömer, bir hac ziyaretinde beraberindekilerle on altı dinar harcadığı için 'Görüyorum ki beytûlmâle çok zarar verdik' demiştir. Bildiğin üzere Peygamber de 'Pek çok kişi vardır ki nefsinin arzusuyla Allah ve Rasulü'nün malına dalmaktadır. Onlar için yarın cehennem ateşi vardır.' buyururmuştur."* ifadeleriyle onu eleştirmiştir. Halîfe'ye yapılan bu konuşmaya şaşırان kâtibin, onun öldürülmeyi hak ettiğini söylemesi üzerine Ebû Ca'fer, *"Vallahi bugün yeryüzünde ondan ve Mâlik b. Enes'ten başka kendisinden hayâ duyulan kimse kalmamıştır."* diyerek kâtibi susturmuştur.⁴¹ Fakat halka olumsuz olarak tesir edeceğini düşündüğü durumlarda gerekli önlemleri almıştır. Örneğin Halîfe'nin, hac esnasında Kâbe'yi tavaf etmek istediğinde insanların tavaftan alıkonulmalarını emredip bir hafta boyunca kendisinin tavaf etmesine kızan Abdullah b. Merzûk'un hiddetle kendisine meydan okuması üzerine onu Bağdat'a götürüp hapsedmiştir. Fakat onu gündüz hapiste tutup, gece olunca

³⁹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 323; Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (by., Dâru'l-Hicr, 1998) 13/346-347.

⁴⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/454.

⁴¹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 316-317.

makamına getirterek sohbetine almıştır. 42 Böylece insanlara, kendisine itiraz eden kişinin hapse atılarak cezalandırıldığını göstermek istemiş ve olay unutulunca da Abdullah'ı serbest bırakmıştır.

Ebû Ca'fer oğlunun yetiştirilmesi ve eğitimi hususunda da ulemâdan istifade etmiş ve yetişmek istediği alanlar hakkında hangi âlime gitmesi yönünde ona tavsiye bulunmuştur. Mehdî-Billâh'ın, Mukâtil b. Süleyman'ın (v.150/767) derslerini takip ettiğini öğrenmiş ve bundan hoşnut olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte öğrendikleriyle kendini yarına hazırlaması gerektiğini vurgulayarak fıkıh için Hasan b. Umâre (v.153/770), meğâzî için de Muhammed b. İshâk'a (v.151/768) gitmesini tavsiye etmiştir.⁴³ Yakın dostu Haccâc b. Ertât'ı da oğlunun refakatine vermiş ve Haccâc da vefat edene kadar onun yanında kalmıştır.⁴⁴ Halife'nin veliaht olan oğlunu yönlendirdiği âlim ve alanlar dönemin ilmî değer anlayışını göstermesi yönüyle dikkat çekicidir.

Ebû Ca'fer yargı ve yönetimde birliği sağlamak için teşebbüste bulunarak İmam Mâlik'le görüşmüştür. Halife, Medine ehlinin ilmine övgüde bulunarak İmam Mâlik'ten bu ilmi kaydedip kitap haline getirmesini istemiş ve bu çalışmanın tüm vilayetlere gönderilerek ona göre hüküm verilmesini ve muhalefet edilmemesini emredeceğini bildirmiştir. Mâlik b. Enes ise her kavmin selefleri ve imamlarının olduğunu söylemiş ve fıkıhın tabîî gelişim seyrini olumsuz etkileyeceğini düşündüğü için kendi içtihadlarının fikhî bir norm haline getirilmesi fikrine sıcak bakmamıştır.⁴⁵ Ebû Ca'fer'in ahkamda birliğin sağlanması adına istediği bu çalışma aynı zamanda siyâsî otoritenin sağlamlaştırılması ve merkeziyetçi bir yapının inşası adına da önem taşımaktadır. Nitekim devletin süreç içerisinde kurumsallaşmasıyla birlikte sonraki halifeler tarafından da benzer tekliflerin tekrar gündeme getirildiği görülmüştür.

*el-İmâme ve's-Siyâse'*de geçen bu rivayette Ebû Ca'fer'in teklifi üzerine İmâm Mâlik Irak ehli ve onların güçlü konumunu hatırlatmıştır. Bunun üzerine Halife'nin *"İrak Ehli'ne gelince Mü'minlerin Emîrî onların yaptıklarını ve adetlerini kabul etmez. (Gerçek) ilim, Medine Ehli'nin ilmidir!"* şeklinde verdiği cevap manidardır. Bu cevap iki açıdan önem taşımaktadır. Çünkü bu süreçte, Kûfe merkezli olarak Irak'ta ve Medine merkezli olarak da Hicaz'da,

⁴² İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 320-321.

⁴³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Sıtkî Cemîl el-Attâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004), 4/64.

⁴⁴ Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Umeyr (Kahire:Mektebetü'l-Hancî, ts), 8/479.

⁴⁵ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 316, 322-323.

temel problem ve çeşitli gelişmelerin değerlendirilmesi ve İslâm mirasının anlaşılması hususunda ölçüt aldıkları farklı dayanaklar nedeniyle yaklaşımlar teşekkül etmeye başlamıştır. Halîfe'nin bu cevabı, onun ilmî perspektifini ve bu iki yaklaşım arasındaki tercihini göstermesi açısından önemlidir. İkinci husus da İmam Mâlik'in, Irak'ın hilâfetin merkezi olması vasıtasıyla bölgenin ulemasının sahip olduğu güçlü konuma dikkat çekmesidir ki bu da Irak ehlinin etkinliğini göstermektedir. Buna rağmen Ebû Ca'fer böyle bir teklifi Ebû Hanîfe'ye değil de Mâlik b. Enes'e yapmıştır. Halîfe'nin bu tercihinde, Ebû Hanîfe'nin muhâlif tavrını açıkça her fırsatta göstermesinin etkili olduğu muhakkaktır. Fakat bununla birlikte Halîfe'nin kendisine sorduğu fetvalarda ve hakkındaki eleştiriler hakkında kendisiyle yaptığı müzakerelerde Ebû Hanîfe'nin görüşlerini ve yaklaşımını beğenip tercih ettiği ve onun ilmî yönünü takdir ettiği de bir vaki'dir.

Bu dönemde Halîfe ile ulemâ arasındaki ilişkiye yön veren hususlardan biri de ulemâyâ yapılan kadılık görevi teklifleridir. Bağımsızlığın muhafazası, içtihat görevinin yükümlülüğü ve hüküm verirken yönetimden baskı gelebilme ihtimali gibi nedenlerle ulemânın bir kısmı gelen kadılık teklifini reddederken kimi de geçim hususundaki sıkıntıları ve çeşitli sosyal sebeplerle kabul etmiştir. Medine'nin önde gelen fakihlerinden Yahyâ b. Saîd'in maddî yönden sıkıntılarının olduğu, kadılık görevini kabulünden sonra durumunun düzeldiği fakat bu iyileşmenin onun halini değiştirmedeği bilgisi rivayetlerde yer almıştır.⁴⁶ Ulemânın çekincelerini haklı çıkaran örnekler de mevcuttur. Mesela Ebû Ca'fer Basra kadısı Sevvâr b. Abdullah'tan doğru olmayan bir karar vermesini istemiştir. Sevvâr ise bunun aksine hükmedince Halîfe öfkelenmiş ve onu tehdit etmiştir. Sevvâr ise kendisini, *"Ey Mü'minlerin Emîri! Sevvâr seni de aynı konuma koyarak eşit davranmıştır ve senin hilafetini güzelleştirmiştir. Bunun için onu tutmalısın."* diyerek savunmuştur.⁴⁷

Ebû Ca'fer bazen de ulemâyâ kadılık teklif ederek kendisine karşı itaat hususunda onların tavrını ölçmek istemiştir. Nitekim Süfyân es-Sevrî (v.161/778) ve Ebû Hanîfe'ye kadılık teklif etmiş ve her iki âlim de tüm ısrara rağmen bu görevi kabul etmemiştir. Süfyân es-Sevrî, yöneticilerden uzak durma prensibi ile hareket eden, onlardan hediye kabul etmeyen, yol açacağı büyük zararlar nedeniyle meşru olmayıp adaletsiz uygulamalarda bulunan yönetimlere karşı muhalefette ölçülü bir tavır sergileyen bir âlim olarak tanınmaktadır. Nitekim Muhammed b. Abdullah ve kardeşinin isyanını birçok âlim gibi meşru görmekle birlikte açıkça destek olmamıştır.

⁴⁶ *Vekî', Ahbâru'l-kudât, 3/241; Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, 12/118.*

⁴⁷ *Vekî', Ahbâru'l-kudât, 2/59.*

Fakat Ebû Ca'fer'in kadılık teklifini reddetmesiyle pasif muhâlif duruşu ortaya çıkmış ve bu süreçten sonra gizlenmek zorunda kalmıştır. Yer değiştiren ve çeşitli sıkıntılara maruz kalan Süfyân es-Sevrî daha sonra da Abdurrahman b. Mehdî ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân gibi öğrenci ve dostlarının evlerinde gizlenerek yaşamak zorunda kaldığı için bir ders halkası oluşturarak herkese açık bir şekilde öğrenci yetiştirme fırsatı bulamamıştır.⁴⁸ Ebû Hanîfe de kendine yapılan kadılık teklifini geri çevirmiştir ve bu nedenle çeşitli baskı ve cezalara maruz kalmıştır.⁴⁹ Görevi reddedenlerin yanında Ebû Ca'fer döneminde kadılık yapan birçok âlim de olmuştur. Aşağıdaki listede görev yapanlardan tespit edilebilen ulemânın isimleri ve görev yerleri verilmiştir. Tabloda görüldüğü üzere yaşanan isyan hareketlerinin de etkisiyle Basra ve Medine'de sık görev değişikliği yaşanmıştır.

EBÛ CA'FER DÖNEMİNDE KADILIK GÖREVİ YAPAN ULEMÂ

	BÂĞDA T	KÛFE	BASRA	VÂSİ T	MEDÂİ N	ŞAM	MEDİNE	YEME N	MISIR
1	Yahyâ b. Saîd el- Ensârî (v.143/ 760)	İbn Ebî Leylâ (v.148/7 65)	*Abbâd b. Mansûr (v.152/ 769)	Ebû Şeyb e İbra him b. Osm an (v.?)	Asım b. Süleym an el- Ahvel (v.141/ 758)	Nadr b. Şifâ (v.?)	Ebû Bekir b. Ebî Sebre (v.162/7 78)	Yusuf b. Ya'kû b b. İbrahi m b. Saîd b. Dâzev eyh (v.?)	Ğavs b. Süley man b. el- Hadra mî (v.?)
2	Hasan b. Umâre (v.153/ 770)	Abdullah b. Şübrûbe (v.144/7 61)	Ömer b. Âmir (v.135- 140/75 2-57)	Öme r b. Mûs â b. Vecî h (v.?)		Sümâ me b. Yezîd el- Ezdî (v.?)	Abdülazî z b. el- Muttalib el- Mahzûmî (v.?)		Ebû Huzey me İbrahi m b. Zeyd b. Hume yr (v.?)

⁴⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/492-494; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 316-317; Recep Özdirek & Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010) 38/23.

⁴⁹ Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanîfe*, 71; Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvûd-Hüseyn el-Esed (Beyrut, 1982), 6/402.

3	Abdullah b. Muhammed b. Safvân el-Cumahî (v.?)	Abdurrahman b. Abdullah b. İlsâ b. Abdurrahman b. Ebî Leylâ (v.?)	*Sevvâr b. Abdullah (v.156/772)				Ebû Bekr b. Ömer b. Hafs b. Âsim b. Ömer b. el-Hattâb (v.?)		Abdullah b. Lehiâ b. Ukbe b. el-Hadramî (v.?)
4		Şerîk b. Abdullah en-Nehâî (v.177/794)	Talha b. İyâs el-Adevî (v.?)				*Muhammed b. Abdülazîz ez-Zührî (v.?)		
5			*Abbâd b. Mansûr (v.152/769)				Abdullah b. Ziyâd b. Sem'ân (v.?)		
6			*Sevvâr b. Abdullah (v.156/772)				*Muhammed b. Abdülazîz ez-Zührî (v.?)		
7			*Abbâd b. Mansûr (v.152/769)				Abdullah b. Abdurrahman b. el-Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekr es-Siddîk		
8			*Sevvâr b. Abdullah (v.156/772)				Ömer b. Talha el-Leysî (v.?)		
9			Ubeydullah b. Hasan el-Anberî (v.168/784)				Muhammed b. İmrân et-Teymî (v.154/770)		

1 0							Muham med b. Abdullah b. Kesîr b. es-Salt el-Kindî (v.?)		
1 1							İshak b. Talha b. İbrahim b. Ömer b. Ubeydull ah b. Ma'mer (v.?)		
1 2							Abdurra hman b. Muham med el- Mahzûmî (v.?)		

Ebû Ca'fer'in özellikle Alioğulları'yla ilişkilerinin gerilmesi nedeniyle onlara karşı takip, sorgu, kırbaç cezası ve ölümle sonuçlanan hapis cezaları şeklinde uyguladığı sert politika, ulemânın kendisine karşı olumsuz bir yaklaşım sergilemesinde belirleyici olan hususların başında gelmektedir. Nitekim Ebû Cafer'e karşı harekete geçen Muhammed b. Abdullah ve kardeşi İbrahim'in isyanını birçok âlim meşru olarak değerlendirmiş ve çeşitli şekillerde desteklemiştir. Ebû Bekr b. Abdullah b. Muhammed b. Ebî Sebre, Muhammed b. Aclân, Abdullah b. Ömer b. Hafs b. Âsım, Hz. Ömer ve Zübeyr'in torunları, Abdülvâhid b. Ebi Avn, Abdullah b. Atâ ve oğulları, Abdülaziz b. Ubeydullah b. Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb gibi seçkin isimler Muhammed b. Abdullah'ı bu mücadelesinde desteklemiştir.⁵⁰ İmam Mâlik isyan hareketi başladığında evinde kalıp fiilî olarak onlara katılmamıştır fakat bu dönemde kendisine sorulması üzerine ikrah hakkında verdiği fetva ile dolaylı olarak destek olmuştur.⁵¹ Basra'da harekete geçen İbrahim b. Abdullah'ın davetini ise İsâ b. Yûnus, Muâz b. Muâz, Abbâd b. Avvâm, İshâk

⁵⁰ Taberî, *Târîh*, 7/605-606; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/162.

⁵¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/149; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/601.

b. Yûsuf el-Ezrak, Muâviye b. Huşeym b. Beşîr olmak üzere fakih ve âlimlerden büyük bir grup kabul etmiş ve desteklemiştir.⁵²

Dönemin önemli isimlerinden Ebû Hanîfe, fiilî olarak savaşta yer almamış fakat gerek savaşa katılmak için fetva isteyenlere verdiği fetvalarla gerek onları desteklemeleri için halkı teşvik etmesiyle açıkça bu mücadelede Halîfe'nin karşısında yer almıştır.⁵³ Ebû Hanîfe'nin Abbâsîler'e karşı algısını, Ebû Ca'fer'in faaliyetleri şekillendirmiş ve yapılan zulümler nedeniyle Muhammed ve kardeşinin hareketini desteklemiştir. Hatta Halîfe'nin önemli komutanlarından olan Hasan b. Kahtabe üzerinde bile etkili olmuş ve kendisine İbrahim b. Abdullah üzerine sefer emri verildiği halde o bu görevi reddetmiştir. Çünkü Ebû Hanîfe Muhammed ve kardeşinin isyanını haklı bulmuş ve onların üzerine gönderilen bir orduyu meşru görmemiştir.⁵⁴

Ebû Ca'fer ise isyanı engellemek için çeşitli stratejik hamlelerde bulunmuştur. Bu çerçevede ulemânın desteğine başvurarak İmam Mâlik ve Muhammed b. İmrân'ı konuşmaları için Abdullah b. Hasan'a elçi olarak göndermiş fakat o bu konuşma talebini kabul etmemiştir.⁵⁵ Tedbirli davranan Ebû Ca'fer, bu süreçte sıkı bir takibat yürütmüş ve toplum üzerindeki tesirlerinden çekinmesi sebebiyle bazı âlimlerin takip edilmesini emretmiştir. Ayrıca Halîfe, Muhammed'in dilinden yazdığı bir mektupla A'meş'in (v.148/765) ona destek verip vermediğini sinamıştır. Aralarındaki sıkı dostluğa rağmen Amr b. Ubeyd'e (v.144/761) de Muhammed'e biat edip etmediğini sormuştur.⁵⁶ İsyanların bastırılmasının ardından bir şekilde destek veren herkesin cezalandırılmasını emretmiş ve bu nedenle bazı âlimlerin fetva vermeleri ve hadis rivayet etmeleri yasaklanmış,⁵⁷ bazıları ise hapsedilmiştir.⁵⁸

Ebû Ca'fer otoritesini sarsan ve devletin istikrarına yönelik hareketlere karşı cezaya başvurmakla birlikte devletin bekâsı ve toplumun huzuru adına yapılan faaliyetleri de ödüllendirmiştir. Ulemâdan yardımseverliğiyle tanınan Ebû Bekr b. Ebî Sebre, Muhammed b. Abdullah'a 24 bin dînar vererek onu desteklemiştir. Bu nedenle de isyanın sonunda yakalanıp

⁵² Taberî, *Târîh*, 7/628; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/169. Bu konuda hakkında İbn Kesîr, "Ben derim ki, imamlardan ve âlim topluluğundan anlatıldığı üzere onlar, Muhammed b. Abdullah ve İbrahim b. Abdullah'ın ayaklanmasına ve yaklaşımlarına meyletmişler ve taraftar olmuşlar. Doğrusunu Allah bilir." şeklinde bir açıklama yapmıştır. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/383.

⁵³ Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, thk. Ahmed Sakr (Kahire, ts), 378-379.

⁵⁴ Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanîfe*, 69; Cem Zorlu, *Âlim ve Muhâlif*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 261-262.

⁵⁵ Taberî, *Târîh*, 7/539; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/144.

⁵⁶ Taberî, *Târîh*, 7/577, 522.

⁵⁷ İsfehânî, *Mekâtîl*, 362, 367.

⁵⁸ *Vekî'*, *Ahbârü'l-kudât*, 1/201-202.

hapsedilmiş ve hatta vali tarafından kırbaçlanmışır.⁵⁹ Daha sonra h.145 yılında Medine'ye vali olarak atanan Abdullah b. Rabî'nin maiyetindeki askerler, çarşıda esnafa karşı aşırılık göstermiş ve yapılan şikâyetlerin vali tarafından dikkate alınmaması nedeniyle olaylar büyümüştür. Köleler ayaklanıp valinin bulunduğu yere saldırmış ve Halife'nin gönderdiği yiyecek ve çeşitli malları yağmalamıştır. Bu süreçte hapisten çıkarılan Ebû Bekr b. Ebî Sebre minbere çıkarak halkı yatıştırmış ve onları Ebû Ca'fer'e itaate çağırmıştır. Yağmalanan malların da geri getirilmesini sağlayan İbn Ebî Sebre, Medine'de tekrar huzuru sağlayıp hapse geri dönmüştür.⁶⁰ Haber Halife'ye ulaştığında, Ca'fer b. Süleyman'ı Medine'ye vali olarak görevlendirmiş ve ona *"Bizimle Ebû Bekr b. Abdullah arasında akrabalık vardır. O kötü bir tavır takınmıştır ve iyi bir tavır da sergilemiştir. Sen onun yanına gittiğinde onu serbest bırak ve onun yakınlarına da iyi davran."* diyerek İbn Ebî Sebre'nin bu davranışını karşılıksız bırakmamıştır.⁶¹ Böylece Halife, yönetime destek veren âlimlerin himaye edileceğini de göstermiştir.

İsyana destek veren Ebu'l-Abbâs el-Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî (v.170/786) de hapsedilmiş fakat daha sonra Ebû Ca'fer tarafından affedilerek oğlu Mehdî-Billâh için mürebbi olarak görevlendirilmiştir. Mufaddal onun için 128 kasideden oluşan ve "el-Mufaddaliyât" adı verilen bir çalışma hazırlamıştır.⁶² Ayrıca Ebû Ca'fer'in Alioğulları'ndan isyana destek vermeyen Muhammed'in amcaoğlu Hasan b. Zeyd'i de isyandan beş yıl sonra Medine'ye vali olarak görevlendirdiği bilinmektedir.⁶³ Halife'nin beş yıl sonra böyle bir atamayı yapması, savaşın izlerinin silinmesi ve yaraların sarılması için beklemesi ve sadakatin karşılığının da mükâfatlandırılacağı mesajının verilmesi şeklinde yorumlanmıştır.⁶⁴

Abdullah b. Avn b. Ertabân⁶⁵, İbn Ebî Leylâ⁶⁶ ve Sevvâr b. Abdullah ise isyan esnasında evlerinden çıkmayıp bu süreçte taraf olmamıştır. İbn Avn ve İbn Ebî Leylâ bu tavırları nedeniyle çevrelerindeki tarafından tenkit edilmiştir. Sevvâr ise Ebû Ca'fer tarafından Basra kadılığına getirilmiştir. Sevvâr, İbrahim b. Abdullah'ın kadı tayin ettiği Abbâd b. Mansûr'un bu süreçte verdiği hükümleri 'fitne döneminde verilmiş olması' gerekçesiyle reddetmiştir.⁶⁷ Vekî'nin yer verdiği bir rivayete göre isyandan çok uzun

⁵⁹ *Vekî*, *Ahbârü'l-kudât*, 1/201-202.

⁶⁰ *Taberî*, *Târîh*, 7/609-613; *İbnü'l-Esîr*, *el-Kâmil*, 5/164-165.

⁶¹ *Bağdâdî*, *Târîhu Bağdâd*, 12/313.

⁶² *Muhammed b. İshâk en-Nedîm*, *el-Fihrist*, (Beyrût, 2010), 108.

⁶³ *Vekî*, *Ahbârü'l-kudât*, 1/224-225.

⁶⁴ *Zorlu*, *Âlim ve Muhallif*, 233-234.

⁶⁵ *İbn Sa'd*, *et-Tabakât*, 9/261-268.

⁶⁶ *Vekî*, *Ahbârü'l-kudât*, 3/135.

⁶⁷ *Vekî*, *Ahbârü'l-kudât*, 2/154.

zaman sonra Hârûn Reşîd döneminde vuku bulan bir mahkemede, isyanın gündeme getirilip şahitlik yapmak için isyana katılıp-katılmama durumunun tartışma konusu yapılması, sosyal hayattaki algının süreç içinde Abbâsî siyâseti ekseninde şekillendiğini göstermektedir.⁶⁸ Nitekim bu örneğin de gösterdiği üzere kuruluş sürecinde şekillenen devlet ideolojisi, sonraki süreçte kurumsallaşmayla birlikte devlet bünyesinde yer alan ulemânın yaklaşımlarına zaman zaman tesir etmiştir.

SONUÇ

Abbâsî kuruluş sürecinde siyâsî otoritenin, kimi zaman toplum nazarında meşrûiyetini sağlamak için şeriatın bir tür temsilcisi konumunda olan ulemâdan destek talebinde bulunduğu, kimi zaman faaliyetlerinde şeriatla örtüşen bir yönetim gerçekleştirdiği, kimi zaman da şeriatla ters düşen faaliyetleri sebebiyle ulemâyı baskı altına aldığı görülmektedir.

Bu süreçte hilâfete geçen Ebu'l-Abbâs ve Ebû Ca'fer vaad ettikleri yönetim anlayışı ve dayandıkları siyâsî ideolojileri gereği genel çerçevede ulemâ ile ilişkilerini müspet bir çizgide sürdürme çabasında olmuştur. Nitekim ulemâ da dinin himayesi adına devletin kurumsallaşma ve ilmî-kültürel platformdaki faaliyetlerinde önemli roller üstlenmiş ve bu yöndeki faaliyetlerinde de siyâsî gücü elinde tutan halîfeler tarafından desteklenmiş ve himaye edilmiştir.

Din hususunda otorite sahibi olan ve toplumun vicdanını temsil eden ulemâ üstlendiği sorumluluğun bir gereği olarak siyâsî otorite sahipleri karşısında doğru bildiklerini dillendirmekten ve yanlış olanı eleştirmekten çekinmemiştir. Bu eleştiriler genel olarak sözlü şekilde yapılmasına rağmen halk üzerindeki tesirleri sebebiyle siyâsî gücü elinde bulunduran halîfeleri rahatsız etmiştir. Nitekim Halîfeler devletin devamlılığı adına bu tür teşebbüste bulunan âlimleri çeşitli şekillerde görevlendirilmek suretiyle yönetime dahil edip muhâlefetlerini etkisiz hale getirmeye çalışmıştır. Görevi kabul etmeyenler için ise tehdit ile korkutma, gözetim altında tutma, fetva ve ders yasağı getirme, kırbaçlama ve hapsedme gibi cezalara başvurmuşlardır. Özellikle Ebû Ca'fer Alioğulları'na karşı izlediği sert siyâseti ve adaleti zedeleyen iktisadî faaliyetleri sebebiyle Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Süleyman el-Havvâs, A'meş, Abdullah b. Merzûk, Şerîk b. Abdullah ve Amr b. Ubeyd gibi âlimler tarafından zaman zaman tenkit edilip ikaz edilmiş ve kendisine nasihatle bulunulmuştur. Tabi bu nedenle aralarından bazıları çeşitli zulümlere maruz kalmıştır.

⁶⁸ Olayın detayları için bk. *Vekî'*, *Ahbârü'l-kudât*, 2/80-81.

KAYNAKÇA

Ahbârüd-devleti'l-Abbâsiyye ve fîhi ahabârü'l-Abbâs ve veledihî. thk. Abdülazîz ed-Dûrî & Abdülcebbâr el-Muttalibî. Beyrut: Dâru't-Tâlî'a, 1971.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Sıtkî Cemîl el-Attâr. 4,12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2004.

Belâzürî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbü'l-eşrâf*. nşr. Süheyl Zekkâr & Riyâd ez-Zirikli. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1996.

Bozkurt, Nahide. *Abbasiler*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.

Bozkurt, Nahide. "Sosyal Kökleri ve Sonuçlarıyla Abbâsî İhtilâli". *İslâm Tarihi ve Medeniyeti Abbâsîler I*. ed. Nahide Bozkurt & Mustafa Demirci. 5/11-37. İstanbul: Sıyer Yayınları, 2018.

Bozkurt, Nahide. *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilali*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Dîneverî, Ahmed b. Dâvud. *el-Ahbâru't-tıvâl*. thk. Abdülmünîm Âmir & Cemâlüddîn eş-Şeyyâl. Kahire, 1959.

Dûrî, Abdülazîz. *el-Asru'l-Abbâsî'l-evvel*. Beyrut: Dâru't-Tâlî'a, 1997.

Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr. *Târîhu Halife b. Hayyât*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut, 1993.

Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: M.Ü. İFAV, 2011.

Humphreys, Stephen. *İslam Tarih Metodolojisi Bir Sosyal Tarih Uygulaması*. çev. Murtaza Bedir & Fuat Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. 13 Cilt. by., Dâru'l-Hicr, 1998.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-siyâse*. 1-2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Sa'd, Muhammed. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*. Thk. Ali Muhammed Umeyr. 8, 9 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Ebi'l-Kerem. *el-Kâmil fi't-târih*. nşr. Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk. 4, 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrût, 2010.

İsfehânî, Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin. *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*. thk. Ahmed Sakr. Kahire, ts.

Özdirek, Recep & Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Süfyân es-Sevrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/23-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2010)

Özkan, Mustafa. *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihî*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1985.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 6, 7 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1964.

Varol, Mehmet Bahaüddin. *Hilafet Meselesinde Ehli Beyt Nesli*. Konya: Yediveren Kitap, 2004.

Vekî', Ebu Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân. *Ahbâru'l-kudât*. 1, 2, 3 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, ts.

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 2 Cilt. Beyrût, 1992.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvûd & Hüseyin el-Esed. 6 Cilt. Beyrut, 1982.

Zorlu, Cem. *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

Zorlu, Cem. *Âlim ve Muhalif*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

**BİREY-TOPLUM İLİŞKİSİNE ÖRNEK OLARAK HABİB EN-
NECCÂR**

Dr. Öğr. Üyesi Bünyamin AÇIKALIN

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı
bacikalin@hotmail.com

**AS AN EXAMPLE OF THE STRUGGLE BETWEEN INDIVIDUAL AND
SOCIETY "HABIB EN-NACCAR"**

SUMMARY

Mankind has continued his existence in a society, from primitive clan to super state -with exceptions- throughout history. Human is a social presence who lives in a society to meet his physical and moral demands and to maintain his generation. Our Holy Book drew attention to this feature of him, in thirteenth verse from Surah Hucurat: "O mankind, indeed We have created you from male and female and made you peoples and tribes that you may know one another..."

Almighty Allah has guided mankind by sending them prophets in specific time periods to provide them peace and safety in their individual and social lives. There are many examples that can be model for individual and social life in revelations and especially in the Quran which Holy Book of the last religion. Sometimes Quran describes events that happened between prophets and their society and sometimes exhibits good peoples' struggles to adopt and spread the right beliefs and behaviors in their society.

There are many people in Quran who work to correct mistakes of their society. As an example, Habib an-Naccar is one of them. His tale is mentioned in 13-32th verses in surah Yasin. In this verses, there are conversations between Habib an-Naccar and his people. He didn't accept common false values and judgements in his society and tried to explain them truths. In this paper, the lessons and advices for present day, from this conversations will be examined.

Keywords: Surah Yasin, Habib an-Naccar, tawhid, guiding, advice, jihad.

GİRİŞ

İnsanoğlu varlığını devam ettirebilmek için bedensel ve manevi ihtiyaçlarını karşılamak durumundadır. Bu nedenle büyük çoğunluğu köy, kasaba ve şehir gibi yerleşim birimlerinde toplu olarak hayatını sürdürmektedir.¹ Gerek çevresindeki insanlardan gerekse doğal çevreden gelebilecek tehlike ve zararlardan korunma ve kendini güven içinde hissetme güdüsü, her insanda tabii olarak bulunan güçlü bir duygudur. O, diğer insanlarla ilişkilerini sorunsuz bir şekilde yürütmek için toplumda genel geçer örf ve adetlere, birtakım ahlaki-hukuki ilkelere uymak durumundadır. Aksi takdirde yakınından uzağına çevresindekilerle çatışma, anlaşmazlık, uyumsuzluk gibi olumsuzluklar yaşayacak ve güvensiz bir ortamda hayatını sürdürecektir.² Öte yandan insanların büyük bir kısmı, önlemeye ve çoğu zaman da korunmaya güç yetiremediği doğal afetlerden güvende hissetmek için, gücü her şeye yeten, aşkın bir varlığa inanmaktadır.

Tüm din ve öğretiler gibi, İslam da insanlara, -uymaları durumunda korkularından güvende hissedecekleri, inanç ve davranışlarla ilgili birtakım ilke ve kurallardan oluşan bir hayat tarzı önermektedir. Yüce Allah yanlış, saçma düşünce ve davranışlardan onları korumak için insanlığın gidişatına belli zamanlarda müdahalelerde bulunmuştur.³ Kur'ân'da bildirildiğine göre, aslında ilk insandan itibaren her topluma peygamber gönderilerek onların güvenli bir şekilde huzurla yaşamaları hedeflenmiştir. “Ey Âdemoğulları! İcinizden âyetlerimi size anlatacak peygamberler gelir de (onları dinleyerek) kim kötülükten sakınıp kendini ıslah ederse, onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.”⁴ İnsanların bir kısmı, peygamberlere inanıp, onlarla birlikte iyilik ve fazilet mücadelesi vermiş, bir kısmı ise onların getirdiği hakikatlere akıllarını ve gönüllerini kapatıp inkarda ısrarcı olmuşlardır.

Birarada yaşamının zorunlu bir sonucu olarak bireyler birbirlerinden; toplum da bireylerden etkilenmektedir. Peygamberler, insanları doğru inanç ve davranışlara yönlendirerek, iyilik, doğruluk ve erdemin toplumda yaygınlaşmasını sağlamaya çalışmış, ideal birey ve toplumu inşa etmeyi hedeflemişlerdir. Bu uğurda sabırla, yumuşaklıkla, ikna edici delillerle, yapıcı davranarak kendilerine inananlarla birlikte mücadele etmiş, ancak

¹ Ali Akpınar, “Bireysel ve Toplumsal Hayatta Ahlaka Olan İhtiyaç ve İslam”, *EKEV Akademi Dergisi*, 18 (Kış 2004), 180-181.

² Akpınar, “Bireysel ve Toplumsal Hayatta Ahlaka Olan İhtiyaç ve İslam”, 181.

³ Celalettin Vatandaş, “Kur'ân'ın Hayata Müdahalesi (Bireyin ve Toplumun İnşası)”, *Samsun'da Kur'ân Günleri*, XI. Kur'ân Sempozyumu, Kur'ân ve Risalet, 25-26 Ekim 2008, Ankara: Fecr Yayınevi, 2009, 177.

⁴ El-A'râf 7/35

maalesef muhataplarının hepsi olumlu karşılık vermediği için, sert tepkilere maruz kalmış, tehdide uğramış, alay ve hakaretlerle karşılaşmışlardır.

Yüce kitabımızda bu mücadelelere pek çok örnek bulunmaktadır. Hz. İbrâhîm, ateşte yakılmak istenmiş,⁵ Firavun Hz. Mûsâ'yı büyülenmiş biri olarak görmüş,⁶ Hz. İsâ'ya ve annesine iftira atılmış, kendisi çarmıha gerilmek istenmiştir.⁷ Hz. Muhammed ise yalanlanmış⁸ Allah'a (c.c.) iftira etmekle suçlanmış,⁹ bağlanmak, öldürülmek ya da yurdundan çıkarılmak için kendisine tuzak kurulmuş,¹⁰ kendisine şair, mecnun denilmiş,¹¹ namaz kılması engellenmek istenmiştir.¹² Peygamberlerin yanı sıra kendilerine inananlar da, benzer sıkıntılarla, ağır imtihanlarla başetmek zorunda kalmışlardır. "Yoksa sizden öncekilerin çektikleriyle karşılaşmadan Cennete girebileceğinizi mi sandınız? Onlar öylesine yoksulluk ve sıkıntı çekmişler, öyle sarsılmışlardı ki peygamber ve yanındakiler, "Allah'ın yardımı ne zaman gelecek?" diye niyaz etmişlerdi. Bilesiniz ki Allah'ın yardımı yakındır."¹³

Birey ve toplum mücadelesine örnek olabilecek pek çok kıssa, yüce kitabımızda yer almaktadır. Bunlardan biri Hz. İsâ'nın elçileri olduğu rivayet edilen üç elçinin şehir halkını imana davet etmelerinin anlatıldığı Yâsîn sûresindeki kıssadır. Sonradan o şehir halkından çıkan inançlı, yiğit bir kişi (Habîb en-Neccâr) bu üç elçiye destek için gelmiştir. Genel anlamda Hz. Peygamberi ve ilkelerini kabul etmeyen, Allah'a (c.c.) ve ahirete inançlarında yanlışlıklar bulunan kimselere hitap eden sûrede, Habîb en-Neccâr kıssası önemli bir yer tutmaktadır (13-32.âyetler arasında 20 âyet kıssa ile ilgilidir). Bu kıssada inançlı kişilerin inançsızlarla yaptıkları konuşmaların içeriği, dolaylı olarak sûrenin genel anlamıyla bağlantılıdır. Çünkü onların diyalogunda inançsızlara çeşitli aklî ve mantikî deliller sunulmakta, şehir halkının bu dine inanmaları hedeflenmektedir.

Kıssanın yer aldığı Yâsîn sûresi Mushaf sıralamasına göre 36. sûre olup 83 ayetten oluşan Mekkî bir sûredir. Sûrenin faziletine dair hadisler, onun "Kur'ân'ın kalbi" olduğuna dair rivayetler ve Hz. Peygamber tarafından ölümler üzerine okunmasının tavsiye edilmesi nedeniyle, Müslümanlar tarafından değişik vesilelerle çok sık okunmasının yanı sıra, İslam tarihi

⁵ *El-Enbiyâ* 21/68-70.

⁶ *El-İsrâ* 17/101.

⁷ *En-Nisâ* 4/156.

⁸ *Âl-i İmrân* 3/184; *el-En'âm* 6/147; *Yûnus* 10/41.

⁹ *En-Nahl* 14/101.

¹⁰ *El-Enfâl* 8/30.

¹¹ *Es-Sâffât* 37/36.

¹² *El-Alak* 96/9-10.

¹³ *El-Bakara* 2/214.

boyunca sûrenin anlaşılması için çok sayıda tefsir yazılmıştır. Ömer Cihangir tarafından hazırlanan “Konuları Açısından Yâsîn Sûresi Tefsiri” başlıklı yüksek lisans tezinde yazar, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi’nde, Yâsîn Sûresi ile ilgili 84 adet yazma eser tespit ettiğini, sûre hakkında 19 matbu eserin bulunduğunu zikretmiştir.¹⁴ Ahmet Sait Sıcak, “Kur’ân Yorum Geleneğinde Habîb En-neccâr: Bir Literatür İncelemesi” adındaki makalesinde Habîb en-Neccâr hakkında yapılan çalışmalar hakkında bilgi vermiştir. Ona göre, bu örnek şahsiyet ile ilgili iki sempozyum düzenlenmiş, bunlarda toplam 9 tebliğ sunulmuş, ayrıca içeriğinde Habîb en-Neccâr’ın konu alındığı 17 tez çalışması, 9 makale ve ansiklopedi maddesi yazılmıştır.¹⁵ Muhammed Selman Çalışkan, “Kur’ân’da Ashâb-ı Karye Kıssası” ismini taşıyan kitabında, Habîb en-neccâr ile ilgili zihne takılan soruları, kıssada kapalı kalmış noktaları, tefsir ve tarih kaynakları ile günümüze yazılı olarak ulaşan ehl-i kitap bilgilerini inceleyerek açıklamaya çalışacağını belirtmektedir.¹⁶

1- HABÎB EN-NECCÂR KISSASI VE BİREY-TOPLUM İLİŞKİLERİ

Yüce kitabımız, insanları güzelliğe ve hidayete davet ederken, farklı metotlar kullanmaktadır. Kıssa ve hikaye üslubunun kullanılması, verilecek mesajların insanlar tarafından kolay anlaşılması ve zihinlerinde kalıcı yer etmesi bakımından yararlıdır. Zira konuların açıklanmasında sürekli teorik ve soyut anlatıma monoton bir şekilde ağırlık verilmesi, okuyucu ve dinleyicinin ilgisini diri tutmada yeterli olmayacaktır. Konular müşahhas örneklerle ve hikaye üslubunda somutlaştırıldığında, insanların anlaması daha kolay ve etkili olacaktır.¹⁷ Kur’ân’da kıssaların önemli bir hacimde yer almasının nedenini bu şekilde açıklamak mümkündür.

1.1- KUR’ÂN KISSALARININ AMAÇLARI

Kur’ân’da bulunan kıssalar incelendiğinde yer, zaman ve kahramanları değişse de genelde onlarda hemen hemen benzer amaçların gözetildiği anlaşılmaktadır. Bu amaçlardan bir kısmı şunlardır:

*Başta tevhid olmak üzere iman esaslarını iyice yerleştirmek.

¹⁴ Ömer Cihangir, *Konuları Açısından Yâsîn Sûresi Tefsiri*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013), 9-18.

¹⁵ Ahmet Sait Sıcak, “Kur’ân Yorum Geleneğinde Habîb En-neccâr: Bir Literatür İncelemesi”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/40 (2017): 447-450.

¹⁶ Muhammed Selman Çalışkan, *Kur’ân’da Ashâb-ı Karye Kıssası*, (İstanbul: Kitâbî, 2019), 10.

¹⁷ İdris Şengül, “Kur’ân Kıssalarının Tarihi Değeri”, *Diyanet İlmi Dergi* 32/4 (Ekim-Kasım-Aralık 1996): 64; Ahmet Çelik, “Birey ve Toplumun İslahı Açısından Kur’ân Kıssaları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004): 58.

*Özellikle Kur'an vahyine muhatab olan Hz. Muhammed (s.a.v.) ve ona inananlar başta olmak üzere, hangi dönemde yaşarsa yaşasın bütün müminlere zor şartlarda teselli verip gönüllerini pekiştirmek.

*İnsanlık tarihi boyunca gelen tüm peygamberlerin birbirlerinin aynı veya benzeri esasları milletlerine anlattıklarını ifade ederek, İslam'ın evrenselliğini ortaya koymak.

*Dünya ve ahirette huzur ve başarıya ulaşmak için, dua ve tevekkülün yanı sıra Allah yolunda sabırla mücadeleyi devam ettirmenin gerekliliğini belirtmek. Sonuçta dünya ve ahirette müminlerin kazançlı çıkıp mutlu olacakları; inkarcıların ise zarara uğrayıp azap görecekleri gerçeğini vurgulamak.¹⁸

1.2. HABİB EN-NECCÂR KISSASININ SÜRENİN BAŞ TARAFIYLA İRTİBATI

Doğrudan Habîb en-Neccâr kıssasının anlatımıyla başlamayan Yâsîn sûresinin ilk 12 âyetinde, kıssaya zemin hazırlama şeklinde değerlendirilebilecek bir giriş kısmı bulunmaktadır. Hz. Peygamber ve ilk muhatabı müşrikler ile ilgili bu âyetlerde, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin gerçekliği, Kur'an'ın güçlü ve her şeyi bilen Allah (c.c.) tarafından indirildiği vurgulanmıştır.

Küfür üzerinde ısrar eden Arap müşriklerin risalete karşı takındığı olumsuz tavır somut benzetmelerle anlatılmış, bu tavrın itikadî, ahlakî, sosyal nedenleri ve sonuçları anlatılarak ölümden sonrasına, haşre dikkat çekilmiştir.

Şehir halkı kıssasında ahalinin, elçiler ve söyledikleri hakikatlerin gerçek olduğuna inanmamaları gibi, müşrikler de Muhammed'in (a.s.) gerçek peygamber, Kur'an'ın da yüce Allah tarafından gönderildiği gerçeğine inanmıyorlardı. Şehir halkı, Mekke müşrikleri gibi çenelerinin altında boyunduruk varmış; önlerine ve arkalarına set çekilmiş gibi inatla inkarlarından vazgeçmiyorlardı. Uyarılar ne şehir ahalisinin inkarcılarına ne de Mekke müşriklerine fayda veriyordu. Hak çağrısına ancak Hz. Peygambere inananlar ve Habîb en-Neccâr gibi zikre uyan ve görmediği halde Rahmân'dan korkanlar tabi oluyordu.

İnkarcılar maalesef dünya hayatındaki imtihanı kaybetmiş, bunun cezasını dünyada helak edilerek ya da giriştikleri batıl mücadeleyi

¹⁸ İdris Şengül, "Kıssa", TDV İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 499-500; Remzi Kaya, "Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 11/2 (2002): 37; Muhsin Demirci, Tefsir Usûlü, 45. Baskı (İstanbul: İFAV, 2015), 211-213.

kaybederek çekmişlerdir. Ayrıca dünyada iken yaptıkları her şey kayda alınmış, ahirette yalan söyleme ve inkar etme imkanları kalmamıştır. İnkarlarına, nankörlüklerine ve günahlarına karşılık Cehennem azabını hak etmişlerdir.

1.3. BİREY TOPLUM İLİŞKİSİ ÖRNEĞİ OLARAK HABİB EN-NECCÂR KISSASI

Toplum bireylerden meydana geldiği için tek tek fertlerin inanç, davranma biçimi, ahlak algısı ve değer yargılarının yansımaları toplumda etkisini gösterecektir. Şayet topluma örnek ve lider olanlar düşünceli, ilkeli, adaletli, doğru ve tutarlı olmazlarsa, ahlaki erdemleri yaygınlaştırmak için çaba göstermezlerse, fertlerde yanlış inanç, davranış ve değer yargıları hızla yayılacaktır.¹⁹ Bu defa toplumdaki yanlışlıklardan genç-yaşlı tüm fertler olumsuz manada etkilenecektir. Bu kötü gidişi durdurmak için sağduyulu, erdemli, ileri görüşlü münevver kimselerin müdahale ve mücadele etmesi son derecede yararlı, yerinde bir davranıştır. Gerek Hz. Muhammed'in gerekse elçiler ile Habîb en-Neccâr'ın içinde yaşadıkları toplumla mücadeleleri tam olarak böyle yerinde bir faaliyettir.

1.3.1. Şehir Halkı İle Elçilerin Karşılıklı Konuşmaları

Kissayı genel olarak kısımlara ayıracak olursak, onun şu üç ana bölümden oluştuğunu ifade edebiliriz: 1- Elçiler ile şehir halkının tartışmaları. 2- Habîb en-Neccâr'ın şehir halkına konuşması. 3- Habîb en-Neccâr'ın şehid edilmesi ve bir çığlıkla şehir halkının helakı. 4- Yüce Allah'ın kissanın bitiminde, insanların her zaman elçileri yalanlayarak kendilerine yazık ettiklerini, kendilerinden önceki toplumların da aynı şekilde helak edilmelerinden ders çıkarmadıklarını, sonunda dönüşün kendisine olacağını ifade buyurması.

Şehir halkı kissanın 13-19. âyetleri Habîb en-Neccâr'ın karşılıklı konuşmaların yapıldığı ortama dahil olmasından önceki durumu aktarmaktadır. Konuşmalara bakıldığında elçilere karşı çıkanların, toplumdaki baskın düşünce ve anlayışı yansıtan ileri gelen kimseler olduğu anlaşılmaktadır. İlâhî hakikatlere davet eden elçileri yalanlamalarından, onların söz ve eylemlerinden uğursuzlanmalarından, rahatsız olmalarından, elçilerin onları haddi aşan bir topluluk olarak görmesinden anlaşıldığına göre şehir halkının toplum yapısı bozuktur. Aksi takdirde elçilerin onlara müdahale etmesine gerek olmazdı.

¹⁹ Saffet Sancaklı, "Hz. Peygamberin Medine Döneminde Tesis Ettiği Kardeşleştirme (Muâhât) Projesinin Günümüz Bireysel ve Toplumsal Hayat Açısından Önemi ve Analizi", *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü*, (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2007), 67.

Kıssada elçilerin, muhataplarının söylediklerine cevap olarak şehir halkına şunları söyledikleri belirtilmektedir: 1- (İkincisi daha pekiştirmeli olmak üzere iki defa:) Biz hak elçisiyiz! 2- Bize düşen görev sadece ilâhî doğruları size tebliğ etmektir. 3- (Şehir halkının “sizden uğursuzlandık” demeleri üzerine:) Uğursuzluğunuz sizden kaynaklanmaktadır, size öğüt verildi diye mi (böyle diyorsunuz), siz haddi aşmış bir topluluksunuz.

Şehir halkının ileri gelenleri, kıssada anlatıldığına göre, elçileri yalanlamış, onların kendileri gibi bir beşer olduklarını, Rahmân'ın bir şey indirmediğini, onların yalan söylediklerini ifade etmişlerdir. Elçilerin ısrarla tebliğe devam etmeleri üzerine, onlardan uğursuzlandıklarını, bu tutumlarından vazgeçmemeleri halinde onları taşılayacaklarını, onlara acımasızca azap edeceklerini bildirmişlerdir.

Karşılıklı konuşmalardan anlaşıldığına göre, tüm inkarcılar gibi şehir halkının ileri gelenleri de temelsiz, ikna edici, sağlam delillere dayanmadan, yüzeysel konuşmaktadırlar. Elçilerin davet ettiği hakikatlerin doğruluğu, kendilerinin ise inanç ve davranışlarındaki yanlışlıkları konuşmak yerine, şehir halkının ileri gelenleri, elçilerin şahsiyetlerine, onların ne olduklarına odaklanmakta, onların melek olmamalarına itiraz etmektedirler.²⁰ Beşer olma vasfı bakımından eşit olmalarını, onların Allah'ın elçisi olamayacaklarına delil yapmaktadırlar. Aynı tepkiyi, Mekke müşrikleri Muhammed'e (a.s.) göstermişlerdi. “İlâhî uyarı içimizden ona mı indirildi şimdi!..”²¹ Yüce Allah bu çeşit itirazlara karşı elçi görevlendirme işinin kendisine ait olduğunu, kime elçilik verilmesi gerektiğini kendisinin bileceğini²² ifade buyurmaktadır: “...Allah, elçiliğini kime vereceğini çok iyi bilir...”;²³ “... Allah (gaybı bildirmek için) peygamberlerinden dilediğini seçer...”.²⁴

Şehir halkının verdiği bir diğer saçma tepki de başlarına gelen olumsuzluklardan elçileri sorumlu tutmalarıdır. Zemahşerî bu tepkinin cahillerin adeti olduğunu söylemektedir. Ona göre cahiller, canlarının çektiği, meylettikleri, tercih ettikleri, mizaçlarının kabul ettiği şeyleri uğurlu

²⁰ *Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî* (ö. 310/920), *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân, tahkik: Abdullah b. Abdî'l-Muhsin et-Türki* (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 19: 415.

²¹ *Sâd* 38/8.

²² *Fahreddîn ibnu'l-Allâme Diyâeddîn er-Râzî* (ö. 604/1210), *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-müştehir bi't-Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâtîhu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 26: 52.

²³ *El-En'âm* 6/124.

²⁴ *Âl-i İmrân* 3/179.

sayar; beğenmedikleri, hoşlanmadıkları şeylerden de uğursuzlanırlardı. Nitekim bu elçileri beğenmemişler, onlardan hoşlanmamışlardı.²⁵

Elçilerin şehir halkını ilâhî gerçeklere davet ederken söyledikleri hususlar, öne sürdükleri delillere kıssada yer verilmemektedir. Ancak söylediklerine bakılırsa, onların davalarında haklı olduklarından gayet emin oldukları, hiçbir tereddütlerinin bulunmadığı, iddialarından asla vazgeçmedikleri anlaşılmaktadır. İki defa gerçekten elçi olduklarını bildirmişler, görevlerinin sadece doğruları tebliğ etmekten ibaret olduğunu ifade etmişlerdir. Taberî'ye göre onlar "biz size doğruları anlatıyoruz, kabul ederseniz sizin çıkarınadır, etmezseniz (siz bilirsiniz) biz üzerimize düşeni yaptık" diyerek²⁶ kendilerinden ne kadar emin olduklarını ifade etmişlerdir.

Karşılıklı konuşmanın sonlarında, her iki tarafın ifadelerinden, ortamın iyice gerginleştiği, şehir halkının elçilere saldırmaya niyetlendikleri anlaşılmaktadır.²⁷ Tam bu esnada şehrin uzak yerinden bir adamın koşarak geldiği haber verilmektedir.

1.3.2. Habîb en-Neccâr'ın Şehir Halkıyla Konuşması

13. âyette şehir için "karye (köy)" kelimesi kullanılırken, 20. âyette aynı yere "medine (şehir)" denmesi, üstelik "şehrin öbür ucundan" ifadesi ile buranın genişliğine işaret edilmesi, bahsedilen yerin, köy bile olsa büyük bir yerleşim yeri olduğunu düşündürmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de "karye" kelimesi, Mekke ve Kudüs gibi şehirler için de kullanılmaktadır. Ayrıca Arapların büyük köy için de medine (şehir) ismini kullandıkları bilinmektedir.²⁸ Buna göre Habîb en-Neccâr'ın içinde yaşadığı yerin büyük olduğunu, muhataplarının da bir toplum oluşturduğunu söylemek mümkündür.

20. âyetteki "وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى" ifadesine çok benzeyen bir başka âyet, Kasas sûresinin 20. âyetinde yer almaktadır: "وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَى". Birbirinin neredeyse aynısı olan bu cümleler her iki sûrenin 20. âyetinde bulunmaktadır. Kasas sûresinde cümle, Hz. Mûsâ'nın kendi soyuna mensup birini korumak için Kıpti bir adamı kasıt olmaksızın öldürmesi olayı bağlamında kullanılmıştır. Burada şehrin uzak yerinden koşarak gelen adam, Hz. Mûsâ'yı tedbir alması için uyarmaktadır.

²⁵ Cârullah Ebul-Kâsım Mahmûd b. Umer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an hakâiki 't-te'vîl ve uyûnu 'l-ekâvîl fî vucûhi 't-te'vîl, tahkîk, ta'lik ve dirâse: Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetü 'l-Ubeykân, 1998), 5: 170.*

²⁶ Taberî, 19: 416.

²⁷ Fâdil Sâlih es-Sâmarrâi, 'Alâ tarîkı 't-tefsîri 'l-beyâniyyi, (Birleşik Arap Emirlikleri, Şârika: Câmîatu 'ş-Şârika, 2002), 2: 67; Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 4: 483.

²⁸ Sâmrâi, 'Alâ tarîkı 't-tefsîri 'l-beyâniyyi, 2: 67; Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 4: 483.

Âyet metinlerine bakıldığında Kasas sûresi 20. âyette bir farklılık dikkat çekmektedir: Burada “racülün” kelimesi “ve câe” fiilinden hemen sonra gelmektedir. Yâsîn sûresinde ise “ve câe” fiilinden hemen sonra “min aksa’l-medîneti racülün” ifadesi bulunmaktadır. Sâmarrâî iki âyet arasında bulunan takdim-tehir farkına dikkat çektikten sonra Habîb en-Neccâr’ın koşmasının daha önemli olduğunu aşağıdaki sebeplere dayanarak belirtmektedir:

1. Habîb en-Neccâr, daveti tebliğ için; Kasas suresindeki adam ise Hz. Mûsâ’yı uyarmak için koşuyordu. Habîb en-Neccâr toplumun yararını gözettiği için onun koşması, diğerinden daha önemlidir.

2. Habîb en-Neccâr’ın koşması, imanını halkına duyurmak ve onlara nasihat etmek içindi; Kasas suresindeki adam ise Hz. Mûsâ’nın kulağına gizli bilgi vermek için koşuyordu. Habîb en-Neccâr’ın amacı toplumun maslahatı iken ikincisi bireyi kurtarmaya yöneliktir.

3. Habîb en-Neccâr geldiğinde hayatını tehlikeye attığının bilincindeydi, en azından riskli bir işe atılmaktaydı, diğeri için ise böyle bir tehlike bulunmamaktaydı, tersine o uyardığı arkadaşını sevindiriyordu. Birincinin fedakarlığı açıktır.

4. Habîb en-Neccâr’ın kavmi, kendilerine destek vermek için geldiği elçilere ve inançlarına zıttı. Onları yalanlamışlardı, onlardan uğursuzlandıklarını söylemişlerdi. Habîb en-Neccâr’ın gelişi, kavmine meydan okumak anlamına geliyordu. Diğer adam için böyle bir şey söz konusu değildi. İnanç bakımından toplumunu dine daveti yoktu, kavmi ile arasında bu anlamda bir zıtlaşması yoktu.

5. Allah (c.c.) elçilerine, dostlarına ve davetçilerine yardım ve takviye her şeyden üstündür. Onlara destek vermek, Allah’a davete destek vermektir. Kasas suresinde ise henüz Hz. Mûsâ dine davetle görevlendirilmemişti.²⁹

Şehrin bir ucundan koşarak gelen yiğit kişinin kavmine hitaplarından kıssada yer verilenleri aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür:

1. Kendileri doğru yolda olan ve hiçbir karşılık beklemeyen bu elçilere uymalarını iki defa kavminden istemiştir.

2. Kendisini yarattığına inandığı, kavminin de eninde sonunda O’na döneceklerini belirttiği Yüce Allah’a niçin ibadet etmeyeceğini, kendi kendine sorarak onların bundan ibret almalarını sağlamaktadır.

3. Yine kendisini anlatarak, “Allah’tan başkasını hiç ilah edinir miyim?” diye kavmine sormaktadır. Çünkü O’nun dışında tapınılan varlıkların, Allah

²⁹ Sâmarrâî, ‘Alâ tarîkı’l-tefsîri’l-beyânîyyi, 2: 68.

(c.c.) kendisine zarar vermek istediğinde hiçbir faydalarının dokunmayacağına, kendisini kurtaramayacaklarına inandığını belirtmektedir.

4. Allah'tan (c.c.) başkasını ilah edinmesi halinde apaçık bir sapkınlık içinde olacağını kavmine bildirmektedir.

5. Son olarak kavmine, “elçilerin Rabbine inandığını” ilan etmektedir.

Kıssada Habîb en-Neccâr’a kavminin söyledikleri, ona cevap verip-vermedikleri zikredilmemektedir. Ancak 26. âyette, ona “Cennete gir!” denilmesinden, kavminin onu öldürdüğü anlaşılmaktadır.

1.3.3. Kıssadan Birey-Toplum İlişkisi İçin Çıkarılacak Örnekler

Elçiler ile Habîb en-Neccâr’ın kavmine yaptığı konuşmada, toplumdaki yanlışlıklara müdahale etmek isteyenler için metotlar, incelikler, ibretler ve örnekler vardır. Onlardan bazılarını aşağıdaki şekilde ifade etmek mümkündür:

Habîb en-Neccâr’ın olay yerine geliş şeklini ifade ederken, ayette ağırdan almayıp, süratli olma anlamı içeren يَسْعَى ifadesinin kullanılması, doğru ve güzel olana davet konusunun her şeyden önemli olduğunu, davet eden kişinin toplumuna iyilikleri ulaştırmada acele etmesi ve tüm çabasını sarfetmesi³⁰ gerektiğini bildirmektedir.

Yukarıda da değindiğimiz gibi, yiğit adamın gelişinden önce, karşılıklı olarak tansiyonun arttığı, sınırların gerildiği, tehditlerin savrulduğu son derece hassas bir ortam mevcuttu. Habîb en-Neccâr’ın sözlerine “ey kavmim!” diyerek başlamasının, gerilimi azaltmaya, sınırları yatıştırmaya hizmet edici yerinde bir üslup olduğunu söylemek mümkündür.³¹

Elçiler, şehir halkına, “bize düşen sadece açık bir tebliğdir” diyerek, muhatabı baskı altına almamış, bu daveti kendilerinin gönülden benimsemelerini hedeflemişlerdir. Habîb en-Neccâr’ın elçiler hakkında “onlar ücret istemiyorlar ve onlar doğru yoldadır” demesi, iletişimde kaynağın güvenilirliği ilkesine örnektir. 32 Elmalılı, yola çıkan birinin gideceği yere kendisini ulaştıracak kimsede iki şart arayacağını söylemektedir. 1. Biçimsiz, yakışsız ve pahalı bir ücret istememesi, 2. Gideceği yere ulaştırması hususunda kendisine güvenilmesi. Buna göre şehir halkına gelen elçiler, onlardan ücret istememeleri, ve iddialarında güvenilir olmaları sebebiyle bu iki şartı sağlamaktadırlar ve onlara uymamak için

³⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 26: 55.

³¹ Abdurrahman Kasapoğlu, “İletişimde Ben-Dili -“Ashâbu'l-Karye” Kıssasından Bir Kesit-”, *Hikmet Yurdu*, 2 (Temmuz-Aralık 2008): 65.

³² Kasapoğlu, “İletişimde Ben-Dili”, 63.

ortada hiçbir sebep kalmamaktadır.³³ Zemahşerî ise “sizden bir şey istemiyorlar” ifadesinin çok kapsamlı bir ifade olduğunu belirtir. Ona göre elçiler ve Habîb en-Neccâr’ın talepleri, şehir halkına dünyalık bir zarar vermemektedir. Bilakis ölümden sonraki hayatları için kazanç sağlamakta, hem dünya hem de ahiret mutluluklarını düzenlemektedir.³⁴

Şehir halkından olan yiğit adam sözlerine “ey kavmim!” diyerek başlamış ve 22-24. âyetlerde söylemek istediklerini kendisi üzerinden anlatarak “ben dili”ni kullanmıştır. Böylece o yumuşaklık ve hikmetle hareket etmiştir. Halkına öğüt verirken sanki kendine hitap ediyormuş gibi davranmıştır. İnce ve dikkatli bir üslup kullanması muhatabında şefkat ve yakınlık hissi uyandırmaya ve sözlerine inandırıcılık katmaya yöneliktir.³⁵

22. âyette yiğit adamın “niye ben ibadet etmeyeyim ki” derken ben diline başvurması, dönüşün Allah’a (c.c.) olacağını bildirirken de “O’na döndürüleceksiniz” diyerek sen diline dönmesinde incelikler vardır. İbadet etmedeki hayrı anlatmak için “kendim için istediğimi sizin için istiyorum” diyerek onları tek olan Allah’a (c.c.) ibadete teşvik etmektedir. Allah’a (c.c.) dönüş için ise şehir halkına “siz döndürüleceksiniz” demesinde ise bir uyarı ve tehdit vardır.³⁶ Bunun yanı sıra yiğit adam, dolaylı olarak sanki bir taşla iki kuş vurarak, “beni yaratan sizi de yaratmıştır” diyerek kavminin de Allah (c.c.) tarafından yaratıldığını belirtilmekte, “ona döndürüleceksiniz” diyerek de, sizin döndürüleceğiniz Allah’a (c.c.) ben de döndürüleceğim demektedir.

Habîb en-Neccâr, bir yandan doğruyu söylemekten çekinmemiş, karşı çıkanların istediği gibi davranmamış, onlara hoş görünmeye çalışmamış, ancak diğer yandan suçlayıcı ve yargılayıcı bir üslup da kullanmamaya özen göstermiştir. Böylece şehir halkının ilâhî davete karşı direnmelerini, savunucu bir tutum içine girmelerini önlemeye çalışmıştır.³⁷

Ayette şehrin “en uzak yerinden geldi” ifadesi, birey ve toplumun huzuru için gerekli olan ilkelerin, uzak-yakın herkese ulaştırılması gerektiğini belirten bir unsurdur.

Habîb en-Neccâr’ın, 22. ayette ifade edilen delili, çok etkileyicidir ve tüm insanların hayatı anlamlandırmalarında, inançlarını temellendiren ontolojik unsurları içermektedir. O, kendisini yoktan var eden ve tekrar diriltip huzurunda hesaba çekecek bir varlığa inandığını söylemektedir. Oysa

³³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Matbaai Ebüzziya, 1935), 5: 4018.

³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 172.

³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 26: 55; Kasapoğlu, “İletişimde Ben-Dili”, 64.

³⁶ Şihâbu'd-dîn Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1854), *Rûhu'l-meânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsî-'Arabî), 22: 226.

³⁷ Kasapoğlu, “İletişimde Ben-Dili”, 65.

kavminin taptığı sahte tanrıların böyle bir özellik taşımadığını aslında onlar da bilmektedir.

23. ayette “hiç O’ndan başka mabudlar edinir miyim?” şeklindeki soru ifadesi “O’ndan başkasını mabud edinmem” şeklindeki bireysel fikir beyanından daha etkilidir. Sanki muhatabı ile istişare ederek onu düşünmeye sevketmektedir.

Habîb en-Neccâr, 25. ayette “beni işitin” diyerek iman ettiğini kavmine ilan etmektedir. Onun bu tavrı, içinde yaşadığı toplumda fazilet mücadelesi veren herkese örnektir. Çünkü o, kimseyi beklemeden, inandığı değerler uğruna her şeyi göze alarak, tavrını net bir şekilde belli etmiştir. Dahası, Cennette bile kavminin iyiliğini istediğini belirtmiştir.

26-27. âyetlerde yiğit adamın Cennete girdikten sonra “Rabbimin beni bağışladığını ve beni en güzel biçimde ağırladığını kavmim keşke bilseydi” demesi, üstün bir ahlâk örneğidir. Kendisini katleden kimselere karşı bu salih insanın içinde hiçbir kin ve kırgınlık olmadığı gibi, beddua ve şikâyetle bulunarak Allah indinde intikam almayı da düşünmediğini göstermektedir. Bilakis o Cennete girdikten sonra bile onların iyiliklerini isteyerek, “Keşke kavmim de benim sonumdan haberdar olsaydı. Böylelikle küfürlerinden vazgeçerek hidayete erselerdi” demek istemiştir. Yani, “Benim hayatımdan değilse bile ölümümden ibret alsınlar” demektedir.

SONUÇ

Tarih boyunca insanlar küçüğünden büyüğüne topluluklar halinde hayatlarını sürdürmüşlerdir. Topluluklar bireylerden meydana geldiği için, tek tek bireylerin olumlu-olumsuz inanç, davranış, kültür ve ahlak durumları toplumdaki genel yapıyı da belirleyecektir. İnsanlar nasıl birbirlerinden etkileniyorsa toplumlar da insanlardan etkilenecektir. Bu anlamda toplumların iyi olması isteniyorsa işe bireylerin eğitilmelerinden başlanmalıdır.

Toplum bireylerden, bireyler de içinde yaşadıkları toplumun genel geçer değer yargıları ve uygulamalarından olumsuz manada etkilenmesin diye Yüce Allah, insanlığın başlangıcından itibaren, her dönemde peygamberler göndermiştir. Bu açıdan bakıldığında insanlık tarihini, doğru ile yanlışın, iyi ile kötünün bir mücadelesi olarak görmek mümkündür.

Kur’an’da toplumdaki birey ve toplum ilişkilerine örnek olacak çok sayıda kıssa mevcuttur. Kıssalar yüce kitabımızın önemli bir hacmini kaplamaktadır. Bu kıssalarda, sadece peygamberler ile kavimleri arasındaki mücadeleler değil, Habîb en-Neccâr gibi inançlı, yiğit ve doğruluktan yana tavır belirleyen kimselerle toplumları arasındaki ilişkiler de yer almaktadır.

Yâsîn sûresinde yer alan Habîb en-Neccâr kıssası, birey toplum ilişkilerine örnek olabilecek, ışık tutabilecek pek çok metot, ibret, incelik ve üslup özellikleri içermektedir.

KAYNAKLAR

Akdoğan, Ali, “Bireysel ve Toplumsal Hayatta Ahlaka Olan İhtiyaç ve İslam”, *EKEV Akademi Dergisi*, 18 (Kış 2004), 179-194.

Âlûsî, Şihâbu'd-dîn Mahmûd, (ö. 1270/1854), *Rûhu'l-meânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'-Arabî).

Cihangir, Ömer, *Konuları Açısından Yâsîn Sûresi Tefsiri*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013).

Çalışkan, Muhammed Selman, *Kur'ân'da Ashâb-ı Karye Kıssası*, (İstanbul: Kitâbî, 2019).

Çelik, Ahmet, “Birey ve Toplumun İslahı Açısından Kur'ân Kıssaları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 55-88.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, 45. Baskı (İstanbul: İFAV, 2015).

Karaman, Hayreddin – Çağrı, Mustafa – Dönmez, İbrahim Kâfi – Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006).

Kasapoğlu, Abdurrahman, “İletişimde Ben-Dili -“Ashâbu'l-Karye” Kıssasından Bir Kesit-”, *Hikmet Yurdu*, 2 (Temmuz-Aralık 2008), 57-70.

Kaya, Remzi, “Kur'an-ı Kerîm Kıssaları ve Düşündürdükleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 11/2 (2002), 31-58.

Râzî, Fahreddîn ibnu'l-Allâme Diyâeddîn, (ö. 604/1210), *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-müştehir bi't-Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981).

Sâmarrâî, Fâdıl Sâlih, *'Alâ tarîkı't-tefsîri'l-beyâniyyi*, (Birleşik Arap Emirlikleri, Şârîka: Câmiatu's-Şârîka, 2002).

Sancaklı, Saffet, “Hz. Peygamberin Medine Döneminde Tesis Ettiği Kardeşleştirme (Muâhât) Projesinin Günümüz Bireysel ve Toplumsal Hayat Açısından Önemi ve Analizi”, *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü*, (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2007).

Sıcak, Ahmet Sait, “Kur'ân Yorum Geleneğinde Habîb En-neccâr: Bir Literatür İncelemesi”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/40 (2017), 445-460.

Şengül, İdris, “Kur'ân Kıssalarının Tarihi Değeri”, *Diyanet İlmi Dergi* 32/4 (Ekim-Kasım-Aralık 1996)

-----TDV İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 63-91.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (ö. 310/920), *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, tahkik: Abdullah b. Abdî'l-Muhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001).

Vatandaş, Celalettin, "Kur'ân'ın Hayata Müdahalesi (Bireyin ve Toplumun İnşası)", *Samsun'da Kur'ân Günleri, XI. Kur'ân Sempozyumu, Kur'ân ve Risalet, 25-26 Ekim 2008*, Ankara: Fecr Yayınevi, 2009, 177-192.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Matbaai Ebüzziya, 1935).

Zemahşerî, Cârullah Ebul-Kāsım Mahmûd b. Umer, (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an hakâiki't-te'vîl ve uyûnu'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, tahkîk, ta'lîk ve dirâse: Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998).

**HZ. ÖMER VE ÖMER B. ABDÜLAZİZ DÖNEMLERİNDE GAYRİ
MÜSLİMLERE KARŞI POLİTİKALARDA ÖTEKİLEŞTİRMEYE
DAİR RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Doç. Dr. Mithat ESER

Selçuk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi

mithateser@hotmail.com

**EVALUATION OF THE NARRATIVES ABOUT POLICIES AGAINST NON-
MUSLIMS IN PERIODS OF KHALIFA OMAR AND OMAR BIN**

ABDELAZİZ

ABSTRACT

The most brilliant period in the history of Islam is shown the periods of Khalifa Omar and Omar b. Abdelaziz. In both periods they did very important applications in many fields like politics, economy, social life and science and they left their mark on history. Two Omar periods could be expressed as practice of "asr-ı saadet" discourse, after the prophet Muhammad period. Their non-muslim politics are an example for nowadays.

In the first Omar period, removed responsibility of jizya for elderly and disabled non-Muslims and their needs were met from the zakat fund. Governor of Egypt's son injured a non-Muslim citizen and applied fairly punishment. These are only a few examples of the period of Omar's views of non-Muslims.

In the second Omar period has implemented a policy with human rights, freedom, and justice against non-Muslims, like the first Omar period. For example, he wrote a letter to the Governor of Kufa and ordered to remove the unjust taxes for the non-muslims. The Khalifa said the state cannot make unjust treatments for citizens because of their religious beliefs.

In both periods, there are some limitations on non-Muslims, which seem to be negative at first, such as employment in government offices, clothing. However, it should not be overlooked because these policies should be evaluated in conditions of the period.

In addition to these, there are some narratives that the othering and very negative policies were applied against the non-Muslims for both periods. As an example of these narratives, "shurut-u Omar" orders which

allegedly given by the Omar. However, rightly, several studies have been conducted about these conditions. These conditions were later fabricated and related to Omar. Similarly, narratives related to the Omar b. Abdelaziz period and It is stated that Abdelaziz has harsh policies against non-Muslims.

These two periods can be considered the golden pages of Islamic history and boast for Muslims. These allegations seem to be an example of disparaging and defamation for both periods. In this declaration will be revealed the similarity and invalidity of these allegations. Again, will be discussed the reasons why these allegations were put forward intensively concerning these two periods. So the Qur'an and the Sunnah is the basic references to living together with members of different religions and we will put forward this with events in Islamic history

Key Words: Omar, Omar b. Abdelaziz, non-Muslim, othering

Giriş

İslam ile birlikte insanlık, dünyada huzur içinde yaşayabilecekleri ahirette ise cenneti elde edebilecekleri bir hayatı öğrenmiştir. Hz. Peygamber, İslam'ın öngördüğü ideal insan ve toplumu oluşturmada çok önemli bir görev ifa etmiştir. Medine'de devlet kuran Allah Rasûlü, sağlam bir toplum oluşturmayı hedeflemiş, bu amaçla Medine'de farklı din ve etnik mensubiyeti olan insanların kardeşçe bir arada yaşayabileceği bir ortamı oluşturmak için her türlü tedbiri almıştır. Bu amaçla ötekiler diyebileceğimiz farklı din mensuplarıyla Medine Vesikası'nı imza altına almış ancak gelişen süreçte özellikle Yahudilerin Müslümanlara karşı olumsuz tavırları, onların Medine'den sürülmesi ile sonuçlanmıştır.

Hız. Peygamber'in vefatından sonraki dönemlerde Müslümanların yönetiminde olan ve İslam hükümlerinin uygulandığı topraklarda farklı din ve etnik unsurlar ile bir arada yaşama imkânı olmuştur. Söz konusu farklı unsurların yüzyıllarca Müslüman toplumlarda huzur içinde yaşadığı bir vakıdır. Bu bağlamda İslam tarihi içerisinde önde gelen iki dönem, râşit halifelerin ikincisi Hız. Ömer ile Emevîlerin halifesi Ömer b. Abdülaziz dönemleridir. Birçok yönden Müslümanlar için medarı iftihar sayılabilecek bu iki dönemde farklı din ve etnik unsurların yaşadıklarıyla ilgili olumsuz görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlere göre her iki dönemde farklı din mensupları ötekileştirilmiş, onların özgürlükleri kısıtlanmıştır.

Müslümanlar açısından İslam tarihinin en parlak dönemlerinin, gayri müslimler açısından en talihsiz dönemler olduğu gibi çelişkili bir yaklaşım bulunmaktadır. Buna göre Hız. Ömer ve Ömer b. Abdülaziz dönemlerinde, devlet dairelerinde zımmîlerin görevlerine son verilmiş, küçümseme

amacıyla onların sadece kendi dinlerine özgü elbiselere giyebilme şartı getirilmiştir. Bunların yanı sıra Hz. Ömer döneminde “eş-şürûtü'l-Ömeriyye” (ahidnâme-i Ömer) adı verilen ve zımmîlerle ilgili birçok olumsuz husus barındıran emirler ile Ömer b. Abdülaziz döneminde Emevîler tarafından o güne kadar sürdürülen Müslümanlığı seçen kimselerden cizye alınmaması ötekileştirme olarak söz konusu edilmektedir.

Zımmîlerin hayatlarıyla ilgili “Şürût” denilen ve ötekileri aşağılayıcı maddeler içeren emirlerin sıhhatiyle ilgili birtakım çalışmalar yapılmış ve söz konusu şartların sonradan Hz. Ömer’e nispet edildiği sonucuna ulaşılmıştır.¹ Bu bildiride “Şürût” dışında gerek Hz. Ömer gerekse Ömer b. Abdülaziz dönemlerindeki ötekiler diyebileceğimiz zımmîlere karşı uygulandığı iddia edilen küçük düşürücü ve onları ikinci sınıf vatandaş haline getiren icraatlar ele alınacaktır. Bu hususların doğruluğu söz konusu halifelerin genel uygulamaları ışığı altında tartışılacaktır. Aynı şekilde söz konusu uygulamalardan sahih olanlarının diğer dönemlerde olup olmadığı ve iddia edildiği gibi zımmîleri ikinci sınıf vatandaş statüsüne indirip indirmediği irdelenecektir.

Hız. Ömer Döneminde Gayri Müslimlerle İlgili Rivayetler

Hız. Ömer dönemi her konuda İslam tarihi açısından parlak bir dönem olmuştur. Hız. Ömer’in gayri müslimlere yaklaşımıyla ilgili genel olarak olumlu örnekler görülmektedir. Hız. Ömer, her şeyden önce tebasındaki zımmîleri birer insan olarak görmüş ve her insanın doğuştan kazandığı haklara onların da sahip olduğunu, onlara yapılacak muamelede bunun önemsenmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu bağlamda Hız. Ömer, Ebû Ubeyde b. Cerrah’a yazdığı mektupta zımmîlerin köleleştirilmemesini, haksızlıkla mallarının alınmamasını istemiştir.² Devletin sosyal görevlerini yani bütün insanların temel ihtiyaçlarını sağlayacak şekilde hareket etmeyi önemseyen Hız. Ömer, gayri müslim vatandaşların temel ihtiyaçlarını karşılayacak kanuni önlemler almıştır. Bir gün Hız. Ömer gözleri görmeyen bir ihtiyarın dilendiğini görmüş, yanına giderek hafifçe dokunmuş ve ehl-i kitaptan hangisine dahil olduğunu sormuştur. Adam Yahudi olduğunu söyleyince Hız. Ömer bu hale nasıl düştüğünü sormuş; yaşlı adam “Malım yok, fakat buna rağmen benden cizye alınıyor.” diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Hız.

¹ Mustafa Fayda, *Hız. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2006), 174; Abdurrahman Demirci, “Şürût-i Ömer: İslam Tarihine Dair Bir Meşruyet Çabası”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 7/2 (2008), 880; Cihan Eker, *Hız. Ömer Devrinde Ehl-i Kitapla İlişkiler ve Tehcir* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 52.

² Ebû Yûsuf, *Ya’kûb b. İbrâhîm el-Kûfî (182/798), Kitâbü'l-Harâc*, thk: Taha Abdürraûf Sa’d-Sa’d Hasan Muhammed (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, t.), 155.

Ömer adamın elinden tutarak evine götürüp karnını doyurmuş, ardından beytülmal görevlisine götürüp “Bu ve bunun gibilerine bakınız, onun gençliğini biz yedik, cizyesini aldık, sonra onu bu durumdan kurtaramamışsak, ona acımamışız demektir. Sadaka ancak fakirlere ve miskinlere verilir, bu da ehl-i kitap miskinlerindendir.” demiş ve o Yahudi’den cizye alınmamasını ve kendisine sadaka verilmesini emretmiştir.³ Benzer bir şekilde Hz. Ömer, cüzzam hastalığına yakalanan Hristiyanlara zekât gelirlerinden para ve erzak yardımı yapılmasını emretmiştir.⁴ Bu örneklerde Hz. Ömer’in ihtiyaç sahibi zımmîlere, Müslümanların verdiği zekat gelirlerinden vermesi dikkat çekmektedir.

Hz. Ömer gayri müslimlerden cizye vb. vergiler alınırken adalet ve hakkaniyet ölçülerine dikkat edilmesine önem vermiştir. Bu sebeple Hz. Ömer, eski dinlerinde kalmak isteyen Benî Tağliblilere din ve ibadet konusunda baskı yapılmamasını istemiştir.⁵ Aynı şekilde cizye vermek istemedikleri için onlardan iki kat zekat alınmasını da kabul etmiştir.⁶ Aynı rivayetteki Benî Tağliblilerin çocuklarını vaftiz etmemeleri, onlara din konusunda baskı yapmamaları ifadesi⁷ ise onlara tanınan cizye yerine iki kat zekât ile ilişkilendirilerek açıklanmıştır. Cizye konusunda verilen tavize karşılık onların çocuklarının vaftiz ettirilmemesi şartı koşulmuştur.⁸ Din konusunda çocuklara baskı yapılmaması, onlara din ve vicdan özgürlüğü tanınması olarak düşünülebilir. Hz. Ömer, Dicle dolaylarında gayri müslimlerden cizye almakla görevlendirdiği Huzeyfe ve Osman’ın onlara yumuşak ve adil davranıp davranmadıklarını bizatihi kendisi sormuştur.⁹ Şam’dan Medine’ye dönerken vermeleri gereken haraç vergisini vermedikleri için başlarına zeytinyağı dökülmüş bir şekilde güneşte tutularak eziyet edilen topluluğa rastlayınca “Dünyada insanlara eziyet edene Allah da ahirette eziyet edecektir.” demiş, görevliler bunun üzerine eziyet ederek vergi toplamayı bırakmışlardır.¹⁰ Irak’taki vergi memuru Ziyâd b. Hudeyr, bir Hristiyan’dan aynı yıl iki defa vergi alınca, bu kişi bizzat

³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 139.

⁴ Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892), *Fütûhu'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilal, 1988), 131.

⁵ Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm (224/838), *Kitabü'l-Emvâl*, thk: Halil Muhammed Herrâs (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.), 36; İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled el-Horasânî (251/865), *Kitabü'l-Emvâl*, thk: Şâkir Zib Feyyâz (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1986), 130.

⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 133-134; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 182.

⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 133; Ebû Ubeyd, *Kitabü'l-Emvâl*, 36; İbn Zencûye, *Kitabü'l-Emvâl*, 130.

⁸ Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, 179.

⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 48.

¹⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 138.

Medine'ye gelerek Hz. Ömer'e durumu şikâyet etmiş, Hz. Ömer'in bunun yanlışlığını belirttiği mektubu gayri müslim kişi geri dönmeden Ziyâd'a ulaştırılmıştır.¹¹

Hz. Ömer gayri müslimlere karşı sadece vergiyle ilgili hususlarda adaletin teminini sağlamamış, her hususta onlara karşı adil davranmak gerektiğini göstermiştir. Bu konuda ilginç bir olay yaşanmıştır. Mısır halkından bir kişi Hz. Ömer'e gelerek "Ey Mü'minlerin Emîri! Zulümden sana sığınıyorum" diye şikâyet etmiştir. Hz. Ömer de "Tam yerine gelmişsin." demiştir. Bunun üzerine adam "Valimiz Amr b. el-Âs'ın oğluyla yarış yaptık ve onu geçtim. O da buna kızarak beni kamçılamağa başladı ve "Ben şerefli ve soylu bir anne-babanın oğluyum" dedi. Hz. Ömer de Amr b. el-Âs'a, oğluyla birlikte gelmesi için emir göndermiş, Amr b. el-Âs oğluyla birlikte Medine'ye gelmiş, Hz. Ömer Mısırlıyı çağırarak ona "Al şu kırbacı, sen de ona vur!" demiştir. Adam Amr'ın oğluna vurmaya başlamış, Hz. Ömer de bir yandan "Vur! Asil olmayan anne babanın oğluna vur!" buyurmuştur. Bu olayı anlatan Enes, "Mısırlı adam vururken biz de onun vurmasından (adalet yerine geldiği için) memnun oluyorduk. Biz yeterli olduğunu düşünene kadar Mısırlı vurmaya devam etti." demiştir. Hz. Ömer ona "Amr'a da vur!" demiş, Mısırlı, "Ey Mü'minlerin Emîri! Beni döven o değil oğluydu. Ondan da intikamımı aldım" demiş, bunun üzerine Hz. Ömer, Amr'a hitâben şöyle demiştir: "Siz ne zamandan beri annelerinin hür olarak doğurduğu kişileri köleleştiriyorsunuz?" Amr da "Ey Mü'minlerin Emîri! Benim bu olanlardan haberim yoktur. Bu adam da gelip bana şikâyetle bulunmamıştır." demiştir.¹²

Hz. Ömer'in devlet dairelerinde gayri müslim vatandaşların çalıştırılması ile ilgili olumlu görüşe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira onun, Suriye'deki bir Rum'u Medine'de malî işleri yürütmek üzere davet edip görevlendirdiği,¹³ Hıristiyan şair Ebû Yezid'i cizye toplamakla görevlendirdiği rivayet edilmiştir.¹⁴

Hz. Ömer dönemindeki gayri müslimlere karşı olumlu tavırlara rağmen eleştiri konusu olan bazı hususlar olmuştur. Bunların başında "eş-Şürûtü'l-Ömeriyye" diye ifade edilen, gayri müslimleri ciddi bir biçimde küçük düşürücü maddeler gelmektedir. Gayri müslimlerin ata binmemeleri veya eyer ve üzengilerin değişik olması, bineklerin süslenmemesi, elbise ve

¹¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 149-150.

¹² İbn Abdülhakem, *Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh el-Mısri el-Kureşî (257/870), Fütûhu Mısır ve Ahbâruhâ (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1415)*, 195.

¹³ Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, s 488. Nadir Karakuş, *Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 9.

¹⁴ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l- Arab Kable'l-Islam (Beyrut: Dâru's-Sâki, 2001)*, 12/178.

başlıkların farklı kumaş ve renklerden yapılması, Müslümanların künyelerini kullanmamaları, Arapça mühür kazıtmamaları, boyunlarında gayri müslim olduklarını gösteren haç vb. bir işaret taşımamaları, evlerinin belli bazı işaretlerle ayırt edilmesi ve Müslüman evlerinden yüksek olmaması¹⁵ şeklinde onları aşağılayıcı ve hayatın normal akışına aykırı bazı hususlar öne sürülmektedir. Kaynaklarda, bu kısıtlamaların dayanağı olarak Hz. Ömer'e nispet edilen ve "Şürût" diye ifade edilen metnin Hz. Ömer dönemine ait olmadığı, sonraki bir dönemde uydurularak Hz. Ömer'e nispet edildiği kanaati yaygın bir biçimde ifade edilmiştir.¹⁶ Buna gerekçe olarak söz konusu metnin en erken Hanbelî âlimi Ebû Bekir el-Hallâl'in (311/923) Ahkâmü Ehl'l-Milel mine'l-Câmî li Mesâilî Ahmed b. Hanbel isimli eserinde geçiyor olması,¹⁷ Halife Ömer devrinde ehl-i kitapla yapılan antlaşmaların üslup ve muhtevasına aykırı olarak hangi şehir halkınca düzenlendiğinin açıkça belirtilmemesi, galip değil mağlup tarafça tanzim edilmesi, Hz. Ömer devrinde yapılan diğer antlaşmalarda yer almayan hükümler ihtiva etmesi gibi hususlar gündeme getirilmiştir.¹⁸ "Şürût" ile ilgili maddelerin tarih kitaplarından daha çok fıkıh kitaplarında yer alması, söz konusu metnin oluşumunda fıkıh mezheplerinin rolünün olduğu, siyasetname müelliflerinin ise söz konusu bazı maddeler ile olması gerekeni hedeflediği ifade edilmiştir.¹⁹

Hız. Ömer döneminde mabetlerinin camiye çevrilmesi hususu da gayri müslimlerle ilişkiler açısından dikkat çekilmesi gereken bir konudur. Bu konuda Hız. Ömer dönemi ile ilgili üç rivayet de sonraki dönemlerde camiye çevrilmemesi için Kudüs'teki kilisede namaz kılmayan Hız. Ömer'in hassasiyetine aykırı olması, ayrıca başta Kudüs ve Ruha olmak üzere gayri müslimlerle yapılan anlaşmaların tamamında yer alan mabetlere dokunmama maddesine ters düşmesi sebebiyle kabul edilmemiştir.²⁰

Hız. Ömer döneminde eleştiri konusu olan bir husus da zımmî devlet görevlilerinin görevlerine son verilmesi uygulamasıdır. Bununla ilgili genel bir emir bulunmamakta sadece Hız. Ömer'in, valisi Ebû Musa el-Eşari'ye Hristiyan katibinin vazifesine son verdirmesi rivayeti bulunmaktadır.

¹⁵ el-Hallâl, Ebû Bekir, *Ahkâmü Ehl'l-Zimme mine'l-Câmî' li Mesâilî Ahmed b. Hanbel, thk. Seyyid Kisrevî Hasan, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1994), 357-359.*

¹⁶ Eker, Hız. Ömer Devrinde Ehl-i Kitapla İlişkiler ve Tehcir, 52.

¹⁷ Demirci, "Şürût-i Ömer", 867.

¹⁸ Tritton, Arthur Stanley, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects -A Critical Study of the Covenant of 'Umar-*, (London: Humphrey Milford, 1930), 8-9.

¹⁹ Demirci, "Şürût-i Ömer", 880.

²⁰ Mithat Eser, "İlk Dönem İslam Tarihinde Birlikte Yaşama Tecrübesiyle İlgili Mabetlere Dokunmama Anlayışı", III. Uluslararası Uluslararası Dinî Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu-Medeniyet ve Birlikte Yaşama Kültürü- ed. Muhittin Okumuşlar-Ertan Özensel, (Konya: Sebat Ofset, 2017), 201-204.

Özetle Hz. Ömer, Nisa süresinin 144. ayetini delil gösterip, Ebû Musa'yı Hristiyan kâtibinden dolayı azarlamış ve onun vazifesine son verdirmiştir.²¹ Tekil bir örnek olarak gördüğümüz bu emir, devletin sırlarıyla ilgili önemli bir görev olan kâtiplik görevinde zımmî bir kişinin bulunmasının muhtemelen idari açıdan bir sıkıntı oluşturmaya sebebiyledir. Dolayısıyla idari bir tasarruftan öteye geçmeyen ve özel bir olaydan hareketle Hz. Ömer'in gayri müslimleri ötekileştirdiği gibi bir sonuca varmak doğru bir husus olmasa gerektir.

Hz. Ömer döneminde gayri müslimleri ötekileştiren rivayetlerle ilgili en dikkat çeken husus onların kendi din ve kültürlerine ait kıyafetler giyinme zorunluluğudur. Ebû Yûsuf, ehl-i kitabın kıyafetlerinin Müslümanlarınkinden farklı olması gerektiğini, Müslümanlara benzemelerine müsaade edilmeyeceğinin kendilerine söylendiğini ifade ettikten sonra, kıyafetleri ile ilgili şu hususları eserinde sıralamaktadır; "Müslümanların taktıkları kuşak yerine, bellerine kalın iplikten yapılmış zünnar (kemer, kuşak) takacaklardır. Başlarına çizgili kalensüve giyeceklerdir. Atlarının eyerlerindeki tümsek tahtadan yapılmalıdır. Pabuçları iki bağlı olacaktır. Kadınları, cins binek develerine binmeyeceklerdir." Ebû Yûsuf, ehl-i kitapla ilgili bu hususları sıraladıktan sonra, "zimmîlere bu kıyafetleri, Ömer b. Hattab emretmiştir." demektedir ve bundan maksadın da "Müslüman ile zimmînin birbirinden tefrik edilmesidir, yoksa zimmîleri muayyen kıyafetlere mecbur etmek değildir."²² ifadesiyle sözlerini bitirmektedir. Bazı rivayetlerde ise, Ebû Yûsuf'un belirttiklerinden ayrı olarak, zimmîlerin kâküllerini kısa kesmeleri ve eşeğe binmeleri gerektiği de bu şartlar arasında zikredilmektedir.²³

Bazı müsteşrikler kıyafetle ilgili bu şartların Hz. Ömer'e nispet edilmesini doğru kabul etmezler. Örneğin Tritton, kıyafetlerle ilgili bu şartların en eski kaynağının, yalnızca Ebû Yûsuf ve İbn Abdülhakem olduğunu ve bu hususun Hz. Ömer'e değil, Ömer b. Abdülaziz'e ait olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.²⁴ Gerçekten anlaşma maddelerinde bu kadar ayrıntının yer alması, Hz. Ömer dönemindeki yapılan anlaşmalarda yer almayan hususların bulunması anlaşma maddelerinin abartılar içerdiği gibi bir izlenim doğurmaktadır ve genel olarak anlaşma metnine temkinli

²¹ el-Halîmî, *Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen el-Cürcânî (403/1012), el-Minhâc fî Şu'abi'l-İmân, thk: Hilmi Muhammed Fûde, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), III/199.*

²² Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 140.

²³ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 66. Aynı hususlar bir sayfa sonra Ömer b. Abdülaziz için de ifade edilmektedir.

²⁴ Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*, 115-116; Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, 174.

yaklaşmayı gerektirmektedir. En azından bu maddelerin üzerinden Hz. Ömer'i eleştirmenin doğru olmayacağını rahatlıkla söyleyebiliriz. Öte taraftan bazı müsteşriklerin bile temkinle yaklaştığı giyinme konusundaki söz konusu rivayetlerin sıhhatini ve Hz. Ömer döneminde böyle bir uygulamanın gerçekleştirilmiş olduğunu kabul etsek bile burada gayri müslimleri ötekileştirme gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü farklı giyinme uygulaması, dönemin şartlarına uygun birtakım sebeplerle izah edilebilmektedir. Bu husus, Sasanilerde var olan toplumdaki farklı kesimlerin özel giysilerinin olduğu, herkesin kendi mensup olduğu sınıfın kıyafetini giymek zorunda bulunduğu, ayrıca çeşitli meslek mensuplarının elbiselerinden tanındığını rivayetiyle açıklanmıştır.²⁵ Bir nevi bu devletlerle İslam Devleti arasındaki ilişkilerde mütekabiliyet esasını anlatmaktadır. Devletin genel düzeni içinde, bu şekilde bazı sınırlandırmaların bulunması, temel özgürlüklerle ilgisi olmayan bir uygulama şeklinde anlaşılmalıdır. Ayrıca zamanla ortaya çıkan askerî, idarî ve ictimai bazı ihtiyaçlar da bu durumda rol oynamış olabilir. Günümüzde resmi işlerde nüfus cüzdanı, ikametgâh belgesi, pasaport vb. belgelerin istenmesi gibi, sürekli savaşların yaşandığı ve ülke sınırlarını bugünkü kadar koruma imkânlarının bulunmadığı bir ortamda güvenlik bakımından kimlik belirleyici bazı tedbirlerin alınması tabiidir. Bu tedbirler ayrıca gayri müslim tebaanın Müslümanlara benzeyerek bazı sorumluluklardan veya bir kısım Müslümanların onlara katılarak dini mükellefiyet ve kayıtlardan kaçmalarını önlemeye yönelik bir fonksiyon da görmüştür. Kaldı ki, zimmîlerin kendi kıyafetlerini giymeleri, bir anlamda, onların İslam toplumu içinde varlık ve kültürlerini korumaları açısından yararlı da olmuştur.²⁶ Gayri müslimler açısından ötekileştirme değil de tam tersine kültürlerini korumak adına faydalı olan farklı kıyafet meselesinin temelinde Müslümanların başka din mensuplarına benzememesi söz konusudur. Dolayısıyla söz konusu uygulama, gayri müslimleri küçük düşürmek amacına matuf bir uygulama değildir. Bu rivayetler sebebiyle farklı din mensuplarının Hz. Ömer döneminde ötekileştirilmesi gibi bir durum kabul edilemez.

Ömer b. Abdülaziz Döneminde Gayri Müslimlerle İlgili Rivayetler

Enevî Halifesi Ömer b. Abdülaziz, Hz. Ömer döneminde olduğu gibi valilerden, toplumdaki her insanın sıkıntısını gidermeye yönelik tedbirler almalarını istemiştir. Söz konusu tedbirler zimmîler için de geçerli olmuştur. Mesela Ömer b. Abdülaziz, Irak valisi Abdülhamid b. Abdurrahman'a bir mektubunda "Sefahat ve israf yolları dışında borçlu düşen ne kadar kimse

²⁵ Eker, Hz. Ömer Devrinde Ehl-i Kitapla İlişkiler ve Tehcir, 50.

²⁶ Eker, Hz. Ömer Devrinde Ehl-i Kitapla İlişkiler ve Tehcir, 50-53.

varsa onların borçlarını ödemesini, mehir imkanı olmayıp da evlenemeyen bekarların evlendirilmesini, zimmet ehlinde olup da mali durumu zayıflamış ne kadar kimse varsa arazisini işleyebilecek kadar kendilerine ödünç para verilmesi gibi bir çok yardım çeşidinin yerine getirilmesini emretmiştir.²⁷ Halife, cizyenin imkânı olan kişilerden alınmasını emrettiği mektubunda cizye ile ilgili bir takım açıklamalarda bulunmuştur. Ömer b. Abdülaziz, valilerinden Adiy b. Erta'a yazdığı mektubunda şunları ifade etmiştir: "Allah Teâlâ cizyenin ancak İslam'ı kabul etmeyen ve haddi aşarak küfrü tercih eden böylece açık bir ziyanda olan kimseden alınmasını emir buyurmuştur. Sen de cizyeyi ödeme gücü olana emret. Ehl-i zimmetin varlıklı olmasına imkân ver ki, yerin imar edilmesinde katkıları olsun. Çünkü bu, Müslümanların hayat seviyelerinin iyileşmesine vesile olacak ve düşmanlarına karşı kendilerine güç verecektir. Etrafını gözet, ehl-i zimmetten olup da ihtiyarlamış, gücü kalmamış ve geçim yolları tıkanmış kimselere devlet hazinesinden kendisine yetecek kadar maaş bağla. Nitekim Müslümanlardan bir adamın bir kölesi olup da bu köle yaşlanır, gücü zayıflar ve geçim imkânları ortadan kalkarsa, efendisi onu ölünceye veya azat edinceye kadar geçindirmekle yükümlüdür. Zira bana nakledildi ki Hz. Ömer kapı kapı dolaşır, insanlardan dilenen zimmî bir ihtiyara rastladığında ona şöyle derdi: "İnsaf mıdır ki gençliğinde senden cizye almışken şimdi seni zaruretle baş başa bırakalım". Ömer b. Abdülaziz devamla Hz. Ömer'in daha sonra bu zimmîye maaş bağladığını ifade etmiştir.²⁸ Bu rivayet aynı zamanda Ömer b. Abdülaziz'in politikalarında Hz. Ömer'i örnek aldığını göstermektedir. Dolayısıyla Hz. Ömer döneminin tipik bir örneği Ömer b. Abdülaziz döneminde de yaşanmıştır. Onunla zimmîler arasındaki ilişkiyi gösteren bir başka rivayete göre Halife Ömer b. Abdülaziz, zimmîlerin yanına gelirdi, onlar Halife'ye yemek ikram ederlerdi. Halife de onlara daha fazlasıyla karşılık verir, onlarla yemek yerd.²⁹

Ömer b. Abdülaziz de Hz. Ömer gibi zimmîlere karşı adaleti temin etmeye dikkat etmiştir. Hatta onlara karşı kendsinden önceki valilerin haksız uygulamaları sonucunda maddî zarar görenlerin zararlarını tazmin ettirmiştir. Bir gün Şam ahalisinden bir şahıs ordunun kendi tarlasından geçerek ürününü yok ettiğini ve maddi zararının olduğunu söylemesi üzerine kendisine devlet tarafından 10.000 dirhem verilerek zararı tazmin edilmiştir. Halife zalim valilerin yanlış uygulamalarından zarar görmüş Küfe halkının zararlarını gidererek, orada yaşayan müslim-gayri müslim bütün

²⁷ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 319; Murtaza Köse, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdülaziz'in Sosyal Siyaseti", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34, (2010), 87-88.

²⁸ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 56.

²⁹ Köse, "Ömer b. Abdülaziz'in Sosyal Siyaseti", 88.

insanlara adaletle davranılması gerektiği, özellikle ehli zimmetin kalkındırılması için onlara maddi yardım edilmesi gerektiğini zamanın valisine emretmiştir.³⁰ O, zımmîlerin güçlerinin yetemeyeceği işlerde çalıştırılmasını da yasaklamıştır.³¹

Ömer b. Abdülaziz, valilerine kendi idareleri altında yaşayan başka din mensuplarının kilise, havra ve ateş tapınaklarını yıktırmamalarını emrederek³² onların kendi ibadetlerini hür bir şekilde yapabilmelerine imkân sağlamıştır. Valisine yazdığı mektupta barış yoluyla fethedilen bölgedeki hiçbir kilise, manastır ve ateşgedenin yıkılmamasını emretmiştir.³³ Şam'ın barış yoluyla alınan bir bölgesinde bulunan ve yıkılmak istenen bir kiliseye müdahil olmuş ve yıkılmamasını istemiştir.³⁴ Şam'daki Yuhanna Kilisesi ile ilgili olarak Hristiyanların lehinde karar verilmiştir.³⁵

Gayrı müslimler ve Emevîlerle ilgili araştırmalar yapan son dönem müsteşrikleri, yukarıda bazılarını ifade ettiğimiz zımmîlerle ilgili olumlu bir tavır içerisinde bulunan Emevî Halifesi Ömer b. Abdülaziz'in dönemi için "Kara Dönem" kendisi için de "Zalim" adlandırması yapmakta, onu Hristiyan tebeayı küçük düşüren sınırlamalar getiren ilk ve yegane Emevî halifesi olarak vasıflandırmaktadırlar. Hatta bu konuda Ömer b. Abdülaziz'in icraatlarının yanlışlıkla Hz. Ömer'e atfedildiği ifade edilmektedir.³⁶ Ömer b. Abdülaziz döneminde gayri müslimlerin ötekileştirilmesine yönelik düzenlemelerin üç ana madde etrafında toplandığı görülmektedir:

- 1- Gayrı müslimlerin devlet dairelerindeki memuriyetlerine son verilmesi
- 2- Kılık- kıyafet ve bineklerle ilgili bazı düzenlemelerin yapılması
- 3- Emevîler tarafından o güne kadar sürdürülen Müslümanlığı seçen kimselerden cizye alınması uygulamasına son verilmesi³⁷

Ömer b. Abdülaziz döneminde zımmîlerin küçük düşürüldüğü, temel insani haklardan mahrum edildiği dolayısıyla İslam tarihinde onlar

³⁰ Köse, "Ömer b. Abdülaziz'in Sosyal Siyaseti", 89.

³¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 138-139.

³² Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 123.

³³ Taberî, *Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (310/922), Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 2. baskı (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387), VI/572.

³⁴ Taberî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, VI/499.

³⁵ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 127-128. Benzer örnekler ve Ömer b. Abdülaziz döneminde gayri müslimlere karşı iyi muamele örnekleri için bkz. İrfan Aycan, "Ömer b. Abdülaziz ve Gayri Müslimler", *Dini Araştırmalar* 1/3 (Ocak-Nisan, 1999), 78-79.

³⁶ Marshall G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev: Alp Eker vd. (İstanbul: İz Yayıncılık 1995), I/221; Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, çev: Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), II/368-369.

³⁷ Aycan, "Ömer b. Abdülaziz ve Gayri Müslimler", 72.

açısından en kötü dönemin yaşandığı ile ilgili bu üç hususun ilk ikisi Hz. Ömer dönemi için de gündeme getirilmiştir. Aynı kaynakların Hz. Ömer ve Ömer b. Abdülaziz dönemleri için ifade ettiği gayri müslimlerin devlet dairelerinde çalıştırılmama yasağı Ömer b. Abdülaziz dönemi için geçerli bir uygulama gibi görünmektedir. Nitekim konuyu uzun uzadıya ele alan Levent Öztürk, devlet dairelerinde zımmîlerin çalıştırılmasının Emevîlere ait bir uygulama olduğu, Ömer b. Abdülaziz döneminde ise bunun yasaklandığı görüşündedir.³⁸ Devlet dairelerinde zımmî çalışanlar yerine müslümanların atanması bir iki istisna hariç Hz. Ömer döneminin değil Emevîler döneminin bir uygulaması olarak görünmektedir. Özellikle Ömer b. Abdülaziz'in amcası Abdülmelik, devlet dairelerinde çalışanların Arapça bilme zorunluluğu ve resmi yazışmaların Arapça diliyle yapılması şartı getirerek zaten bir adım atmıştı hatta Hristiyan görevlilerin kendilerine iş bulması ifade edilmişti.³⁹ Üstelik bu uygulama sadece zımmîlerin görevden alınması anlamına gelmiyor mevalinin de devlet dairelerinde görev yapamamasının önünü açıyordu. Ancak bu konuda Ömer b. Abdülaziz'in isminin ön plana çıkarılması aslında Hodgson'un ifadelerinden açıkça anlaşılacağı üzere onun en candan idealinin insanların topluca İslam'a girişlerini yani ihtida etmelerini teşvik etmektir. Hodgson'a göre bunu öncelikle Berberilerin Müslüman olması arzusuyla yapmış, hükümet politikası haline getirmiş ve Hristiyanları da kapsayan uygulama zımmîlerin kendilerini ikinci derece hisseden ve yerlerini bilen insanlar haline getirmiştir.⁴⁰ Görüldüğü üzere Abdülmelik b. Mervan döneminde şuubiye politikalarıyla başlayan devlet dairelerinde sadece Arapların çalıştırılması hadisesi, Ömer b. Abdülaziz döneminde Müslümanlara özgü kılınması ile yeni bir boyut kazanmış olabilir. Hodgson her ne kadar bunu zımmîlerin ihtidası için bir baskı unsuru gibi görse de işin idari bir konu olduğu unutulmamalıdır. Zımmîlerle ilgili birçok olumlu uygulamaya imza atan bir halife için, birçok farklı amacı olabilecek idari bir icraat sebebiyle onları ötekileştirmeye çalıştığı iddiası hakikatle bağdaşmamaktadır.

Ömer b. Abdülaziz döneminde zımmîlerin kılık-kıyafet ve binekleriyle ilgili birtakım hususların Hz. Ömer dönemindeki uygulamanın yinelenmesinden ibaret olduğu görülmektedir. Yukarıda da açıklandığı üzere amacı küçük düşürme ve ötekileştirme olmayan, gayri müslimlerin kültürlerini ve benliklerini korumada etkin bir rol oynayan, müslümanların onlara benzemesini engellemeyi amaçlayan bu uygulamadan hareketle söz

³⁸ Levent Öztürk, *İslam Toplumunda Hristiyanlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 570, 594-596, 599-606.

³⁹ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 193.

⁴⁰ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, I/220-221.

konusu dönemin kötü gösterilmesinin insafın ötesinde bir durum olduğu izahtan varestedir. Zira Halife'nin valisine gönderdiği mektupta yakındığı ve dikkat çektiği husus, Müslümanların taktığı sarığı Hristiyanların takmalarıdır.⁴¹ Oysa çağdaş dünyada giyimde yerel unsurların zenginlik olarak görüldüğü ve bu sebeple yerel ve kültürel özellikleri yok eden tek tipçi anlayışın hoş karşılanmadığı bir dönemde, din ve kültürle saygı gösteren, kendi kültür ve inançlarına göre giyinmeyi emreden bir halifenin takdir edilmesi daha isabetli olurdu.

Ömer b. Abdülaziz dönemiyle ilgili üçüncü eleştiri konusu da ihtida eden gayri müslimlerden alınan cizye vergisine son verilmesidir. Büyük miktarda cizye geliri getiren zımmîlerin Müslüman olmasına rağmen cizye almak için izin isteyen Vali Abdülhamid b. Abdurrahman'a söylediği "Şüphesiz Allah Teala Muhammed'i, İslam'a davet edici olarak gönderdi. Hiçbir zaman onu vergi toplayıcı olarak göndermedi. Mektubunda saydığın milletlerden her kim Müslüman olursa sadece malından zekat alınır."⁴² ifadeleri, eleştiri konusu olmak yerine takdir edilmesi gereken bir husus olmalıdır. Ancak Müslümanlar açısından takdir edilen bu hususun gayri müslimler tarafından eleştiri konusu yapılması aslında hem Hz. Ömer hem de Ömer b. Abdülaziz dönemlerindeki eleştirilerin sebebinin arkasındaki asıl niyeti bize göstermektedir: Anlaşılan her iki dönemde gayri müslimlerin daha çok ihtidasına vesile olan uygulamalar gayri müslim ve müsteşrikler tarafından eleştirilmiş ve kötü gösterilmeye çalışılmıştır.⁴³ Her iki dönemde de zımmîler hakkındaki olumlu uygulamalar dile getirilmemiş, gerekçeleri ve amaçları farklı olan birkaç husus gündeme getirilerek söz konusu halifeler ve dönemler eleştirilmiştir.

Sonuç

Hız. Ömer ile Ömer b. Abdülaziz İslam tarihinin en önemli devlet adamlarındandır. Müslümanlar açısından tarihin altın sayfaları olarak nitelendirilebilecek bu idarecilerin halifelik yılları, bazı müsteşrikler açısından gayri müslimlerin ötekileştirildiği ve küçük düşürüldüğü, onlara insanca yaşama imkânı verilmediği dönemler olarak görülmektedir.

Hız. Ömer döneminde, gayri müslimlere yönelik birçok olumsuz icraatın var olduğuna dair rivayetler, "eş-Şürûtu'l-Ömeriyye" adı verilen bir metne dayanmaktadır. Ancak söz konusu maddeler günümüzde birçok araştırmacı tarafından hatta müsteşrikler tarafından dahi farklı sebep ve gerekçelerle kabul edilmemektedir. Konuyla ilgili bilgi veren en erken kaynağın Hanbelî

⁴¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 140.

⁴² Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 144.

⁴³ Aycan, "Ömer b. Abdülaziz ve Gayri Müslimler", 80.

âlimi Ebû Bekir el-Hallâl'a (311/923) ait *Ahkâmu Ehli'l-Milel Mine'l-Câmî li Mesâili Ahmed b. Hanbel* isimli eser olduğu görülmektedir. Bu şartlar daha çok, fakihlerin arzuladığı, idealize ettiği hususlar gibi görünmektedir.

Gerek Hz. Ömer gerekse Ömer b. Abdülaziz dönemlerinde gayri müslimlerin ötekileştirildiğine dair rivayetlerin başında onların mabetlerinin yıkılması veya camiye çevrilmesi ile ilgili hususlar söz konusu edilmektedir. Ancak yapılan çalışmalar her iki dönemle ilgili söz konusu iddiaların doğruyu yansıtmadığını göstermektedir. Tam tersine bu dönemlerde yapılan anlaşmaların neredeyse hepsinde bunun aksini ifade eden maddeler içermektedir.

Gayri müslimlerin aleyhinde gibi görülen ve her iki dönem için de geçerli olma ihtimali olan bir husus, iki halifenin de gayri müslimleri kendilerine özgü giysileri giymeye zorlamalarıdır. Bize göre temel gerekçesi Müslümanlarla gayri müslimlerin giyim itibarıyla benzeşmesinin engellemek olan bu hususla ilgili pek çok gerekçe çağdaş araştırmalarda ifade edilmiştir. Ancak sebebi ne olursa olsun giyim konusundaki bu uygulama, gayri müslimlerin küçük düşürülmesine matuf bir hareket değildir. Aksine bu, neticede onların kültürlerini korumaya yönelik bir uygulama olmuştur.

Ömer b. Abdülaziz döneminde eleştirilen bir konu da Müslüman olan kişilerden alınmaya devam eden cizye vergisinin Halife'nin emriyle kaldırılmasıdır. Normal şartlarda Ömer b. Abdülaziz'in bu uygulamasının takdir edilmesi gerekirken eleştirilmesi, aslında her iki dönemle ilgili karalamaların temel sebebini göstermektedir.

Gayri müslimleri ötekileştirme konusunda her iki dönemin de İslam tarihinin en karanlık sayfaları gibi gösterilmeye çalışılması, aslında bu dönemde insanların ciddi şekilde ihtidası ile ilgili bir durumdur. Zımmîlerin her iki dönemde de yoğun bir şekilde müslüman olması, Hz. Ömer ve Ömer b. Abdülaziz dönemlerinin gayri müslimler tarafından karalanması gereken bir dönem haline getirmiştir. Dolayısıyla bize göre iki dönem de özellikle müsteşrikler tarafından seçilmiş ve Müslümanlar açısından övünç vesilesi olabilecek tarihin önemli bir kesiti böylece kötü gösterilmeye çalışılmıştır.

Kaynaklar

Aycan, İrfan. "Ömer b. Abdülaziz ve Gayri Müslimler". *Dini Araştırmalar* 1/3 (Ocak-Nisan, 1999), 65-81.

Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892). *Fütûhu'l-Büldân* Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilal, 1988.

Cevad Ali. *el-Mufasssal fî Târîhi'l- Arab Kable'l-İslam*. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001.

Demirci, Abdurrahman. "Şurût-i Ömer: İslam Tarihine Dair Bir Meşruiyet Çabası". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2008), 860-883.

Eser, Mithat. "İlk Dönem İslam Tarihinde Birlikte Yaşama Tecrübesiyle İlgili Mabetlere Dokunmama Anlayışı". *III. Uluslararası Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu-Medeniyet ve Birlikte Yaşama Kültürü*. ed. Muhittin Okumuşlar-Ertan Özensel. 195-206. Konya: Sebat Ofset, 2017.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm (224/838). *Kitabü'l-Emvâl*. thk: Halil Muhammed Herrâs. Beyrut: Dâru'l-Fikr, tz.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm el-Kûfî (182/798). *Kitâbü'l-Harâc*. thk: Taha Abdürraûf Sa'd-Sa'd Hasan Muhammed. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, tz.

Eker, Cihan. *Hiz. Ömer Devrinde Ehl-i Kitapla İlişkiler ve Tehcir*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Fayda, Mustafa. *Hiz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2006.

el-Halîmî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen el-Cürcânî (403/1012). *el-Minhâc fî Şu'abi'l-Îmân*. thk: Hilmî Muhammed Fûde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

el-Hallâl, Ebû Bekir. *Ahkâmu Ehli'z-Zimme mine'l-Câmi' li Mesâili Ahmed b. Hanbel*. thk: Seyyid Kisrevî Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Hitti, Philip K. *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*. çev: Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.

Hodgson, Marshall G.S. *İslam'ın Serüveni*. çev: Alp Eker vd. 1. İstanbul: İz Yayıncılık 1995.

İbn Abdülhakem, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh el-Mısırî el-Kureşî (257/870). *Fütûhu Mısır ve Aḥbâruhâ*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1415.

İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled el-Horasânî (251/865). *Kitabü'l-Emvâl*. thk: Şâkir Zib Feyyâz. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1986.

Karakuş, Nadir. *Hiz. Ömer ve Devlet İdaresi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.

Köse, Murtaza. "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdülaziz'in Sosyal Siyaseti". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34, (2010), 75-98.

Öztürk, Levent. *İslam Toplumunda Hristiyanlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (310/922). *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. 2. baskı, Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387.

Tritton, Arthur Stanley. *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects -A Critical Study of the Covenant of 'Umar-*. London: Humphrey Milford, 1930.

***MCDONALDSLASHAN DİN: TÜRKİYE’DE DİNİ GRUPLARIN
RASYONELLEŞMESİ ÜZERİNE BİR TARTIŞMA***

Doç. Dr. Mehmet BİREKUL

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi

Sosyoloji Bölümü

mbirekul@gmail.com

***THE MCDONALDIZATION OF THE RELİGİON: A DİSCUSSION ON
RATİONALİZATİON OF RELİGİOUS GROUPS İN TURKEY***

Abstract

Ritzer, who theorized Weber’s Rationalization thesis on American society in the social sciences, assert that new American society is McDonaldsizing society. According to him, McDonaldization is not only a fast food consumption habit, but also a systematic that transfers a certain mindset to all institutions which function in modern/rational World. From family to politics, from the economics to daily life, education and even religion, most of the institutions have been affected by this idea. This conceptualization, which becomes a criticism of rationalization, does not only affect American society, but also effects non-Western societies by reaching these areas through modernization process. Ritzer emphasized productivity, predictability, computability and control as the four main parameters of this mentality and he discussed at length what these concepts occupied in modern life. Ritzer’s thesis has been applied to different fields in many different societies and the manifestations (tezahür) of rationalization have been examined in the context of each society’s own reality. Within this context, both on Ritzer’s own book and theses produced through this book, one of the less-discussed subjects is “religion”. The idea of rationalization of religion did not go too far from Ritzer’s citation in a few paragraphs on Catholic thought and from the McDonaldsian Christian works that would not exceed five fingers of a hand.

In this study, the theory of McDonaldization, which is given importance as being a criticism of rationalization made inside West, will be attempted to be conceptualized within the context of religious groups in our country. In addition, the assertion that a rational understanding that can be predicted, calculated, controlled and made efficient and

marketable in other institutional areas also manifests itself in religious institutions will also be attempted to be grounded.

Keywords: McDonaldization, Rationalization, Modernity, Community.

1. Giriş: Weber, Rizer ve Rasyonelleşme

Avrupa'da 17. yüzyıldan itibaren başlayan ekonomik, toplumsal, siyasal ve sosyal alanda yaşanan köklü değişimlerin ifadesi olan modernite zamanla tüm dünyayı etkisini altına alan bir olgu halini almıştır. Özellikle Batı toplumlarının karşı karşıya kaldıkları Modernleşme durumu pek çok düşünürün gündemini belirlediği gibi klasik sosyologlardan Marx, Weber ve Durkheim'ın da ilgi alanını oluşturmuştur. Marx'ta yabancılaşma, Durkheim'da anomi ve Weber'de akılcılığın demir kafesinde anlamın kaybı bu durumun teorik refleksidir.

Sosyal teoride modernleşmeye dair getirilen yaklaşımların en önemlilerinden birisi olan Weber'in rasyonelleşme tezi modernleşme ile karşılaşılan sorunlara odaklanmaktadır. Örneğin Weber, bir toplumsal formasyonun çöküşüyle yenisinin yükselişi arasındaki ruh durumunu ifade etmek için kullandığı, bir bakıma insanın dünya tasavvurundaki değişimi anlatan bir kavram olarak "büyü bozumu" (disenchantment) kavramını yeni karşılaşılan bu durumun çözümlemesinde kullanmıştır. Weber'in kuramında kilit etkenler, büyüleme, akılcılaştırma ve büyü'nün bozulmasıdır. Batı'da kapitalizm ve bürokraside örnekleri olan akılcılaştırma sürecinin bir zamanlar büyü (yani gizemli, mistik, sihirli) dünyayı yok etmeye hizmet ettiğini ileri sürer (Ritzer, 2000: 88). Weber'deki sekülerleşme anlayışının seyrini ifade eden bu kavram özellikle kamusal ve özel yaşamı kuşatan ve yurttaşların bireysel yaşamı için kısımlara ayrılan bir değer sisteminin kalmadığını vurgular (Robinson, 2002: 344). Weber modern dünyanın yeni toplumsal hayat üzerinde gerçekleştirdiği bu anlamsızlaştırma (Yıldırım, 2005: 24) durumunu "*Çağımızın kaderi rasyonelleşme ile karakterize olmuş ve dahası "büyüsü bozulmuş" bir dünyadır*" sözleriyle açıklığa kavuşturur (Weber, 1946: 156).

Modernizmin dünyamızda yol açtığı problemler ise yine Weber'in tabiriyle "rasyonelleştirme" olayından kaynaklanan hoşnutsuzluklardır. Modern teknoloji ile kaçınılmaz olan rasyonellik bireyin faaliyetleri ve bilinci üzerine, kendisini kontrol, sınırlama ve bunun yanı sıra da hayal kırıklıklarına neden olan bir faktör olarak empoze eder. Her tür irrasyonel tepki, tedrici olarak etkinliğini artıran bir kontrol mekanizmasına maruzdur. Freud tarafından kullanılan "baskı" terimi bu gerçeği bir kelimeyle

özetlemektedir. Sonuçta ortaya çıkan durum psikolojik bir gerginlik durumudur. Birey duygusal yaşamını modern teknolojinin mühendislik kriterlerine göre kontrol etmeye zorlanır. Bu modern teknolojik üretim, pek çok alana bir anonimlik getirir. Modern teknoloji için esas olan maddi varlıklarla ilgilenme tavrını ifade eden ve mekanik, duygusal tavırlar içermeyen tavır, bu kez bireyin başka bireylere ve kaçınılmaz olarak bizzat kendisi ile ilgili olan ilişkilerini idare etmeye başlar. Bu anonimlik birey için sürekli bir tehdit haline dönüşür. Modern dünyanın çoğulcu ilişkilerinin karmakarışık yapısı sadece standart süreçlere değil aynı zamanda bireyin bilicine de kısıtlamalar getirir (Berger vd., 2000: 202). Dolayısıyla bu durum gündelik hayattan sosyal ilişkilere, kurumsal yapılardan sanatsal faaliyet alanlarına kadar pek çok alanı etkisi altına alır.

Weber'in rasyonelleşme tezini modern topluma uyarlayan en önemli sosyologlardan birisi de Ritzer'dir. Ritzer Alman toplum kuramcısı Max Weber'in kitaplarından ve akılçılaştırma süreciyle ilgili görüşlerinden derinden etkilenen kuramsal yönelimini geliştirmeye çalışır. Ona göre Weber bürokrasiyi akılsallığın paradigma örneği olarak görüyordu. Weber akılçılaştırmanın avantajlarını da kabul etmekle birlikte, esas olarak tehlikelerinden, özellikle akılsallığın "demir kafesi" dediği olgudan etkilenmişti. Akılcı sistemlerin insani olmadığını ve toplumu insanilikten uzaklaştırdığını düşünüyordu. Toplumun gitgide daha fazla kesiminin akılçılaştırılması olasılığından, aslında bunun güçlü bir olasılık olduğundan korkuyordu; toplumun sonunda akılcı kuramlardan oluşmuş, kaçış yolu olmayan bir ağ haline geleceğini düşünüyordu. Akılcı sistemler bir kez bu ölçüde gelişince akılsallığın demir kafesiyle karşı karşıya kalacaktık: Hiçbir kaçış olanağı, hiçbir çıkış olmayacaktı.

Ritzer Weber'in akılçılaştırma kuramını fastfood restoranlarının artmasıyla ilgili kaygıyla ilişkilendirmiştir. Artık McDonald's eskisine oranla daha fazla "her yerde hazır ve nazır"dı, fastfood alanındaki taklitçileri, diğer toplumsal ortamlarda da olduğu gibi tüm topluma yayılıyordu. Bu eğilimden etkilenen Ritzer 1983'te "Toplumun McDonalddlaştırılması" adlı bir yazı yazdı. Ritzer'e göre McDonalddlaştırma ile yalnızca restoran sanayisini değil, eğitim, iş, sağlık, seyahat, zevk, rejim, politika, aile ve toplumun tüm diğer özelliklerini de etkilemektedir. McDonalddlaştırma, dünyanın etkilere kapalı görünen kurum ve kısımlarına yayılarak değiştirilemez bir süreç olmanın her tür belirtisini göstermiştir (Ritzer, 2011: 23)

Ritzer'in McDonalddlaştırma tezi rasyonelleşmenin kendini gösterdiği pek çok alanda tartışılmıştır. Sözgelimi eğitimin, sağlığın, politikanın, iş dünyasının McDonalddlaştırması üzerine pek çok çalışmadan söz edilebilir

ancak dinin McDonaldlaştırması üzerinde en az durulan konulardan birisidir. Ritzer de kitabında Hristiyanlığın McDonaldlaştırması üzerine birkaç cümleden söz eder. Bu çalışma, bu anlamda Ritzer'in Toplumun McDonaldlaştırması tezi üzerinden Türkiye'de dini grupların¹ rasyonelleşme süreçleri ile ilgili çıkarsamalarda bulunmaya çalışacaktır.

2. Türkiye'de Din Grupların McDonaldlaşması Üzerine Bir Tartışma

Ritzer'e göre genel olarak McDonaldlaştırmanın başarısında dört çarpıcı boyut var. McDonald's tüketicilere, işçilere ve yöneticilere verimlilik, hesaplanabilirlik, öngörülebilirlik ve denetim sunduğu için başarılı olmuştur. McDonaldlaştırmanın ilk boyutu olan **verimlilik**, belirli bir amaç için optimum araçların aranmasını içerir. Fast-food restoranı optimum verimlilik arayışına öncülük etmiş, bu arayışta ona McDonaldlaştırıcı toplumumuzun diğer unsurları da katılmıştır. Daha fazla verimlilik arayışı birçok farklı biçime bürünebilir, ama McDonaldlaştırıcı sistemlerde asıl olarak çok çeşitli işlemleri verimlileştirmek, mal ve hizmetleri basitleştirmek ve eskiden ücretli çalışanların yaptığı işleri müşteriye yaptırma biçimini almıştır (Ritzer, 2011: 99).

Bugün dini gruplara genel olarak baktığımızda optimum bir verimlilik arayışı dikkat çekmektedir. Esasında dini daha yoğun yaşamak üzerine inşa edilen dini gruplar bugün hem cemaatin müntesibinden istedikleri hem de müntesibin cemaatten bekledikleri anlamında basitleştirilmiş bir görüntü sergilemektedir. Dini gruba giriş oldukça basit olduğu gibi, grup içerisinde bireyden istenilen dini etkinlik de basitleştirilmiştir. Düşünmeden, sorgulamadan, sadece liderin takibi üzerine kurulan ve büyütülen dini grup aynı zamanda bireyin hem dinsel boşluğunu giderdiği hem de önemli bir sosyal ağ, iş imkanları, ticaret olanakları sağlayan verimli bir alan olarak dikkat çekmektedir.

McDonaldlaştırmanın ikinci boyutu olan **hesaplanabilirlik**, nicelleştirmeye vurgu yapılmasını içerir. Aslında McDonaldlaştırılmış bir toplumda nitelikten çok niceliğe vurgu yapma eğilimi vardır. Bu vurgu çeşitli biçimlerde; ama özellikle ürünlerin niteliğinden çok niceliğine odaklanma, nicelik yanılması yaratmaya yönelik yaygın çabalar ve üretimle servis işlemlerini rakamlara indirgeme eğiliminde ortaya çıkar (Ritzer, 2011: 125).

¹ Burada dini grup olgusuna genel anlamda bakılmakta, herhangi bir grup özel olarak kastedilmemektedir.

Dini gruplar açısından hesaplanabilirlik anlamdan giderek uzaklaşılması olarak tezahür etmektedir. Dinin niceliksel alanlarına yapılan vurgu ve dindarlığın nicelik üzerinden ölçülmesi giderek ahlak alanının boşaltılmasını beraberinde getirmektedir. Dini grupların niceliksel ödevlerini yerine getiren bireyler dinin gündelik hayattaki ahlaki öğretileri üzerinde aynı hassasiyetleri göstermemektedirler. Sözelimi işi ehline vermek, yalan söylememek, başkasının hakkını yememek dindarlık ölçütü olmak yerine daha ölçülebilir bir dindarlık dini gruplarda hızla yayılmaktadır.

Öngörülebilirlik, McDonaldlaştırmanın üçüncü boyutudur. Her şey zaman ya da yerden bağımsız olarak aynı olabilsin diye disiplin, sistematikleştirme ve rutin gibi şeylere yapılan vurguyu içerir. Öngörülebilirlik çeşitli biçimlerde sağlanır; bunların arasında ortamların aynılaştırılması, çalışanların söylediklerini denetlemek üzere klişelerin kullanılması, çalışan davranışlarının aynılaştırılması ve aynı ürünlerin sunulması vardır (Ritzer, 2011: 152).

Dini gruplar açısından bakıldığında öngörülebilirlik anlamında tam bir aynileşmeden söz edilebilir. Dini grubun işleyişinden grup içerisinde kullanılan dile, giyim şeklinden davranış biçimlerine kadar aynileşmiş ilişkiler bütünü dikkat çekmektedir. Aynı şekilde dini grubun farklı şehirlerde hatta ülkelerdeki mekanları, toplantıları da aynıdır. Dolayısıyla grup içerisindeki birey kendisini şaşırtacak ya da bireysel özelliklerle farklı sunumların olabileceği bir ortamdan giderek uzaklaşmaktadır. Gerek ortamların gerek davranışların aynileştiği bir grup refleksi öngörülebilir bir grup ortaya çıkarmaktadır.

McDonaldlaştırmanın dördüncü boyutu olan **denetim**, insanın yerine insansız teknolojinin geçmesidir. İnsansız teknolojilerin gelişmesinde birçok amaç vardır, ama bu kitabın bakış açısına göre en önemli amaç çalışanların yarattığı belirsizlik üzerinde denetimin artmasıdır. İnsansız teknolojiler çalışanları denetlerken aynı zamanda işle ilgili süreçler ve bitmiş ürünler üzerinde de daha fazla denetime neden olur. Çalışanların yerine robotlar gibi insansız teknolojiler geçtiği zaman denetimin en üst noktasına ulaşılır. İnsansız teknolojiler, müşterilerin yarattığı belirsizlikleri denetlemek için de kullanılır. Burada amaç müşterileri McDonaldlaştırılmış süreçlerin daha uysal katılımcıları haline getirmektir (Ritzer, 2011: 178).

Bu anlamda günümüzde dini grupların da teknoloji kullanımı üzerinden sanal bir cemaat kurma ve kurulan bu ağ üzerinden müntesiplerini sürekli bir denetim altında tutma eğilimlerinden bahsetmemiz mümkündür. Özellikle sosyal ağlar üzerinden sürekli gruba bilgi aktarımının sağlandığı ve

aynı zamanda müntesiplerin sürekli grupla uysal ilişkilerinin bu denetim mekanizması üzerinden sağlandığı bir ortam oluşturulmaktadır.

3. Sonuç ve Tartışma

Modernleşmenin en önemli karakteristik özelliklerinden birisi olan rasyonelleşme sosyal hayatın farklı alanlarını etkisi altına aldığı gibi dini hayatta da kendisini göstermektedir. Esasında grup olgusunun bir rasyonalite üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Gerek dini gruplarda gerekse sosyal gruplarda grup içi işleyiş belli bir rasyonel düzlemde gerçekleşebilir ancak Ritzer'in Mcdonaldlaşma teorisinde dikkat çektiği sorun sadece grubun işleyişinde değil grubu var eden zihniyette de kendisini göstermektedir. Bu nedenle dini gruplar kendi varlık sebeplerinden giderek uzaklaşan rasyonel bir zihni yapı görünümüne bürünmektedirler.

Tabi ki rasyonelleşme sürecinin ortaya çıkardığı bazı problemlerden de bahsedilebilir. Ritzer bu alana da özellikle dikkat çekmektedir. Zira akılcılığın ortaya çıkardığı akıldışılık insani olmayan ortamların doğmasını sağlarken aynı zamanda bu ortamlar insan ilişkilerini de olumsuz etkilemektedir. Yine akılcılık bir türdeşleşmeyi de salık vermektedir. Bu anlamda dini gruplar giderek insan ilişkilerinin azaldığı tek tipçi örgütlenmeler olarak dikkat çekmektedir.

Burada belirtilmesi gereken bir diğer nokta bu sürecin ya hep ya hiç olarak görülmeyeceğidir. McDonaldlaştırma "ya hep ya hiç" süreci değildir. McDonaldlaştırmanın dereceleri vardır. Örneğin fast-food restoranları aşırı derecede McDonaldlaştırılmıştır, üniversiteler ılımlı ölçüde McDonaldlaştırılmıştır küçük bakkallar ise biraz McDonaldlaştırılmıştır. Tam olarak McDonaldlaştırmadan kaçabilen toplumsal olguları düşünmek zordur (Ritzer, 2011: 44). Bu anlamda bazı gruplar aşırı derecede Mcdonaldlaşırken bazıları daha az derecede Mcdonaldlaşmış olabilirler. Ancak bu sürecin dini gruplar üzerindeki belli etkilerinin olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

4. Kaynakça

Berger, P. L., Berger B., Kellner, H. (2000). *Modernleşme ve Bilinç*, Çev: Cevdet Cerit, İstanbul: Pınar Yayınları

Ritzer, G. (2000). *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, Çev: Şen Süer Kaya, İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Ritzer, G. (2011). *Toplulun Mcdonaldlaştırılması*, Çev: Şen Süer Kaya, İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Robansın, F. (2002). "İslam'da Sekülerleşme", Çev.: Celalettin Çelik, *E. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı, 13*, 343-355

Weber, M. (1946). "Science as a Vocation", in H.H. Gerth and C. Wright Mills (Translated and edited), *Max Weber: Essays in Sociology*, pp. 129-156, New York: Oxford University Press

**KUR'AN'DA YARATILIŞIN BİR GEREĞİ OLARAK İNANÇ VE
DÜŞÜNCE FARKLILIKLARI (HÛD SURESİ 118-119. AYETLER
BAĞLAMINDA)**

Doç. Dr. Muhammed ERSÖZ

Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri

Bölümü Tefsir Anabilim Dalı

muhammed.ersoz@selcuk.edu.tr

**THE DIFFERENCES IN BELIEF AND THOUGHT AS A NECESSITY OF
CREATION IN THE QUR'AN (IN THE CONTEXT OF SURAT AL-HUD:
118-119)**

ABSTRACT

The Qur'an invites people to Islamic religion, tawhid and unity of faith. Thus, he wants people to unite in the values of belief and morality appropriate for the purposes of creation. Because these values are the values that will make people happy both in the world and the hereafter and make the world more livable. The verse "And if your Lord had willed, He could have made mankind one community; but they will not cease to differ. Except whom your Lord has given mercy, and for (this difference) He created them." (Surah Hûd 11/118-119) reveals that it is not possible for people to unite into one faith. It is also stated that the purpose of human creation is this difference. Therefore, we can say that the difference in belief and thought is a necessity of human creation. We will examine the difference of belief and thought under the fact that world life is a test and the characteristics of the Qur'an. Knowing that this difference is normal situation will lead to tolerance and respect for different views and beliefs, not conflict. In this study, it will be emphasized that from the perspective of the Qur'an, the richness of belief and thought of human beings stem from human creation.

Key Words: *Qur'an, tafsir, thought difference, tolerance*

GİRİŞ

İnsanlardaki inanç ve düşünce farklılığının yaratılışın gereği oluşundan kastımız netice itibarıyla bu farklılığın beklenen bir durum olması ve dünyanın var edilmesindeki hikmetin gereği olmasıdır. Yoksa Allah'ın,

insanların sahih olmayan bir inanca ve düşünceye sahip olmasını murat ettiği anlamına gelmemektedir. İnsanın yaratılış itibarıyla İslam fitratı üzere olduğu gerçeği bu durumla çelişen bir durum değildir.

İnsan diğer varlıklardan düşünme özelliğiyle ayrılmaktadır. Düşünme yeteneğine sahip olan insan, bu özelliğiyle yeni şeyler üretmekte ve günden güne kendini yenilemektedir. Ancak insanın kendini yenilemesi için özgür bir ortama, fikir hürriyetine ve düşün hareketlerinin önünü açan şartlara ihtiyacı vardır. Bu gelişmeye müsait olan insan eğer baskı altına alınır ve sınırlandırılırsa bu yönleri eksik kalacaktır. Bunun için insan için faaliyet alanı yorumlama gücünü kullanabilecek şekilde tasarlanmalı ve çevresini değişmez birtakım kalıplarla tanımlayan unsurlardan arındırılmalıdır.

İnanç ve düşünce farklılığının tabii görülmesi insanı tek tip olmaktan kurtarmakta ve insanın önünü açmaktadır. Ayrıca inanç ve düşünce farklılığı insanlığın bir gereği olarak görüldüğü zaman bir düşüncenin insana dayatılmasının insanın tabii süreçlerine bir dayatma olduğu görülecektir. Bu farklılığı insanlığın bir gereği olarak gören bir toplum, birlikte yaşamayı en iyi şekilde uygulayan toplumdur. Çünkü bu toplum fertlerin farklılıklarını bir zenginlik olarak görür. Eğer inancına ve düşüncesine aykırı bireylerle birlikte yaşıyorsa mutlaka onlarla ortak bir nokta üzerinde uzlaşıp birlikteliği sürdürme gayreti gösterir. Bu konuyla alakalı sorunlara toplum birliğini bozmadan ve birlikte yaşama iradesini yok etmeden çözümler üretebilir. Bu tavra sahip bireyler insanlarla ilişkilerinde daha toleranslı olmakta ve toplum içinde ayrılmaya müsaade etmeden meseleleri çözüme kavuşturmaktadırlar.

Toplum içerisinde inanç ve fikir hürriyetinin toplumsallaşmış olması bireylerin değerlerine aykırı uygulamaların yapılmasına veya bu uygulamaların toplum tarafından görünür olmasına sebep olmamalıdır. Çünkü özgürlük sınırsız değildir ve diğer bireylerin özgürlüğünü sınırlamaya gitmemelidir. Şayet böyle bir şey vaki olursa birtakım bireylerin özgürlük alanı genişlerken diğerlerinin özgürlük alanı daralacaktır ki bu da gerçek anlamda özgürlük olarak tanımlanamaz. Bireylerin kişisel farklılıklarını yansıtmadıkları ve kendilerini açık bir şekilde ifade edemedikleri toplum görünüşte düzenli ve huzurlu gibi görünse de ileriki aşamalarda bu toplumda daha büyük toplumsal yaralar açılacaktır. Böyle bir toplum sonraki nesillere sürdürülebilir bir toplumsal yapı miras da bırakamayacaktır.

Kur'an insanların farklı inanç ve düşüncelere sahip olmasını yaratılışın bir gereği olarak görmektedir. Bu durum inanan insanlar için de geçerlidir. Kur'an'ın ideal insan olarak tanıttığı kişilerin mizaç, dünyevi şartlar,

yaşadıkları coğrafya ve sosyolojik şartlar bakımından farklı insanlar olduğu görülür. Kur'an'ın, birbirinden farklı özelliklere sahip insanların belli birtakım evrensel değerlere sahip olmasının yanı sıra mizaçlarının gereği olan ve yaşadıkları bölgenin bir gereği olarak sahip oldukları özellikleri korumalarına müsaade etmesi bunu ortaya koymaktadır.

Örneğin Hz. Ebu Bekir oldukça duygusal bir özelliğe sahip, Hz. Ömer öfkeli, Hz. Osman hayâ sahibi iken onlar bu karakterlerini İslam'dan sonra da devam ettirmişlerdir. İslam bunlara müdahale etmemiş bu karakterler üzerine evrensel değerleri bina etmiştir. Her şahsın güzel özellikleri yüceltilmiş ve İslam'ın değerleriyle buluşturulmuş, olumsuz sonuçlar doğurabilecek özelliklerinin aşırılıkları alınmıştır. Eğer olumsuz bir duruma yol açmıyorsa buna müdahale edilmemiş ve olduğu gibi bırakılmıştır.

Örneğin Hz. Peygamber kardeşine çok utangaç olduğunu söyleyen ve bu huyundan vazgeçmesi yönünde nasihatte bulunan kimseye Hz. Peygamber "Onu bırak haya imandandır." demiştir.¹ Hâlbuki bu nasihati Hz. Peygamber her müslümana özel olarak yapmamış fitratı gereği utangaç olan kimseyi olduğu hal üzere bırakmak manasında kullanmıştır. Çünkü hayâ sahibi olan insanın bu özelliği İslam'ın çizgilerine riayet etme konusunda sıkıntı yaratan bir özellik değildir. Ancak öfkeli bir kişiye öfkelenmemesini en azından bunu kontrol altında tutmasını tavsiye etmiştir.² Çünkü öfke insana hayâlî olmaktan daha fazla yanlış yaptırmaktadır.

Bildirimizde inanç ve düşünce farklılıklarının yaratılışın gereği olmasını iki başlıkta ele almak istiyoruz. Bu başlıklar:

- 1- Hayatın bir imtihan olması
- 2- Kur'an hitabının tabiatı şeklinde olacaktır.

1. Hayatın Bir İmtihan Olması

İnsan dünyaya kendi talebiyle değil Allah'ın istemesi ve takdiriyle gelmiştir. Bundan dolayı da Allah insana, kendisine kul olmasını emretmiştir. Kusursuz bir düzen içerisinde yarattığı dünyayı boş yere ve hikmetsiz değil ulvi bir amaç için yaratmıştır. Bu dünyanın merkezine de insanı yerleştirmiştir. İnsanı diğer canlılardan farklı kılan yönü hür iradesine göre hareket edip yanlış yapma özgürlüğüne sahip olmasıdır. Çünkü insan düşünme gücüne sahip ve fikir üretebilen bir mahiyete sahiptir. İnsan bu hürriyetinden dolayı ahirette ceza ve mükâfata ulaşacaktır.

¹ Buhârî, "İman" 16.

² Buhari, "Edeb" 76; Tirmizî, "Birr" 73.

İnsanın yaşadığı hayat değişkenlik arz ederek ilerlemektedir. Hayat bir yandan beraberinde insanı mutlu edecek nimetler ve güzellikler getirirken diğer yandan da sıkıntılar, acılar ve felaketler getirmektedir. İnsanın bu kadar değişken bir yapı içerisinde yaratılmış olması ancak hayatın imtihan olmasıyla açıklanabilir.

Bir şeyin imtihan olması için başarılı kişiler olması gerektiği gibi başarısız olanların da olması gerekmektedir. Dünyanın imtihan olması da birçok inancın ve düşüncenin insan tarafından benimsenmesinin mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim *“O, hanginizin daha güzel iş yapacağınızı denemek için ölümü ve hayatı yarattı. O, üstündür, başıslayandır.”* (el-Mülk 67/2) ayetinde buna işaret edilmiştir. Yani olumlu ve olumsuz şartlar içerisinde insanın evrensel değerlere riayet edip etmeyeceğinin belirlenmesi için insan böyle bir süreç içerisinde geçmektedir. Aynı şekilde *“Her nefis ölümü tadacaktır. Sizi bir imtihan olarak kötülük ve iyilikle deneyeceğiz. Hepiniz de sonunda bize döndürüleceksiniz.”* (el-Enbiya 21/35), *“Biz yeryüzündeki şeyleri kendisine süs olsun diye yarattık ki, insanların hangisinin daha güzel amel edeceğini deneyelim.”* (el-Kehf 18/7) ve *“Yoksa siz, kendinizden önce gelip geçenlerin hali (uğradıkları sıkıntılar) başınıza gelmeden cennete girivereceğinizi mi sandınız? Onlara öyle yoksulluklar, öyle sıkıntılar dokundu ve öyle sarsıldılar ki, hatta peygamber ve beraberinde iman edenler: “Allah’ın yardımı ne zaman?” derlerdi. Bak işte! Gerçekten Allah’ın yardımı yakındır.”* (Bakara 214) ayetlerinde hayatın bir deneme olduğu ve meydana gelen sıkıntıların kulluğun kalitesinin belirlenmesi için ilahi bir takdir olduğuna vurgu yapılmaktadır.

Hayatın bir imtihan olmasının, inançta ve düşüncede farklılığın tabii bir durum olmasının bir gereği olarak insanları tek tip bir inanç ve düşünmeye sahip olmasını beklemek realiteye uygun düşmeyecektir. Nitekim *“Rabbin dileseydi insanları elbette tek bir ümmet yapardı. Fakat onlar hep birbirlerinden farklı olmaya devam edecekler. Rabbinin esirgedikleri müstesna; zaten O insanları bunun için yaratmıştır...”* (Hûd 11/118-119) ayetinin yorumlanmasında bunu görmek mümkündür. Ayette geçen *“وَلِذَلِكَ”* zamirinin hangi kelimeye raci olduğu konusu, ihtilaf edilmiş bir konudur. Buna göre Hasen-i Basri bu kelimenin “ihtilâf” kelimesine raci olduğu görüşündedir. Mücâhid, Katâde, Dahhâk, İkrime ise “rahmet” kelimesine raci

olduğunu söyler. Taberî'nin yanı sıra "ihtilaf" kelimesine raci olduğu görüşünde olan müfessirler mevcuttur.³

Fahrettin Râzî (v. 606/1210) bu konuyla alakalı üç görüş olduğunu söylemektedir. Birincisi "*Allah onları rahmet için yaratmıştır.*" şeklindedir. Râzî, Mu'tezile'nin çoğunluğunun bu manayı tercih ettiklerini söylemektedir. Mu'tezile'nin, zamirin "rahmet" kelimesine raci olmaması gerektiği görüşünü tercih etmelerinin sebepleri şunlardır:

a) Zamirin, daha önce bahsi geçen iki şeyden yakın olan isme râcî olması, uzak olana râcî olmasından daha uygundur. Ayette bahsedilenlerden, "zâlike" yani işaret zamirine en yakın şey "rahmet", uzakta olan şey de "ihtilaf" kelimesidir.

b) Allah Teâlâ, eğer hem insanları farklılık için yaratıp, hem de onlardan imanı istemiş olsaydı, onun, insanlar ihtilaf etmek suretiyle kendisine itaat ettikleri için, onlara azap etmesi caiz olmazdı.

c) Bu ayete bu şekilde mana verildiğinde anlam "*Ben, insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*" (Zâriyat 56) ayetine de uygun düşecektir.

Râzî'ye göre şayet bu ayetle "*Allah onları rahmet için yaratmıştır.*" manası kastedilmiş olsaydı, Cenâb-ı Hak bunu "وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ" şeklinde değil de "وَلِذَلِكَ" şeklinde ifade ederdi. Râzî, Mu'tezile'nin bu görüşe itiraz ettiğini ve "rahmet" kelimesinin hakiki müennes olmadığını ve "ذَلِكَ" ism-i işaretinin "rahmet" kelimesine raci olmasının mümkün olduğunu söylediklerini ifade etmektedir.

Bu konuyla alakalı ikinci görüş ise bu ayetten kastın "*Allah onları ihtilaf için yarattı.*" anlamında olduğu şeklindedir. Üçüncü görüş ise bu iki görüşü telif eden görüştür. Tercih edilen bu görüşe göre Allah rahmete ehil olan insanları rahmet için; ihtilafa ehil olan insanları da ihtilaf için yaratmıştır. Dolayısıyla cenneti yaratmış ve oraya uygun insanlar da yaratmış. Cehennemi yaratmış ve oraya uygun kimseleri de yaratmıştır.

Bu görüş Allah'ın iyi ve kötünün de yaratabileceği görüşüne daha uygun olduğu için Râzî tarafından kabul edilmiştir. Çünkü Râzî Eş'arî geleneğe sahip olduğu için kabih fiillerin Allah tarafından yaratıldığı görüşüne sahiptir. Nitekim 3 maddede bu görüşün doğru olduğunu ortaya koymaktadır:

³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000), 15: 537; Ebü'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, thk. Abudurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1407), 2: 438.

1) İlim ve cehaletin insanda meydana gelmesinin, ancak Allah'ın yaratmasıyla olduğunu gösteren kesin deliller vardır.

2) Allah Teâlâ, insanların bir kısmının ihtilaf edeceklerine, diğerlerinin de rahmet ehli olacaklarına hükmedip, böyle olacağını bilince, bunun aksinin olması imkânsız olur. Dolayısıyla Allah her iki durumu da bilip o şekilde yarattığı için Allah'ın ilmi, olması gerektiği gibi gerçekleşmiş olmaktadır. Yoksa Allah'ın ilmi cehalete dönüşmüş olur ki, bu da imkânsızdır.

3) Bu ifadenin peşinden Cenâb-ı Hak “*Rabbinin şu sözü de tastamam yerine gelmiştir: ‘Celalim hakkı için cehennemi bütün insan ve cinlerden dolduracağım.’*” buyurmuştur ki bu, Allah'ın bazı kimseleri hidayet ve cennet için; bazı kimseleri de dalâlet ve cehennem için yarattığını göstermektedir.⁴

Ayette geçen “وَلِذَلِكَ” ifadesindeki lââm harfinin ta'lîl lââmı değil de akıbet lââmı olduğu yorumu da yapılabilir. Nitekim

فَلَمَّوتٍ تَغْدُو الْوَالِدَاتِ سَخَالَهَا ... كَمَا لَخَرَابِ الدَّهْرِ تُبْنَى الْمَسَاكِينُ

“Ölüm için anneler kuzularını beslerler aynı şekilde evlerin yıkılması yapılır.”

beytinde geçen lââm harfleri akıbet lââmı içindir. Yani bu ifadenin ifade etmek istediği anlam “üslubunda “Anneler kuzularını beslerler sonunda ölümler aynı şekilde evler yapılır sonunda yıkılır” şeklinde olmaktadır.⁵

“وَلِذَلِكَ” ifadesi “rahmet” kelimesine raci olduğu durumda anlam “O insanları rahmet için yaratmıştır...” şeklinde olurken “ihtilâf” kelimesine raci olduğu durumda ayetin anlamı “O, insanları bu farklılık için yaratmıştır...” şeklinde olacaktır. Eğer lââm harfi akıbet lââmı olarak anlamlandırılırsa insanın bu şekilde bir hikmete binaen yaratılması sonucunda insanlar farklı inançlara sahip olacağı anlamı çıkmaktadır. Nitekim “Sizi yaratan O’dur. Ama kiminiz inkâr, kiminiz iman ediyor. Allah yapıp ettiklerinizi görmektedir.” (et-Teğâbün 64/2) ayetinde bu farklılığa dikkat çekilmektedir. Bunun yanında imtihan sonuçlarının ortaya çıktığı günde bu farklılığın bir gereği olarak farklı şekilde karşılık bulanlar da olacaktır. Aynı şekilde “O gün geldiğinde Allah'ın izni olmadan hiç kimse konuşamaz. Onlardan kimi bedbahttır, kimi mutlu!” (Hûd 11/05) ayeti de bunu ortaya koymaktadır.

Hayatın imtihan için yaratılmış olması insanların birbirlerinden farklı olmalarını gerektirmektedir. Çünkü farklı sonuçlar vermeyecek bir işlemin

⁴ Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420), 18: 412.

⁵ İbn Hişâm, Cemaluddîn b. Yusuf, *Muğni'l-lebib an kütübi'l-garib* (Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1987), 1: 282.

imtihan olarak adlandırılması mümkün değildir. Buradan hareketle inanç ve düşüncede farklılığı, yaratılışın ve imtihanın bir gereği olarak görmek yanlış olmayacaktır.

Kur'an bu farklılığın her durumda görülebileceğini ortaya koymaktadır. Nitekim *"Allah, inkâr edenlere, Nûh'un karısı ile Lût'un karısını örnek gösterdi. Bu ikisi, kullarımızdan iki salih kişinin nikâhları altında bulunuyorlardı. Derken onlara hainlik ettiler de kocaları, Allah'ın azabından hiçbir şeyi onlardan savamadı. Onlara, 'Haydi, ateşe girenlerle beraber siz de girin!' denildi."* (et-Tahrîm 66/10) ayetinde peygamber hanımlarının inkârı seçtiklerini dolayısıyla inanç farklılığının her ortamda karşılaşılabilecek bir durum olduğunu ortaya koymaktadır. Hâlbuki vahyin inmesine şahit olan, peygamberle beraber iç içe yaşayan, aynı yastığa baş koyarak hayatını devam ettiren iki hanım peygamber olan kocalarından farklı düşünebilmişler ve farklı inanca sahip olabilmişlerdir.⁶

Öte yandan tümüyle inkâra saplanmış ve son derece otoriter bir kişiliğe sahip Firavun'un hanımı da onunla aynı inancı paylaşmamıştır. *"Allah, iman edenlere ise, Firavun'un karısını örnek gösterdi. Hani o, 'Rabbim! Bana katında, cennette bir ev yap. Beni Firavun'dan ve onun yaptığı işlerden koru ve beni zalimler topluluğundan kurtar!' demişti."* (et-Tahrîm 66/11) ayetinin de işaret ettiği üzere Âsiye bintü Müzâhim Firavun'a itiraz etmiş ve işkenceye maruz kalmıştır.⁷ Dolayısıyla her ne kadar caydırıcı güce sahip olsa da Firavun, hanımını kendi inancına adapte edememiştir. Bu da farklı düşünme ve farklı inanmanın, insanın yaratılışı gereği bir durum olduğuna bir işaret olarak algılanabilir.

2. Kur'an'ın Hitap Özellikleri

Kur'an'ın hitap özellikleri de insanın farklı inanç ve düşüncüyü üretebilmesine imkân sağlamaktadır. İlâhi bir hitap olan Kur'an sadece emir ve nehiylerden oluşan bir özelliğe sahip değildir. Bunun yerine içeriğinde bol bol kıssalar, meseller, cedel üslubuyla yanlış inanç ve düşüncelerin eleştirilmesi vardır. Ayrıca ahkâm ayetleri de olguyla iç içe yorumlamaya açık ve maksatları gözeten bir üslupla sunulmaktadır. Bu da ahkâmın yeni şartlara göre esneyebilmesini sağlamaktadır. Kur'an bu özelliğiyle farklı mezhep ve düşünce ekollerine kaynaklık edebilmektedir.

Kur'an birbirinden farklı olup ama yanlış olmayan yorumların yapılabilirdiği bir kitaptır. Kur'an'ın bu özelliği kullandığı dil üslubundan

⁶ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azim, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Riyâd: Dâru Taybe, 1999), 8: 171.*

⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azim, 172-173.*

kaynaklanmaktadır. Kur'an'ın farklı yorumlanmasının sebeplerine bakıldığında bunun daha çok dilsel konular olduğu görülür. Yorum farklılığına sebep olan hususlara bakıldığında bunların çokanlamlılık, kıraat ihtilafları, zamirin mercii, hakikat-mecaz, harfi cerler, mutlak-mukayyed, kelimelerin atfı, umûm-husûs, takdim-tehir ve siyak-sibak gibi konular olduğu görülür.⁸ Bunlar da dili ilgilendiren konulardır. Dönemin dil dâhilerine meydan okuyan ve onları, acziyetlerini itiraf etmek zorunda bırakan ilahi bir kitapta bu farklılıkların hikmetsiz ve boş yere olduğunu söylemek vicdanla bağdaşmayacaktır. Buradan hareketle Kur'an'ın, kendi okuyucusuna, yeteneğine, birikimine ve niyetine göre Kur'an'ın ruhuna aykırı olmayan görüşleri üretmeye müsaade etmekte olduğunu söyleyebiliriz.

Kur'an'ın bu özelliğinin yanı sıra bir de inkârcı psikolojiyle yaklaşan kimselerin inkârını artıran bir özelliği de vardır. Yani doğru yolu bulmak yerine doğru yolu eğri gösterme niyetinde olana da Kur'an bunun için fırsat vermektedir. Nitekim İbn Abbas'a nispet edilen "Kur'an'ın çeşitli dalları, fenleri, açık ve saklı anlamları bulunmaktadır. Hayranlık uyandıran yönleri hiç tükenmez; onun nihayetine ulaşılmaz. Ona incelik ve sempatiyle yönelen, kurtulur; sertlikle yönelen ise ayağı kayar, yok olur."⁹ sözü buna işaret etmektedir. İbn Abbas'ın bu tespitine göre Kur'an'a hidayet bulma amacıyla onun hikmet dolu inceliklerini bulmaya yönelik, önyargıdan uzak bir şekilde ona yaklaşan kişi aradıkları bu güzellikleri bulabilir. Kur'an'ın güzelliklerini bulmanın en önemli yolu zihni güzel şeyler bulmaya hazırlamak ve dış dünyanın dayattığı sanal birtakım hakikat görünümlü ön kabullerin etkisinden kurtulmaktır. Bu şartlar yerine geldiği zaman Kur'an, okuyucusunun ilmi ve ruhi yetkinliklerine göre güzelliklerini açmaya başlayacaktır.

Buna karşın Kur'an'ın batıl inançlar, ideal insanın gerçeklerine aykırı hükümler ve insan onuruna yakışmayan ahlaki ilkeler getirdiği ön kabulünden hareket eden ve bunları Kur'an'da bulmaya şartlanmış insan, zorlama yorumlarla bu tür gerçekle alakası olmayan çıkarımları Kur'an'da bulabilir. İlmi kıstaslarla uyuşmayan, fasit tevil ve batıl tevil olarak adlandırılan bu yorum biçimi kelime ve cümleleri bağlamından koparıp yorumlayan geçmiş kitapların muhatapları olan Ehl-i kitap'ın tahrif şekillerinden birisidir. Bundan dolayı kaynağının Kur'an olduğunu ve buna

⁸ Osman Kara, "Müfessirlerin Sahih Yorum Farklılıklarının Sebepleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3, (2011), 82-92.

⁹ Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân, thk. Mustafa Dîb el-Buğa* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), 4: 226.

göre dinde hüküm istinbat ettiğini söyleyen kimsenin kaynağının yanında metodolojisinin ve faaliyetteki niyetinin ne olduğunu tespit etmek gerekmektedir. Çünkü kaynağın aynı olması aynı hükümlere ulaşmayı ve aynı hedefe götüren yolların tutulmasını beraberinde getirmemektedir. Yorumu asıl etki eden husus Kur'an'ı destekleyen ikincil kaynağın ne olduğu ve kendi içinde tutarlı düşünce sisteminin bulunup bulunmadığıdır.

Kur'an'ın, okuyucusuna sunduğu bu geniş düşünme alanı onları nüzul sürecinin son ermesinden sonra önemli disiplinleri ortaya koymaları konusunda onlara yol göstermiştir. Kur'an ayrıca söz konusu disiplinlerin ıstılahlarına kaynaklık etmiştir. Nitekim Kur'an'ın nüzûlünden sonra farklı disiplinlerde Kur'an'dan alınma birçok kelime ıstılâhlaştırılmıştır. Kelime bazen aynı kalmak suretiyle bazen de morfolojik bir takım değişikliklerle çeşitli disiplinlerde kullanılmaya başlamıştır. Her bir ıstılâh kullanıldığı disiplinin anlam dünyasında anlam kazanmıştır. Çünkü disiplinlerin konuları ele alış biçimi ve dolayısıyla ıstılâhları yüklediği anlam hangi unsuru merkeze aldığına, söz konusu disiplinin amacına, ortaya çıkış sebebine, etkilendiği diğer din, ideoloji ve felsefelerle ve aynı disiplin içerisinde faaliyet gösteren farklı ekollerin meseleleri ele alış biçimlerine göre farklılık göstermiştir. Bundan dolayı bir kelimenin ıstılâh anlamı, kullanılmakta olduğu disiplin içerisinde aynı olmadığı gibi tarihsel süreçte de sabit kalmamıştır.

İstılâhların çok sayıda oluşturulup kullanılmasının, kelimelerin anlam derinliklerinin artması gibi Arapçaya olan olumlu etkisinin yanında genel olarak ıstılâhların artması ilmi çalışmaların varlığının ve ilerlemenin bir göstergesidir. Kur'an kelimeleri ıstılâh olarak kullanılırken çeşitli ilimlerde kelime ihtiyacını karşılamış bunun yanında da Kur'an'ın nüzûlü bitmesine rağmen Kur'an kelimeleri durağanlaşmamış, anlam yolculuklarına devam etmiştir. Kur'an bu yönüyle kurmayı hedeflediği medeniyetin ilerlemesine her açıdan olduğu kadar dilsel açıdan da kaynaklık etmiştir. Hatta farklı dili konuşan müslümanlarda bunu görmek mümkündür. Bu da nüzûlden sonra ilimlerde hızlı bir gelişme olduğunun Kur'an'ın da buna müsaade ettiğinin bir göstergesidir. Kelimelerin ıstılâh olarak anlam değişikliklerine uğramaları İslam dünyasının dışı kapalı olmadığının da bir göstergesidir. Yunan düşüncesinden faydalanılarak İslam felsefesi ve mantık ilminin alınması ve Kur'an'daki kelimelerin de ilk anlamlarından uzaklaştırılarak kullanılması İslam dünyasının herhangi bir çekince göstermediğinin ve farklı kültürlerle ilişkiye geçilmesi durumunda kendi kimliğini kaybetme endişesinden uzak olduğunun bir kanıtıdır. Kur'an kelimeleri kullanılarak oluşturulan ilimler tek formatta bir ilimle sınırlanmamış içtihadı dayalı bir

ilim olan fıkıh ilmi kurulurken aynı zamanda hadis ilmi gibi Hz. Peygamber'in sözlerini senetli biçimde sonraki nesillere aktarmayı amaçlayan ve raviler üzerinde çalışan ilim de kurulmuştur. Bu şekilde çeşitli tabiata sahip ilimler oluşturulmuş olması yeni oluşturulan medeniyeti her açıdan gelişime açık hale getirmiştir. Ayrıca felsefe ve mantık gibi dış etkilerle disiplinler geliştirirken kelime ihtiyacını vahiy kaynaklı kitaptan karşılamakla insanlığın evrensel ve ortak birikimi olan felsefe ve hukuk içerikli ilimleri Kur'an'la buluşturulmuştur.

Kur'an'ın bilim ve düşünce üretmeye imkân sağlayan bu özelliği, inşa ettiği toplumun da hoşgörülü ve farklılıkları zenginlik gören bir özelliğe sahip olmasını saplamıştır. Özellikle Medine'de gözlemleyebildiğimiz bu hoşgörü ve barış ortamı Kur'an'ın bu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu Medine Vesikası ortak vatan düşüncesini ortaya koyan ve farklılıklara yaşama imkanı veren, din ve vicdan hürriyetini en iyi şekilde uygulayan toplum olmanın bir gereği olarak ortaya çıkmıştır. Medine Vesikası'nın birlikte yaşama ve ortak vatan kavramlarına işaret eden bazı maddelerini burada zikretmek yerinde olacaktır.

Medine Vesikası'nın 2. maddesi "Vesikayı imzalayanlar diğer insanlardan ayrı bir ümmet teşkil eder." şeklindedir.¹⁰ Buna göre din, ırk ve kabile ayrımı olmaksızın bu anlaşmanın taraflarını bir ümmet olarak görülmektedir. Çünkü burada ortak vatan Medine'dir ve orada yaşayıp bu anlaşmaya muvafakat etmek ümmet olmak için yeterlidir.

Anlaşmanın 16. maddesi "Yahudilerden bize tâbi olanlar, zulme uğramadan ve onların düşmanlarıyla yardımlaşmadan yardımımıza hak kazanacaktır." şeklindedir.¹¹ Madde anlaşmaya uyan Yahudilerin zulmedilmesine asla izin verilmeyeceği ve gereken yardımın yapılacağını ifade etmektedir. Bu madde ile beraber yaşamının en önemli şartı olan adaletin en güzel şekilde uygulanacağına işaret edilmektedir.

Anlaşmanın 25a. maddesi "Avfoğulları yahudileri müminlerle birlikte bir ümmet teşkil eder. Yahudilerin dinleri kendilerine, müminlerin dinleri de kendilerinedir. Buna mevlâları da dâhildir." şeklindedir.¹² Buna göre hür-köle herkes dinini yaşama konusunda özgürdür. Din ve vicdan özgürlüğünün en güzel ifadesi olan bu madde bütün din gruplarına din alanındaki meşru faaliyetlerine imkan vermektedir.

¹⁰ Mustafa Özkan, "Medine Vesikası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-2/214.

¹¹ Özkan, "Medine Vesikası", Ek-2/214.

¹² Özkan, "Medine Vesikası", Ek-2/214.

Anlaşmanın 37a maddesi olan “Medine’ye yönelik bir saldırı olması halinde- yahudiler ve müslümanlar kendi savaş masraflarını kendileri karşılayacak, bu sahîfede gösterilen kimselere savaş açanlara karşı yardımlaşacaktır. Onların arasında kötülük değil iyi niyet ve samimiyet hâkim olacaktır. Bu vesikadaki bütün kurallara muhakkak riayet edilecektir.” maddesiyle 44. maddesi olan “Bu vesikada zikredilen kişiler Yesrib’e saldırarak olanlara karşı yardımlaşacaktır.”¹³ maddesi içeride ne kadar farklılık olursa olsun tehlike anında dış güçlere karşı birleşmeyi ön görmektedir. Bu da ortak vatan düşüncesinin bir gereğidir.¹⁴

Ancak Yahudilerin büyük kısmı bu anlaşmaya riayet etmemiştir. Bundan dolayı Yahudilerle birlikte yaşama imkanı bulunamamıştır. “(Ey Muhammed!) İçlerinden pek azı hariç, onların daima bir hainliğini görüyorsun. Yine de sen onları affet ve aldırış etme. Çünkü Allah, iyilik yapanları sever.” (el-Mâide 5/13) ayeti mucibince Hz. Peygamber devamlı surette ihanete uğramıştır. Birlikte yaşama imkanı bulunamayan Yahudiler askeri ve siyasi operasyonlarla kademe kademe Medine dışına itilmiştir. Bu olaylardan Hz. Peygamber’in Yahudi karşıtı olduğu sonucuna kesinlikle gidilmemelidir. Çünkü bu anlaşmaya uyan ve ortak vatan düşüncesini benimseyen Yahudilerle karşılıklı güvene dayalı ilişki de geliştirilmiştir. Örneğin Muhayrîk isimli Yahudi Uhut savaşına Müslümanları düşmanla baş başa bırakan diğer Yahudileri eleştirmiş ve savaşa katılmıştır. Yani Hz. Peygamber ve Müslümanlara ihanet etmeyip anlaşmanın gereğini yapmış ve Medine’yi savunmaya gelmiştir. Ayrıca kendisine ait bir bahçeyi kamunun yararına vakfetmiştir. Bundan dolayı Hz. Peygamber onun için “Yahudilerin en hayırlısı” demiştir.¹⁵

Buradan din farkının insanı öldürme sebebi olmadığı ve bu kimselerle iyi ilişkiler geliştirmenin dinen uygun bir davranış olduğu sonucuna gidilmektedir.. Yani din farklılığı insanı öldürmek için bir gerekçe olmamaktadır. Ehl-i kitab ile evlenme ruhsatı, onların kestiklerinin helal olması, ticari ilişki kurmanın yasak olmaması gibi hükümler bu hoşgörünün ve inanç farklılığının insanoğlundan beklenen bir tavır olarak görülmesinin bir gereğidir.

¹³ Özkan, “Medine Vesikası”, Ek-2/214.

¹⁴ Özkan, “Medine Vesikası”, Ek-2/214.

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Vâkidî el-Eslemî el-Medenî, el-Megâzî (Beyrut: Dâru'l-a'lemî, 1989), 1: 262-263; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, et-Tabakâtü'l-kübrâ, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-küttübi'l-ilmiyye, 1990), 1: 388-389; Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, Târihu Dimaşk, (Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1995), 10: 229.

Dolayısıyla Müslümanların, İslam'dan başka bir dini benimseyenlere sertlikle muamele ettiği düşüncesi doğru değildir. İslam'ın mücadele ettiği zihniyet İslam'ı hedef alan, İslam hakkında olumsuz propaganda yapan, İslam'ın yayılmasına engel olan ve Müslümanları sıkıntıya düşüren zihniyettir. Bu gibi durumların olmadığı durumlarda hiç kimsenin zorla dinini değiştirme yoluna tevessül edilmemiştir. Çünkü bir insanın zorla bir dine dâhil edilmesi, inançta samimiyeti yok edecek ve hastalıklı zihin ve zihniyetin ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Bunun için mücadele daha çok insanların özgür iradeleriyle önyargıdan uzak bir şekilde inançlarını yaşamaları amacına yönelik ortaya konulmuştur.

SONUÇ

Dünyanın bir imtihan mekanı olması inanç ve düşüncede farklılığı beraberinde getirmektedir ve Müslümanlar tarafından bu beklenen bir durumdur. Bunun bir Müslüman her ortamda İslam'ın benimsenebileceği inancını taşıırken tamamiyle Müslüman bir çevrede yetişmiş bireylerin İslam dışı bir inanç ve düşünceye gidebileceği düşüncesini taşımaktadır. Bu düşünce insanın kendi inancında şüpheye düşmemesini, her ortamda beklenmeyen kimselerden İslam'a dair olumlu bir düşünceye geçebileceği ve en güvendiği yakını olan kimselerden beklemeyen düşüncelerin sadır olabileceği düşüncesiyle yaşamasını sağlamaktadır.

Kur'an tek tip insan yetiştirmek yerine tevhit inancına sahip, salih amel işleyen ve güzel ahlak sahibi, kendine özgü fikirleri ve yönelimleri olan ve fitratlarına uygun yaşayacak insanlar yetiştirmeyi amaçlamıştır. Bunun için kullandığı üslup farklı görüşlerin üretebileceği ve yoruma açık bir anlatım özelliğine sahiptir. Kur'an'ın bu özelliği, onun yorumlanmasında tutarlı bir metodolojiye sahip olunmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü Kur'an'ın doğru-yanlış olmak üzere farklı görüş çıkarılabilme özelliği insanın doğru bulmasını sağladığı kadar yanlış görüşleri Kur'an'a söyletme hatasına kadar gidebilir. Dolayısıyla kendi oluşturduğu ve sınırlarını çizdiği bir dünyanın kavramları, standartları ve değer yargılarıyla kendince içini doldurduğu kavramlarla düşünen, dışlayıcı ve mahkûm eden tavırla Kur'an'a yaklaşan kişi, Kur'an'ı okuduğunda kendi oluşturduğu labirentin duvarlarına çarpacak ve bundan Kur'an'ı sorumlu tutacaktır. Halbuki Kur'an okuyucusunun niyetine ve takip ettiği metoda göre sonuç veren bir özelliğe sahiptir.

Aynı durum kendisini Kur'an çerçevesinde bir düşünce dünyasına sahip olduğunu iddia edip Kur'an'ın literal okumasından ileri gidememiş, oldukça dar bir çerçevede yorum gücüne sahip bir kişi de Kur'an adına oldukça dar, ilerleme imkânı olmayan, yargılayıcı bir tavra dönüşen için de geçerlidir.

Bunun için Kur'an'ın yorumlanması ve yaşanması konusunda özgürlükçü ve ön açıcı bir tavır sergilenmeli ve daraltıcı yorumlardan kaçınılmalıdır. Buradan Kur'an'ın emir ve yasaklarının tanınmaması ve hâkim dünya görüşlerine boyun eğilmesi gerektiği sonucu çıkarılmamalıdır. Burada dikkat edilmesi gereken hususun, dinin inanç, ibadet ve ahlak gibi temellerini tahrip etmeden hoşgörüye dayalı bir tavır takınılması olduğu akıldan çıkarılmamalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu Dımaşk*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1995.

İbn Hişâm, Cemaluddin b. Yusuf. *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-garîb*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1987.

İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. Riyâd: Dâru Taybe, 1999.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990.

Kara, Osman. "Müfessirlerin Sahih Yorum Farklılıklarının Sebepleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3, (2011), 73 -94

Özkan, Mustafa. "Medine Vesikası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-2: 212-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.

Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Dîb el-Buğa. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.

Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî. *el-Megâzî*. Beyrut: Dâru'l-a'lemî, 1989.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. thk. Abudurrezzâk el-Mehdî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1407.

**AŞIRI SAĞ PARTİLERDE POPÜLİST SÖYLEM VE ÖTEKİNİN
İNŞASI**

Doç. Dr. Müşerref YARDIM

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü
myardim@erbakan.edu.tr

**POPULIST DISCOURSE IN THE EXTREME RIGHT PARTIES AND
BUILDING THE OTHER**

ABSTRACT

Front National and Bloc Identitaire; Fidesz and Jobbik Party; Vlaams Belang, Netherlands Freedom Party; Finns; Lega and Casa Pound; Swedish Democrats; The Austrian Freedom Party, the Alternative to Germany (AfD) and Die Freiheit; The Danish People's Party; Extreme right parties such as the British National Party have been on the rise in recent years. The fact that the far-right parties, which have been described as marginal for many years, emerged victorious from the elections or took part in power raises many questions. While the debate on the causes and consequences of the far-right trend continues, there is no doubt that far-right parties are now a permanent reality in the political spectrum of Western countries.

Political rhetoric of the far right parties seems to be based on populism. The main theme of populist discourse is the "Other". The extreme right parties have turned to the method of marginalizing the polarization of "us" and alev them için in order to get the support of the people in slogans, short films, posters and rallies. Populist discourse transforms sociopolitical problems into ethnic, cultural and religious problems. Today, refugees and immigrants are the target groups. Thus, while immigrants are seen as the cause of all the negativities in the country, it is argued that multicultural life will eliminate Western "identity.. According to the extreme right populism, "foreign", "Other", and "enemy" migrants should be expelled from the country. In this study, the populist discourse that gained momentum in Western countries will be analyzed through concrete examples.

Keywords: *Extreme Right; Other; Multiculturalism; Populism.*

Giriş

Yıllarca marjinal kalan aşırı sağ partiler artık Avrupa siyasi arenasında sesini daha geniş kitlelere duyurmayı başarmışlardır. Akkerman ve diğerlerine göre (2016) 1980 yılı sonrası aşırı sağ partilerin yükselişinin miladı konumundadır. Front National'ın (FN) 1986'da gerçekleştirdiği seçim atılımından sonra FN, Avusturya'da FPÖ, Norveç'te FrP, İsviçre'de SVP % 10'un altına düşmeyen oy oranları elde ederek sistemin yerleşik unsuru konumunu elde etmişlerdir. 2000'lere gelindiğindeyse aşırı sağ parti ailesine Avusturya'da BZÖ, Yunanistan'da LAOS, Hollanda'da PvdV, İsveç'te SD, Finlandiya'da PS gibi yeni ve seçim performansı açısından başarılı üyelerin katılım süreci devam etmiştir. 1990'larda % 8 olan Batı Avrupa'daki aşırı sağ partilerin ulusal seçimlerdeki oy oranlarının ortalama yüzdesi, son yıllarda % 12,5'e kadar çıkmış durumdadır (Uzunçayır, 2017:367). Özellikle 2000'lerin başlangıcından itibaren artan varoluşsal güvensizlik ile kimlik ve refahla ilgili popüler endişeler radikal sağın getirdiği popülist mesaj için bereketli bir zemin hazırladı. Daha da ürkütücü olan ise radikal sağın birtakım temel argümanının (özellikle göçmen karşıtı, İslam karşıtı, düzen karşıtı, AB karşıtı eleştirileri) gitgide "ana akım" olmaya başlaması; bir başka deyişle, toplumun geniş kesimleri tarafından kabul edilerek "ana akım" siyasi söylemin bir parçası olması ve böylece "aşırıcılık" ve "ana akım" arasındaki geleneksel çizginin muğlaklaşmasıdır (Kallis, 2015: 7). Son yıllarda yükselişe geçen aşırı sağ partiler arasında Front National ve Bloc Identitaire; Fidesz ve Jobbik Partisi; Vlaams Belang, Hollanda Özgürlük Partisi; Finler; Lega ve Casa Pound; İsveç Demokratları; Avusturya Özgürlük Partisi, Almanya için Alternatif (AfD) ve Die Freiheit; Danimarka Halk Partisi; Britanya Ulusal Partisi bulunmaktadır. Aşırı sağ partilerin son seçimlerden zaferle çıkması veya bazı ülkelerde iktidarda yer alması bir çok soruyu beraberinde getirmektedir. Aşırı sağa eğilimin nedenleri ve sonuçları üzerinde tartışmalar devam ederken Batı ülkelerinin siyasi yelpazesinde aşırı sağ partilerin artık kalıcı bir realite olduğu tartışılmazdır.

1.Aşırı Sağın Yükselişi ve Sebepleri

Dönemlerin ruhuna göre "faşist", "neo-faşist", "neo-Nazi", "radikal sağ", "aşırı sağ", "uç sağ", "popülist", "popülist sağ", "radikal sağ popülist", "popülist radikal sağ", "milliyetçi popülist", "ırkçı", "göçmen karşıtı", "yerleşik düzen karşıtı" (Uzunçayır, 2017:365) olarak tanımlanan aşırı sağ partilerin yükseliş sebepleri hakkında farklı görüşler dile getirilmektedir. Sebepler arasında en fazla dile getirilen modernleşmenin sonuçlarından zarar gördüğünü düşünen kitlelere vurgu yapan "modernleşmenin kaybedenleri" tezidir. Ancak bu tez açıklayıcı olmakla birlikte aşırı sağın

yükselişini açıklamada yetersiz kalmaktadır. Aşırı sağa doğru bir eğilimin nedenleri göç ve göçle ilişkilendirdikleri olumsuz gelişmelere önerdikleri çözümde yatmaktadır (Mudde, 2011:9). Aşırı sağın göç ve göçmenlere yönelik tutumu ötekileştiricidir. 1990'lı yıllardan itibaren Doğu Avrupa, Eski Yugoslavya ve Sovyetler Birliği'nden gelen göçmenlerle birlikte Avrupa'da göçmen nüfusunda bir artış gözlemlenmiştir. Karapın'e (1998) göre aşırı sağ partiler, bu göçlerin ortaya çıkardığı sosyal etkilerden yararlanmaya çalışmışlardır. Göçmen-karşıtı aşırı sağ partiler, göçmenlerin işsizliği ve suç oranlarını artırdığı tezini işleyerek, bu sorunlardan şikâyetçi olan kitleleri kendi saflarına katmayı başarmışlardır. Ancak Piero Ignazi aşırı sağın günden güne siyasi arenada önemli bir yere sahip olmasını tek bir nedenden ziyade nedenler zincirine bağlamaktadır. Vural'a göre (2005) Ignazi, 1980'den sonra aşırı sağ sahnenin "yeni" ve "eski" tipte partiler tarafından paylaşıldığını savunmaktadır. "Eski" tip partiler gitgide siyasi arenayı terk ederlerken, "yeni" tip partiler, siyasi ve kültürel düzeydeki fırsat alanlarından faydalanan becerikli siyasi girişimciler eliyle, siyasete ve sisteme güvenini yitirmiş seçmen kitlesini yeni meseleler üzerinden mobilize edebilme gücüne sahip olmuşlardır. Sosyo-ekonomik (post-endüstriyelleşme) ve sosyo-kültürel (post-materyalizm) değişim süreçleriyle birlikte ortaya çıkan yeni mağdurların ve yeni maddi ve gayrimaddi kaygıların sözcülüğünü üstlenen bu liderler önemli bir güç elde etmişlerdir. Başarısızlık ve yolsuzluk örnekleriyle itibar kaybeden yerleşik siyaset üzerinden, parlamenter demokrasiye eleştiriler yöneltmişlerdir. Bu kurumların karşısına halk iradesini koyarak, herkesten daha demokrat oldukları iddiasını öne sürmüşlerdir. Bu şekilde kendi seçmenleri nezdinde bir meşruiyet elde etmeyi başaramışlardır (Uzunçayır, 2014: 133-135)

Öte yandan göçmenlere karşı geliştirilen popülist söylem çokkültürlülüğü de hedef almaktadır. Bu nedenle çok kültürlülük istenmeyen ve tehlike arz eden bir olgudur. Göçmenler ülkede yaşanan bütün olumsuzlukların nedeni olarak görülürken çokkültürlü yaşamın "Batı kimliğini" ortadan kaldıracığı savunulmaktadır Avrupa'da başka bir kültüre, başka bir millete, farklı bir dini inanca sahip bireyler, tehlikeli görülmektedir. Öte yandan klasik ırkçılığın kültürel ırkçılığa evrildiği bu durum, aynı zamanda ötekileştirmeye vurgu yapmaktadır. Çünkü yabancı karşıtlığı her yabancıya yönelik değil özellikle Müslümanlara yöneliktir. Betz'e göre (2003) göç ve çokkültürlülük, Avrupa halklarının yıkıntıları üzerine "Anglofon ve totaliteryen bir Küresel Köy" inşa etmek için, Avrupa halklarını yok etmek için tasarlanmış daha geniş bir küreselleşme sürecinin unsur olarak görülür. İtalya'nın Lega Nord örneğinde olduğu gibi iddia

ettikleri küreselleşmenin Avrupa'ya çokkültürlüğü dayatmalarına karşı kültürel kimliklerin ön plana çıkaran bir anlayış gelişmiştir (Uzunçayır, 2014: 142).

Aşırı sağın bugünün hedef kitlesini mülteci, göçmenler ve Müslümanlar oluşturmaktadır. İkiz Kule saldırılarla başlayan süreçte Madrid ve Londra saldırıların ardından oluşan İslam ve Müslüman karşıtı ortam seçimlerde propaganda aracı olarak kitlere ulaştırılmıştır. Aşırı sağ söylemin Müslümanlara yönelttiği suçlamaların başında yüksek olan suç oranlarının sorumluları olmaları ve yaşadıkları Avrupa toplumuna uyum sağlayamadıkları bulunmaktadır. Chattam House tarafından ABD, Kanada ve Avrupa devletlerinde yaptığı araştırmada katılımcılara *“Müslüman ülkelerden olmak üzere, tüm göçün durdurulması gerektiği konusunda görüşleri sorulmuştur. Katılımcıların %55'i bu önermeyi benimserken, %25'i kararsız kalmış, %22'si de reddetmiştir. Bu çalışma Avrupa'daki Müslüman göçmenlerin varlığı, dinleri, dini pratikleri ve ekonomik ve toplumsal sorunların nedenleri ile toplumda tehdit olarak görülmelerini ortaya koymaktadır (Bekar, 2018: 122-123).*

Aşırı sağın popülist söylemi sosyopolitik sorunları etnik, kültürel ve dinsel boyutlu sorunlara dönüştürmektedir. Avrupa'da aşırı sağ partilerin bu konuda nasıl bir söyleme başvurduklarını Fransa'nın Ulusal Cephe partisi üzerinden analiz edilebilir: “Avrupa'daki diğer aşırı sağ partiler için olduğu gibi Ulusal Cephe için de her yabancı tehlikeli değildir. Yabancıdan kasıt öncelikle Avrupa dışı göçmenler, bir başka ifadeyle Müslümanlardır. Ulusal Cephe'nin ırkçılığı Müslüman Araplarla sınırlıdır ve kültürel ırkçılıktır”. Ayrıca Marine Le Pen “Öteki olan İslam ve Müslümanlar bizim gibi olasıya kadar bir sorun ve tehdit oluşturmaya devam edeceklerdir” açıklamasını yapmıştır. Aşırı Sağ kesim ve partiler çoğu konuşmalarında oryantalist temelli söylemleri ile İslam'ı ve Müslümanları hedef almaktadırlar. Müslümanların görünür olmaları, Avrupa'da Müslümanların sayıca artması ve yerleşmesi aşırı sağ partilere göre, etnik-ulusal kimliğe bir tehdittir. Ayrıca Müslüman göçmenler, işsizlik, suç ve güvenlik gibi sorunların da sebepleri olarak görülmektedirler. Bu sebepten aşırı sağ için, azınlık grup dahi olsalar, Müslümanların hak iddia etmeleri kabul edilemezdir. Aynı şekilde Hollanda'da Pim Fortuyn da Müslümanları hedef almaktadır. Özellikle Müslüman kadınlar hoşgörüsüz bir kültürden gelmemeleri sebebiyle ayrımcı davranmakla, gerici olmakla, Hollanda'nın eşitlikçi kültürüyle uyuşmamakla suçlanmışlardır (Bora, 2005: 254). Aşırı sağ partilerin yükselişi ve söyleminin toplumda meşruiyet kazanması bir yandan ülkelerin göç politikalarının sertleşmesi diğer yandan da merkez

partilerinde, özellikle Hristiyan Demokrat partilerde, de aşırı sağ seçmene göz kırpmalarına ve aşırı sağ söylemi benimselerine sebebiyet vermiştir (Kepenek, 2016:1).

Öte yandan aşırı sağ partilerin başarılarında toplu iletişim araçlarının etkisini vurgulamak gerekir. Örneğin AfD örneğinde olduğu gibi aşırı sağ düşüncelerin yayılmasında ve daha görünür olmasında medyanın rolü tartışılmazdır. Devlet kanalları ARD ve ZDF bu noktada eleştirilmişlerdir. Eleştiriler iki başlıkta yoğunlaşmaktadır: 1. medyanın AfD'li siyasetçilerin her skandal ifadesini televizyon ekranlarına ya da gazete sayfalarına taşıyarak AfD'yi aşırı görünür kıldığı; 2. halka yönelik bir gündem dayatması Münih Teknik Üniversitesi'nde yapılan bir araştırma, AfD ile ilgili verilen haberlerin sıklığı ile bu partinin seçimlerde sağladığı oy artışı arasında bir korelasyon olduğunu ortaya koymaktadır. Araştırma sonuçlarında AfD ile ilgili ardı ardına yapılan haberlerin 5 haftalık bir süre zarfında seçmen davranışı üzerinde olumlu bir etki yarattığı ve partinin oylarını artırdığı tespit edilmiştir (Eliacık, 2018).

Özetlemek gerekirse Avrupa'daki sağ popülist parti ve hareketler ülkeden ülkeye farklılık gösterebilir de paylaştıkları ortak noktalar da bulunmaktadır : Avrupa'ya evet, AB'ne hayır; Milliyetçi hükümlerlik talepleri / etnik-kültürel homojen ulus veya etni yapısının savunulması; Hristiyan-Yahudi Avrupa kültürünün "İslama karşı korunması, ve dolayısıyla Türkiye'nin AB üyeliğinin reddedilmesi; Göç ve kriminalitenin birbirine bağlanması ve bu bağlamda suça ve suçluya karşı "Sıfır- Tolerans-Politikası" ve, iç politikada sert ve yaptırımcı tedbirler; Basit, ama radikal çözümler / Komplo teorileri (Çakır, 2011:17).

2.Aşırı sağ ve Propaganda

2.1.Popülist Söylem ve Propaganda

Aşırı sağ partilerin siyasi söylemleri popülizmin üzerine kurulduğu görülmektedir. Popülist söylemin ana teması ise "Öteki"lerdir. Popülizm, bir öteki veya düşman oluşturarak, kendi destek kitlesini güçlendirmek ve mobilize etmek suretiyle kendi siyasal argümanlarını popülerleştirme yöntemidir. "Avrupalılık" veya "yerlilik" kavramları üzerinden yabancı düşmanlığı çerçevesinde kimlik siyaseti güden partiler ile Avrupa örneği verilebilir. Bu durumda yerlilik ve millilik söylemi üzerine duran popülist söylem "gerçek halk" ile "Öteki"nin kutuplaşması üzerine kuruludur. Bu söylem ile "yeni" ve "dışarıdan" olanı reddetmek üzere şekilleniyor. Yabancı düşmanı popülizm için ise klasik Avrupa merkezci yaklaşımla sadece Hristiyan-Avrupa kökenine sahip olanlar "gerçek" halkı temsil ediyor.

Popülist söylemin önemli bir parçası ise oluşturulan siyasi atmosfer. Binlerce kişinin katıldığı mitingler, hararetli konuşmalar, seçmenlerin coşkulu sloganları, buralarda kullanılan basit dil gibi araçlar, halkın siyasetle bütünleşmesini sağlayan, popülist söylemin temel unsurlarından birkaçıdır (Dizman, 2019). Popülizm kavramı kapsamlı bir şekilde 1967 yılında Ernest Gellner, Isaiah Berlin, Alain Touraine, Peter Worsley, Kenneth Minogue, Ghita Ionescu, Franco Venturi ve Hugh Seton-Watson tarafından düzenlenen konferansta ele alınmıştır. Tanımı zor olsa da popülizmin farklı yönlerini vurgulayan unsurlar bulunmaktadır. Bunlardan bazıları anti-elitizm; anti-entelektüalizm; ırkçılık ; yabancı düşmanlığı; İslam karşıtlığı; göç karşıtlığı; sosyal, kültürel ve ekonomik olarak homojen ve organik bir toplum; devletçilik; ve halkın kutsallığı zikredilebilir (Kaya, 2016: 3-4).

Popülist söylemin oluşmasında propaganda çok önemlidir. Propaganda teorisinin ortaya çıkışı tarihe dayanmaktadır. 1622 yılında Papa XV.Gregory silah zoruyla yeniden dinde birlik kurmaya yetmeyeceği düşüncesiyle Katolik Kilisesinin iman ve inancını barışçı yollardan yaymak için yeni, örgütlü ve sürekli bir kuruluşun oluşturulması gerekliliğine vurgu yapmıştır Böylelikle *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* olarak bilinen *Sacra Congregatio Christiana Nomini Propaganda*, kuruldu (Qualter, 1980:255). Ancak propagandanın siyasal hayatın içinde devamlı ve temel önemde bir görünüm kazanması ve geniş kapsamlı, örgütlü bir propagandanın oluşması için gerekli koşullar ancak 19.yy'da ulus devletlerin ortaya çıkmasıyla birlikte mümkün olmuştur. Propagandanın reklam tekniklerinin siyasete uygulanmasıyla oluşmaya başlayıp, daha sonra, başlı başına ayrı bir uzmanlık türü gerektiren bir sanat halini almıştır. Bu nedenle propaganda çağdaş sayılabilecek bir olgudur (Qualter, 1980:257).

Türk Dil Kurumu'nın verdiği tanımda propagandanın kelime anlamı “herhangi bir düşüncüyü veya kanıyı yaymak ve ondan yana olanları çoğaltmak için söz, yazı ya da başka araçlarla yapılan etkidir” (TDK). Qualter'e göre (1980) propaganda, bir bireyin veya grubun başka bireylerin veya grupların tutumlarını belirleyip biçimlendirmek, kontrol altına almak veya değiştirmek için, haberleşme araçlarından yararlanarak ve bu bireylerin veya grupların belirli bir durum veya konumdaki tepkilerinin kendi amaçlarına uygun tepkiler şeklinde olacağını umarak giriştikleri bilinçli bir faaliyet. Bir başka ifadeyle belli bir amacı ya da amaçları hayata geçirmek için, çeşitli iletileri iletişim araçları ile kitleye göndererek, onlarda davranış değişikliği yaratma faaliyetidir. Kamuoyu oluşturmada, algı yönetiminde ve manipülasyonda propaganda araçları olarak ilk gazete, televizyon, radyo, dergi, sinema, tiyatro, afiş, resim, kitap, internet gibi kitle

iletişim araçları akla gelmektedir. Propaganda, kitle iletişim araçları yoluyla kamuoyunu etkileme ve ikna etme amaçlı psikolojik bir eylem tekniğidir.

Propaganda dönemin koşullarına ve ihtiyaçlarına göre devletler, politikacılar ve liderler tarafından farklı şekilde kullanılmıştır:1- Beyaz propaganda; 2- Gri propaganda; 3- Kara propaganda; 4- Silahlı propaganda; 5- Karşı propaganda; 6- İ ve dış propaganda; 7- Genel, sınırlı ve ferdi propaganda; 8-Siyasi, ekonomik, kültürel ve askeri propaganda; 9- Kişisel ve kitlesel propaganda; 10- Politik ve sosyolojik propaganda. Ancak aralarında en yoğun kara propaganda, silahlı propaganda ve karşı propaganda kullanılmaktadır (SDAM, 2018:9).

2.2.Propaganda Araçları

Kitap

Aydınlar tarafından kamuoyu oluşturmada kullanılan en etkin propaganda araçlarından birini oluşturan kitap ancak yeni kitle iletişim araçlarının ortaya çıkmasıyla, önemini korumakla birlikte, işlevini basın, radyo, film ve televizyon ile paylaşmak zorunda kalmıştır. Kitap, her ne kadar günümüzde bile önemli bir propaganda kaynağı ise de okuyucuları sınırlıdır ve nadiren kitlesel bir okuyucu grubuna ulaşır (SDAM, 2018:9). Aşırı sağı tarafından propaganda amaçlı kullanılan veya özellikle aşırı sağı düşüncelere kaynaklık etmiş frankofon eserlerden bazıları :

- Michel Houellebecq'in Soumission başlıklı romanında Fransa'nın hayali bir İşlam partisi tarafından yönetileceğı;

- Eriz Zemmour'un Le suicide français başlıklı eserinde Müslüman göçünün Fransa'ya etkisi,

- Fransız yazar Jean Raspail'in 1973 yılında kaleme aldığı romanı Le Camp des saints Fransa özelinde Avrupa'ya büyük göçlerinin sonuçlarını ele almaktadır. 8.baskısını yapan roman aşırı sağı tarafından sahiplenilmiştir.

- Maurice Barres : Aşırı sağı ideologlarından birisi olan Barres bir çok eser kaleme almıştır. 1894 yılında aşırı sağı eğilimli fikirlerini rahatlıkla kaleme alacağı La Cocarde gazetesinin de sahibidir.

- Renaud Camus : Le Grand Remplacement'da Fransa'nın tarihin başından bu yana yaşadığı halk ve medeniyet değışimi en büyük çok olduğı açıklanmaktadır. Ona göre bu durum kabul edilemezdir. Yeni Zelanda cami saldırganı saldırılardan 1 gün önce yayımladığı 74 sayfalık manifestosunun başlığı da «The Great Remplacement».

- Franck Poupart'in Demain les barbares romanı 2028 yılında Fransa'nın yaşadığı ekonomik ve siyasal krizi ele alırken ülkenin islamcı terörizm

tarafından nasıl yıkıldığını ve yağmalandığını ortaya koymaktadır.

Medya

İdealize ettikleri bir grup halkın dertlerini, şikâyetlerini ve taleplerini ortak duygu ve deneyimlere değinerek aktaran popülist liderler, söylemlerini ve performanslarını yalnızca kürsülerde veya mitinglerde değil, kitlelere en hızlı ve kolay bir şekilde erişebildikleri medyanın aracılığıyla iletirler. Bu sebeple, medya ve popülizm arasındaki ilişki göz ardı edilemeyecek kadar mühimdir. Farklı bağlamlarda medyanın etkin kullanımı popülist aktörler için değişiklik gösterir (Erdoğan & Erçetin, 2019: 39-40). Aşırı sağ partilerin yabancılar ve Müslümanlar üzerinden oluşturdukları korku, dışlama ve ötekileştirme söylemine medyanın yaptığı katkılardan birçok örnek verilebilir: Polonya’da yayınlanan ‘wSieci’ dergisinin ‘Avrupa’ya İslam Tecavüzü’ başlığını kullanması, Danimarka’da Jylland-Posten gazetesinde Hz. Muhammed’e hakaret eden karikatürlerin yayınlanması, Interpol’ün internet ve terör ilişkisini açıkladığı uyarısının Norveç’teki bir haber ajansı tarafından El Kaide yani İslami terör ilişkisi kurularak sunulması, *Dagsavisen* gazetesinde yine aynı yazıya atıf yapılarak Müslüman gençlerin internet aracılığıyla radikalleştiği ve terör eylemlerine yöneldiği yorumu yapılması, Ayaan Hirsi Ali’nin Wall Street Journal’da yayımlanan ‘Müslüman Liderlik Sorunu’ başlıklı yazısında “Bütün Müslümanları terörizmle özdeşleştirmek yanlış. Ancak İslam ile terör arasında bir bağ olduğunu kabul etmek gerekiyor” ifadesi (Cicoğlu & Tandoğan, 2018: 148-149), *Le Vif* dergisinin “Brüksel 2030 yılında Müslüman mı olacak ?” başlığı, *L’Express* dergisinin “İslam’dan Korkma” başlığı, *Le Point* dergisinin “Utanmayan İslam” başlığı, *Valeurs Actuelles* dergisinin “İslam Fransızları neden korkutuyor ?” başlığı, ve *L’Express* dergisinin “Batı’ya karşı İslam” başlığı. Bütün başlıklar ve haber içerikleri Müslümanların Batılı topraklarda uyum sağlayamadıklarından dolayı yaşamalarının imkansızlığı üzerinde durmaktadır.

Müslümanlara yönelik fiziksel ve psikolojik şiddetin kaynağı, medyanın korku ve düşmanlıkla beslediği Müslüman algısıdır. Aşırı sağ lider Geert Wilders’in özellikle Müslümanlara yönelik ırkçı görüşlerini medya aracılığı ile ifade etmesi aşırı sağın medyayı ırkçı politikalar ve olumsuz Müslüman imajını yaymada ve Müslüman düşmanlığını normalleştirmede nasıl kullandığını gözler önüne sermektedir. 11 Eylül saldırıları ABD ve Avrupa toplumlarında bir travma olarak devam etmektedir. Bu travma medya aracılığı ile propaganda ve algı oluşturmada kullanılmaktadır. Batılı insanların her hangi bir yerde ve herhangi bir zamanda Müslümanların birer terörist olarak yaptıkları silahlı ve bombalı saldırılarla hayatlarını

kaybedebilecekleri görüşleri özellikle İkiz Kule saldırıları yıldönümünde sıkça dile getirilmektedir. Medya yoluyla yapılan bu haberler halkta korku ve panik havası oluşturmaktadır. Aşırı sağın yabancıları ve Müslümanları ötekileştirici söylemi, Avrupa toplumlarının yabancıları yönelik olumsuz bakışının bir düşmanlığa dönüşmesinde ve ırkçı saldırıların artmasında önemli bir paya sahiptir. 11 Eylül sonrasında medyada yer alan Müslüman göçmenlerle ilgili olaylar sürekli olarak şiddetle özdeşleştirilmiş ve Müslümanlar Batı kültürüne uyum sağlayamayan homojen bir grup olarak gösterilmiştir (Cicoğlu & Tandoğan, 2018: 148).

Öte yandan internetin de aşırı sağ söylemlerin kitlelere ulaşmasında önemli bir yer tuttuğu ifade edilmiştir. Almanya'dan verilen örnekte ırkçı içerikli görüntülerin yeraldığı videolar için Youtube bulunmaz bir platform niteliğinde. İnternet, aşırı sağcı ve ırkçı gruplar tarafından da propaganda amacıyla kullanılıyor. Almanya çapında, ırkçı faaliyetlerin yürütüldüğü 1000 adet internet sitesi tespit edilmiştir. Her tür videonun paylaşımına sunulduğu Youtube da propaganda aracı olarak kullanılan sitelerden biri haline gelmiştir (DW, 2007).

Sinema

Teknolojinin gelişmesi ile birlikte geniş kitlelere hitap eden, görsel bir şölen sunan ve aynı zamanda eğitsel bir araç olarak da kullanılan sinema, diğer kitle iletişim araçlarına göre insanları daha fazla etkilemiş ve günümüzde de ilgi çekmeye devam etmektedir. Bu nedenle gerçek yaşamdan aldığı kesitleri izleyici ile buluşturan sinema, zamanla güçlü devletler tarafından birer propaganda aracı haline gelmiş ve toplumların duygu ve düşüncelerini değiştirmek için kullanılmaktadır. Bu doğrultuda sinema filmlerinin kolayca çoğaltılabilmesi ve dağıtılabilmesi, propaganda amacı güden güçlerin lehine bir durum oluşturarak daha fazla insanın propagandaya maruz kalmasına neden olmaktadır (Altay & Uğur, 2018:18). Propaganda araçlarından olan sinemanın da kitleler üzerinde ciddi bir etki gücü vardır. Etki gücünü eskiden beri sürdürmekte olan sinema, büyük şehirlerin lüks seyir salonlarından, en ücra köylerin açık hava alanlarına kadar geniş bir alana ulaşma gücüne sahiptir. Fiyattaki ucuzluk bakımından kolayca izlenebilmesi, çoğaltım imkanlarına sahip olması, televizyon ve internet ortamlarında da izlenme imkanına sahip olunması sinemayı sosyal etkiler bakımından önemli bir araç kılmaktadır (SDAM, 2018:9). Sinema popülizm ve ideoloji ile yakından ilişkilidir. Özdeşleşme, taklit ve temsil politikalarını depoladığı anlatı yapısında sinema bu kavramı kendisine eklemeler. Eklemlenen bu alan popüler sinema ve bağımsız sinema antagonizmasından doğan toplumsal yarılımları ve toplumsal dönüşüm

süreçlerini sanatsal bir perspektifte inşa etmektedir Sinema toplumsallaşma etkisi ile bireyin kendi arzuları dışında şekillenen kolektif bir arzu yörüngesine dahil eder. Popülist dilinde depoladığı temsil politikalarıyla da kolektif arzuya işlerlik kazandırır. Böylelikle popülist akıl tarafından inşa edilen ya da popülist aklın temsil edildiği anlatılarda doyurulmamış talepler kolektif bir nitelik kazanır (Birincioğlu, 2019:77).

Aşırı sağın görüşlerine hizmet eden sinema filimlerinin sayıları oldukça fazladır. Hollywood politik göndermelerin dışında da tarih boyunca birçok tiplene oluşturmuştur. Shaheen'e göre (2000) Asyalılar sinsi, siyahlar zenci, İtalyanlar mafya, İrlandalılar sarhoş, Yahudiler açgözlü, yerliler vahşi vs. Fakat artık bu tiplmeler kabul görmemekte ve hoş görülmemektedir. Artık bir Yahudi ya da siyahiye tiplmelerle hakaret edilememektedir. Fakat bunun tek istisnası vardır: Araplar ve Müslümanlar. Sam Keen için bu durumu "Araba özgürce vurabilirsiniz. Onlar bedava düşman ve bedava kötüdür. İstedığınız gibi davranabilirsiniz" ile izah edilebilir. Ramji (2005) için sinemanın 1896 yılındaki başlangıcından itibaren Arap/Müslüman kültürel öteki olarak ve dini kültürel temalarla sunulmuştur. 1900'lerdeki filmler Avrupalılar tarafından yazılan karikatürlerden esinlenmiştir: Sakallı Araplar, kılıçlarını sallayıp bir- birini öldürür, çölde deve ile gezip batılı kadın kahramanı kaçırr, haremde kadınlarını yarı çıplak tutar ve göbek dansı yaptırırlar (Yorulmaz, 2018:34-35). 11 Eylül saldırıları Hollywood sinemasında da bir dönüm noktası oluşturmuştur. Bir çoğunun OSCAR ödülüne layık görülen bu filmlerde Müslüman için "Öteki" düşman algısı yaratılmıştır.

Ancak aşırı sağ partiler seçmeni etkilemek amaçlı doğrudan propaganda amaçlı kısa filmler de çekmişlerdir: Almanya Nasyonal Demokrat Parti'nin (NPD) Avrupa Parlamentosu (AP) seçimleri için hazırladığı propaganda filmi, The Van Gogh ve Geert Wilders'in çektikleri Teslimiyet ve Fitne filmleri sadece bir kaç örnektir. Propaganda amaçlı yapılan bu kısa filmlerde göçmenler ve özellikle Müslümanlar hedef alınmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada aşırı sağ partilerin ötekileştirme süreçleri propaganda araçları üzerinden analiz etmeye çalışıldı. Polonya (KNP), Yunanistan'ın Altın Şafak oluşumu, Fransa (FN), İtalya (Lega Nord), Avusturya (FPÖ), Belçika (Vlaams Belang), Birleşik Krallık Bağımsızlık Partisi (UKIP), ve Hollanda (PVV), Danimarka Halk Partisi, Almanya'da Milliyetçi Demokratik Parti gibi önde gelen aşırı sağ partilerin seçim kampanyaları esnasında olduğu kadar seçimin gündemde olmadığı zamanlarda da ötekileştirme yöntemler kullandıkları görülmektedir. Avrupa ve ABD'de aşırı sağ

partilerin son seçimlerdeki başarıları ve yükselişlerinin nedenleri tartışılmaya devam edilmektedir. Farklı nedenler öne sürülürken bu yükselişin tek bir nedenle açıklanması yetersiz olacağı ifade edilmektedir. Ancak ağırlıklı olarak ve son yıllarda seçim kazanmalarını borçlu oldukları göç ve göçmenlere dayalı gelişmeler zikredilebilir. Göçmen denilince en çok karşı çıktıkları Müslüman azınlık grubu gelmektedir.

Ötekinin inşasında popülist söylemlerini daha fazla kitleye ulaşmak için aşırı sağ partiler etki amaçlı her türlü düşünce, yargı ve gerçek dışı olayların çarpıtılarak yayılması ve çoğaltılması anlamını taşıyan propaganda yöntemini kullanmaktadırlar. Aşırı sağın göçmen ve Müslüman karşıtı söylem nefret, dışlama ve ötekileştirmeye dayanmaktadır. Propaganda araçları olarak ister bu çalışmada verilen kitap, ister medya isterse de sinemadan örneklerde olsun Müslüman göçmenler “Batı'nın kültürel kimliği ile uyum sağlayamayan”, “ülke için tehdit oluşturan”, “ülkede istenmeyen” bir düşman olarak gösterilmektedirler. Bu bakış açısının gündelik hayata ayrımcılık ve dışlama olarak yansımının yanında alınan sert ve bazen insan haklarına ayuru siyasi tedbirler birlikte yaşama ciddi anlamda darbe vurmaktadır.

Kaynakça

Altay, S & Uğur, U (2018). “Sinemanın Propaganda Aracı Olarak Kullanılması: Ben Küba Filmi”, *İstanbul Aydın Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi*, 4(8):13-32.

Bekar, N (2018). “Avrupa Birliği Ülkelerinde Yabancı Düşmanlığı ve Avrupa Güvenliğine Etkisi”, *Bilge Strateji*, 10(18) :111-142.

Birincioğlu, Y (2019). “Popülist Söylemin Perde Arkası”, *Moment Dergi*, 75-98.

Cicioğlu, F & Tandoğan, Ş (2018). “Merkez Parti Söylemleri ve Medya Dili Bağlamında Aşırı Sağın Yükselişinin İncelemesi : Fransa ve Almanya Örneği”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* , 5(6): 144-162.

Çakır, M (2011). “Bir Fenomen Olarak Sağ Popülizm”, Murat Çakır ed. *Neoliberalizmin Egemenlik Aracı Sağ Popülizm*. Kozmopolit.

Çakmak, F & Bilgişli, Y (2019). “İdeoloji, Söylem ve İletişim Çalışmalarında Ruth Wodak”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19(2):99-24.

Dizman, A (2019). “Popülizm Nedir?”, *Perspektif*, <https://perspektif.eu/2019/01/25/populizm-nedir/>, Erişim Tarihi 14.12.2019.

DW, <https://www.dw.com/tr/youtubeda-aşırı-sağcı-propaganda/a-3011161-0>, Erişim Tarihi 16.12.2019

Eliaçık, Z (2018). "AfD'nin Başarısında Medyanın Rolü Ne?", Perspektif, <https://perspektif.eu/2018/03/01/afdnin-basarisinda-medyanin-rolue-ne/>, Erişim Tarihi 15.12.2019.

Erdoğan, E & Erçetin T (2019). " Popülist Liderlerinin Başarısına Medya Sistemleri Perspektifinden Bir Bakış: Birleşik Krallık, Hollanda ve Türkiye Karşılaştırması", *Moment Dergi*, 6(1) : 38-74.

Kaya, A (2016). "Avrupa'da Popülist Sağın Yükselişi: Karşılaştırmalı Analiz için Teorik Araçlar", *CoHERE Critical Archive*, 1-21.

Kepenek, B (2016). *Avrupa'da İslam Düşmanlığı*, Diaspora Araştırma Merkezleri.

Qualter, T (1980). "Propaganda Teorisi ve Propagandanın Gelişimi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 35(1): 255-307.

SDAM, *Kadim Bir Harp Yöntemi : Propaganda*, http://sdam.org.tr/image/foto/2018/02/15/Kadim-Bir-Harp-Yontemi-PROPAGANDA_1518683238.pdf, Erişim Tarihi 16.12.2019.

Uzunçayır, C (2014). "Göçmen Karşıtlığından İslamofobiye Avrupa Aşırı Sağı", *Siyasal Bilimler Dergisi*, 2(2):131-147.

Uzunçayır, C (2017). "Batı Avrupa'da Aşırı Sağ Partiler Neden Yükseliyor?", *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(15):364-401.

Yorulmaz, B (2018). "1896'dan Günümüze Hollywood'un Kötü Adamları: Müslümanar", *MEDİAD*, 1(1): 33-47.

**GLOKALİZMDEN “LOKAGLOBALİZM”E: YERELLİĞİN
TEMELLERİ VE DEĞERİ¹**

Doç. Dr. Ömer BOZKURT

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Felsefesi

Anabilim Dalı

omerbozkurt@artuklu.edu.tr

**FROM GLOCALISM TO THE “LOCAGLOBALISM”: BASIS AND
VALUE OF LOCALITY**

Abstract

This study proposes “locaglobalism” concept and its content as an alternative to globalism and glocalism. The reason for this is that “locaglobalism” prioritizes local and makes it starting point against globalism which annihilates differences and glocalism which surrenders to globalism in time even though it attaches importance to local. “Locaglobalism” considers main concepts of local on which the locality is based, such as difference, diversity, wealth, subjectivity, detail and originality, as the basis for the development and improvement of humankind. If these concepts are rasped, new, different and original ideas and inventions will be precluded. If everything becomes globalized, the existence of differences will not occur. Also, if the local is inserted in global, it melts and dissolves in the structure of global. Therefore, the local should be given priority and autonomy. Besides, universalization and globalization of local should be left to its natural course. Globalization and universalization should exist with their own potentials not with the power of others. The local thing which cannot be globalized and universalized should be given time because the local may become universalized on another time and place. If the local cannot become universalized, this will not lead to a problem and it will continue its existence as a piece of variety. In this respect, this study builds and proposes “locaglobalism” on the basics and value of locality against

¹ Bu çalışmada çerçevesi ve içeriği ilk defa bizim tarafımızdan oluşturulan “locaglobalization = yerelküreselleşme / locauniversalization = yerelevrenselleşme” kavramı ve içeriği, daha önce yayımlanmış olduğumuz “Önce Yerel Vardı: Yerelin Evrensele Önceliği ve Üstünlüğü Üzerine”, (TYB AKADEMİ, 9 (25), 2019, s. 51–64.) adlı makalemizde yerelliğin önceliğine dair ileri sürülmüş temel prensiplere dayalı olarak oluşturulmuştur.

globalism and glocalism. Also, this study discusses and propounds "locaglobalism" on the basis of "locaglobalization = locauniversalization" concepts and their contents.

Keywords: *Local, universalization, globalization, glocalization, locauniversalization, locaglobalization*

Varlık kavramını en çok hak eden Tanrı, bileşik olmayıp, benzersiz, ortaksız ve kendine özgü, tek bir varlıktır. Onun tekliği, kendisini bir türün içerisinde çıkararak bileşik, çeşitli, benzer, aynı, ortak, sonlu, çok vb. gibi kavramlarla nitelendirmenin önüne geçer. O eşi benzeri olmayan bir varlıktır. Bu açıdan farklıdır. Farklılığı, kendisi dışındaki diğer bütün varlıklara kıyasladır ve mutlaktır. Var edilenler ise bunun tersine bileşik, benzer, ortaklı, çeşitli, öznel, sonlu, çok vb. gibi kavramlarla çeşitli düzeylerle nitelenir. Var edilenler de birbirlerinden farklıdır. Farklılıkları Tanrı'nın diğer varlıklardan olan mutlak farklılığından başkadır ve bir türün kendi içerisindeki farklılığı mahiyetidir. Bu noktada ilginç bir biçimde Tanrı ve var ettikleri kendilerine özgü bir biçimde de olsa "farklılık" noktasında buluşurlar. Şu var ki, var edilenler en temelde "fark-lı-lık", "çeşitlilik", "zenginlik", "öznellik", "ayrıntı", "özgünlük" gibi kavramlar üzerine var edilmiştir. Bu özellikleriyle, Tanrı kadar olmasa da kendilerine ait bir özgüluğe sahiptirler. Özgünlük sadece mükemmel varlık için değil, farklılık, çeşitlilik, ayrıntı ve öznellik taşıyan varlıklar için de mümkün olabilmektedir. Yine ilginç bir biçimde Tanrı ve var ettikleri, kendilerine has bir biçimde de olsa özgünlükte buluşurlar. Ancak bütün bu buluşmalarda Tanrı her zaman mutlak olmakla var ettiklerinden farklılaşır.

"Fark-lı-lık" kavramının köküne inerek bir inceleme yaptığımızda, "fark" sözcüğünün isim olup varlıkların birbirinden ayırt edilmesi için kullanıldığını, "farklı" sözcüğünün ise sıfat olup başka bir şeyden ayrı olan şey veya nitelik anlamına geldiğini söyleyebiliriz. "Farklı", "başka" ile aynı değildir.² Çünkü "farklı" bir benzerlik yönüne de sahiptir. Örneğin insan, insanlık açısından benzerlik gösterirken, her insan da kendi içerisinde "farklı" olabilmektedir. "Başka" kavramı ise "aynı" kavramının anlamlarına karşıt manalara sahiptir.³ "Aynı"da bir varlık birliği söz konusudur.⁴ Her bakımdan aynı özniteliklere sahip olan şeyler, aynı öznitelikleri farklı

² Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, s. 256, (V. Kitap, 9. Bölüm, 1018a 10-15).

³ Aristoteles, *Metafizik*, s. 256, (V. Kitap, 9. Bölüm, 1018a 10-15).

⁴ "Aynı" kavramına dair ayrıntılı açıklamalar için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s. 255-256, (V. Kitap, 9. Bölüm, 1017b 26-35, 1018a 1-10).

özniteliklerden fazla olan şeyler ve nitelikleri bir olan şeyler “benzer” şeyler diye adlandırılır.”⁵

Var edilenleri mantıksal ve epistemolojik açıdan birbirinden ayırt etmeyi sağlayan “farklılık” ile ilgili bu kavram tahlillerine, evrenin oluşum ve anlam kazanması, gaye ve düzene sahip olması bağlamındaki kozmolojik ve teleolojik izahları da eklemek gerekir. Çünkü farklılık, evrenin oluşumunun temelinde yer alan unsurların esas özelliği iken; gayesi, düzeni ve estetiğinde ise tamamlayıcı etkindir. Zira evren, farklılıklarla oluşmuş, farklılıklarla kuşanmış ve farklılıklarla süslenmiştir. Tek unsura dayalı bir evrenden söz edilemez. Çünkü metafiziksel bağlamda “basit” olan bir mahlûk var değildir. Eğer her şey aynı olsaydı Leibniz’in “ayırtedilemeyenlerin özdeşliği” ilkesi⁶ gereği herhangi bir ayırım da olmamalıydı.

Makrokozmoz olan evren için geçerli olan durum mikrokozmoz olan insan için de geçerlidir. “İnsan” -tümel bir varlık olmak yönüyle- evrendeki farklı unsurlardan biri olup sayısız bitki, hayvan ve cisimlerden farklılıklar gösterir. Bu dünyanın farklılıklarından biri olan insan, güçlü ve zayıf yanlarıyla evrenin bir unsurudur. Kendisine büyük bir paye veren insan da evrenin sıradan bir unsuru gibi görünen su, hava, toprak ve hatta belki de daha küçük mikroorganizmalar olmadan varlık kazanamaz ve varlığını sürdüremez.

Farklılıklardan oluşan evren, bu farklılıklarla evren olma özelliği elde eder. İnsan ve ürünleri de özel anlamda insanın farklılıkları üzerine kuruludur. İnsan “nâtık” olmakla diğer varlıklardan ayrışırken, kendi içerisinde ise renkleri, uzuvları ve genleriyle fiziksel açıdan; düşünceleri, sanatları, dilleri, yazıları ve kültürleriyle de tinsel açıdan farklılaşır. Bu durum insanın varoluşundan itibaren böyledir. Yayıldıkları dünya üzerinde bu farklılıklarıyla çeşit çeşit ürünler ortaya koyarken, bu çeşitlilikte yaşadıkları coğrafya (*mekân*) ve zaman da önemli etkenlerdir. Bu çeşitlilikte bir araya gelmeye başlayan insanların farklı sosyal gruplar oluşturmalarıyla (*insanın kendi kendisini etkileme faktörü*) da ürün ve üretim çeşitliliği ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla “farklılık”, çeşitliliğe imkân tanıyarak bünyesinde birincil olarak bulunduğu sanılan ayrışma, zayıflama ve bozulmaya götürme gibi olumsuz anlamlar yerine olumlu bir anlam kazanmış olur. Daha açık bir ifadeyle, “farklılık” insanları kayıplara ve

⁵ Aristoteles, *Metafizik*, s. 256, (V. Kitap, 9. Bölüm, 1018a 15-17).

⁶ Sebahattin Çevikbaş, “Bir Şeyin, Başka Her Şeyden Ayırt Edilebilirliğini Sağlayan İlke: Bireyleşim (Aristoteles, A. Thomas, D. Scotus, Leibniz)”, *Felsefe Tartışmaları: A Turkish Journal of Philosophy*, Sonbahar-2005, (<http://dergipark.gov.tr/download/article-file/31970> Erişim Tarihi: 05.12.2018) s.13-15.

bozulmalara götürmek yerine, çeşitli mal ve ürünlerin, tarz ve duruşların, kültür ve medeniyetlerin ortaya çıkmasına olanak tanımıştır. İnsan dışındaki hayvanların kendi türleri içerisinde bulunmayan bu farklılık, onları insani ürünleri ortaya koyma potansiyelinden mahrum bırakmıştır. Bu nedenledir ki, zebralar, aslanlar, tilkiler vs. bir üretim çeşitliliği ortaya koyamamıştır.⁷

Başlangıçta birbirleriyle haberdar olamayan insanoğlu karşılaşmalar yaşayınca, bu karşılaşmaya olumlu bakanlar, farklılıktan çeşitliliğe, çeşitlilikten de zenginliğe ulaşmışlardır. Karşılaşmalar sadece zenginliği beraberinde getirmeyip, kendilerinin ya da karşılaştıkları grupların özgünlüklerini görmelerine de fırsat vermiştir. Özgünlükleri görmek etkilenimleri doğurarak insanın kendisinin yapamadığı, bilemediği, düşünemediği güzel ve hatta kötü şeylere ilgi duymaya başlamasını sağlamış ve bu yolla zaman içerisinde bazı hususlar test edilme, daha fazla kabul görme veya tercih edilme imkânı bulmuştur. Dolayısıyla esasında farklılığa dayalı bir unsur, olumlu bir bakışla çeşitlilik, sonrasında zenginlik, özgünlük ve nihayetinde yaygın kabul edilen bir şey halini almaya doğru evrilmiştir. Bu yaygın kabul edilen şeyler ise esasında özü itibarıyla evrensel⁸ değil; aksine öznel, ayrıntı ve tabi ki yereldi. Böylece özgün ve zenginlik olan çeşitliliğin temelindeki farklılık, esasında öznel bir şeydir ve bu öznel şey bir *insan* grubu tarafından ortaya konmuş belli bir *zaman* ve *mekân* kaydıyla yerel⁹ bir şeydir. Ancak bu şey, bahsi geçen karşılaşmalarla yaygınlaşıp ardından evrensel dediğimiz bir özellik kazanır olmuştur.

Öyleyse aslında yerel olan vardır ve sonrasında evrensel denen şeyler ortaya çıkmıştır ve esas itibarıyla yerel olanların “evrenselleşmesi”nden (daha sınırlı bir anlamda söyleyecek olursak globalleşmesinden veya küreselleşmesinden) söz edilebilir. Belli bir öznenin veya özneler grubunun belli bir zaman ve mekânda ortaya koydukları bu yerel şeyler, genel geçer şeyler olsun gayesiyle ortaya konmuş da değildirler; bilakis bunlar dünyanın bir noktasında bulunan bir ayrıntıdan ibaret idiler. Ayrıntı da yaygın algıda olumsuz bir izlenime sahipmiş gibi görünse de “bütün”ün ayrıntı üzerine

⁷ Ömer Bozkurt, “Önce Yerel Vardı: Yerelin Evrensele Önceliği ve Üstünlüğü Üzerine.” TYB AKADEMİ, 9 (25), 2019, s. 51–56.

⁸ Evrensel, sözcük olarak birçok bölgede bilinip kabul edilen, çoğu zaman veya her zaman geçerli olan birçok insan tarafından kabul edilen şey için kullanılır. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=evrecom_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5c21b4c3554a98.77518451 (Erişim Tarihi: 02.12.2018).

⁹ Yerel, sözcük olarak, belli bir yere, belli bir zamana ve belli kişilere bağlı veya özgü olan bir şey için kullanılır. Yerel, bir yere, bir bölgeye, belli bir coğrafyaya ait olan şey demektir. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5c21b4b7c9f12.53652854 (Erişim Tarihi: 02.12.2018)

kurulu olduğunu düşündüğümüzde olumlu bir anlama sahip olduğu görülür. Bu kertede evrensel karşısında yerel ne ise bütün karşısında ayrıntı da odur.

Bütün bu anlatılan süreç içerisinde farklılık, çeşitlilik, zenginlik, özgünlük, öznellik ve ayrıntı olması bakımından bir şey, temelde yereldir ve sonradan bunların bazıları evrenselleşmiştir. Böylece evrensel/küresel olan mutlak olarak var değildir ancak görece vardır. Bir şey evrensel/küresel değildir, bir şey evrenselleşir/küreselleşir. Dolayısıyla evrensel olan yoktur evrenselleşen şeyler vardır. Evrenselleşmeyen şeyler ise gereksiz olduğu için değil, belli bir dönemdeki insanların ilgilerini çekmediği için evrenselleşmemiş olabilirler. Bu yerel kalan şey, başka bir zaman, mekân ve insan bağlamında evrenselleşme imkânını yakalayabilme potansiyeline sahiptir ve tarihsel süreç bu tür örneklerle doludur.¹⁰

Yerelin temelindeki farklılık ve beraberinde gelen çeşitlilik, zenginlik, özgünlük, özgünlük, öznellik ve ayrıntının karşısında “bir”, “aynı” ve “benzer” kavramları yer alır. Aristoteles’in tanımlarından yardım aldığımızda, bir, aynı ve benzer gibi kavramların ayırt etmeyi ortadan kaldırdığını görürüz. Buna göre her şey aynı ve benzer olursa, bir şeyi diğerinden ayırt edemeyecek, ona dair bir çeşitlilik, özgünlük ve farklılık göremeyecek ve dolayısıyla bir somut varlığı inşa etmede bile zorlanmış olacaktık. Örneğin taş ve toprağı birbirinden ayıramadığımız zaman ondan bir bina yapamayacaktık. Bu durumu insana taşıdığımızda ise esas ayrışma ve çözülmenin bu noktada ortaya çıktığı görülecektir. Zira benzer, aynı ve bir olan insanlar, birbirlerine isteyerek ya da istemeyerek ihtiyaç duymayacakları için bir arada yaşamayı gerekli görmeyecektir. Çünkü birinin diğerine katkıda bulunacağı bir şey olmayacaktır. Belki herhangi bir hayvan türü gibi sadece içgüdüsel ihtiyaçlara dair bir birlikte yaşama gereksinimi söz konusu olacaktır. Ancak insanların akıllı varlıklar olduğunu düşündüğümüzde, hayvanları bir araya getiren içgüdüsel boyutun bile, benzerlik, aynılık ve birlik söz konusu olduğunda, çok güçlü bir etkiye sahip olmayacağını söyleyebiliriz. Hatta insanların yaşamaları bile mümkün olmayabilir. Bu noktada aynı, benzer ve bir olan insan türünün düşünme güçlerinin mahiyeti ve düzeyi de tartışmaya açılabilir, insanın yeni bir fikir ortaya koyma olanağı şüpheli hale gelecektir. Daha da ileri gidecek olursak, bu durum insanların bilgisel bir birikim yapma güçlerini büyük ölçüde zayıflatacaktır, çünkü fikrîsel karşılaşmalar benzerlik ve aynılıktan dolayı söz konusu olamayacaktır. Dolayısıyla farklı olmanın doğurduğu çeşitlilik ve zenginlik; benzer, aynı ve bir olma durumunda ortadan

¹⁰ Bozkurt, “Önce Yerel Vardı: Yerelin Evrensele Önceliği ve Üstünlüğü Üzerine”, s. 56-59.

kalkacaktır. Bunun sonucu olarak özgünlük de olmayacak; zira herkesin aynı olduğu bir ortamda özgünlük kavramı ve hatta öznellik, yerellik ve ayrıntı kavramları da anlamsızlaşacaktır. Dolayısıyla yerleşik algıda benzer, aynı ve bir olma hali, ilginç bir biçimde oluş yerine bozuluşa yol açacaktır. Böyle bir tabloda, yerelden de söz edilemeyecek zira herkesin yereli aynı veya benzer olduğu için her şey zaten evrensel dediğimiz bir hale bürünecektir. İşte evrenselin/küreselin hoş görünen korkunç yanı budur. Zira evrensel yerine esasında yerel olan, zenginliği ve üretimi sağlamakta, dolayısıyla daha cazip olmaktadır.¹¹

Bu noktada doğal bir süreç olarak gördüğümüz “evrenselleşme” ile yapay ve zoraki olan “evrenselleştirme”yi birbirinden ayırt etmeliyiz. Yukarıdan itibaren izah ettiğimiz ve doğal bir hal olan “evrenselleşme” herhangi bir olumsuzluğa sahip değilken, zorlama bir durum olan evrenselleştirme insanın bütün üretim, hayal etme, farklı olma, özgün olma ve kendi olma potansiyelini tehdit etmektedir. Ayrıca “uzak tarihi süreç” insanların bir şeyi evrensel kılmak için bir araya geldiğine de pek şahit olmamıştır. Ancak günümüzde ekonomik, siyasi ve ideolojik kaygılarla bilinçli bir evrenselleştirmeyle karşılaşabilmekteyiz. Evrenselleşmede belli bir zaman, mekân ve insan bağlamında ortaya çıkan kabul, beğeni, talep ve isteklerin kendileri etkin birer faktör iken, evrenselleştirmede siyasi veya ekonomik güçlerin sömürü, baskı ve reklam gibi araçları etkindir. Evrenselleşme doğal olduğu için önüne geçilemez ve esas itibarıyla bir sorun da teşkil etmez. Zira doğal seyirle yerel olan şeyler, çoğunluğa mal olabilir ve evrenselleşebilir. Ancak evrenselleştirme dediğimiz yapay durum ise istenirse önüne geçilebilir, hatta önüne geçilmezse beraberinde büyük sorunlar getirebilir. Bu noktada evrenselleşme ile evrenselleştirme kavramlarını, daha ziyade sosyolojik, ekonomik ve siyasal bir bağlama sahip olan küreselleşme ve küreselleştirme kavramlarıyla¹² ilişkilendirebiliriz. Benzer bakış açısıyla küreselleşme doğal bir süreç, küreselleştirme ise zorlama bir süreç olmaktadır.¹³ Bizim evrensel kavramını küresel yerine daha fazla

¹¹ Bozkurt, “Önce Yerel Vardı: Yerelin Evrensele Önceliği ve Üstünlüğü Üzerine”, s. 59-60.

¹² Küreselleşmenin bu bağlamı için bkz. Mustafa Aydın, *Güncel Kültürde Temel Kavramlar, Açılım Kitap*, İstanbul 2011, s. 265-269.

¹³ “Globalization” yani küreselleşme kavramı “globalizing” yani küreselleştirme kavramının içerdiği anlamı da bünyesinde taşır ki bu durum küreselleşmenin bir dış faktörün etkisiyle gerçekleştiğini ifade eder. Dahası küreselleşme (globalism veya globalization) hakkında yapılan çalışmalar onun artık bir ideolojiye dönüştüğünü ve ona yönelik karşılığın da başladığını ileri sürmektedir. Bu noktada adil bir küreselleşme çağrısı veya küreselleşmeye karşı yerelleşme çabaları bu karşılıklara örnek gösterilmiştir. Bu konudaki tartışmalara yönelik bir giriş için bkz. Manfred B. Steger, Paul James, “Introductions: Ideologies of Globalism”, *Globalizations and Culture: v. 4 Ideologies of Globalism*, editors: Poul James, Manfred B. Steger, SAGE Publications, London 2010, s. IX-XI.

kullanmamız felsefi bir bakıştan kaynaklanmaktadır. Zira küreselleşme daha sınırlı bir kavram olup genellikle “mal, hizmet ve sermayenin artan hareketliliği sonucunda sınır ötesi karşılıklı ekonomik bütünleşme ve ulusal ekonomilerin dünya piyasalarına dâhil olma sürecinde dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan toplum ve devletlerarasındaki iletişimin ve etkileşimin artması ve karşılıklı bağımlı hale gelinmesi olarak ifade edilebilir.”¹⁴ Aslında küreselleşmeyi “pratiklerin, ilişkilerin, bilincin ve toplumsal yaşamın örgütlenişinin dünya çapında yayılması” şeklinde tarif edip¹⁵ onu ekonomik boyuta indirgemeye karşı çıkan değerlendirmeler de vardır.¹⁶ Bu tartışmalar arasında belki de en genel manada “bir kavram olarak küreselleşme, hem dünyanın küçülmesine hem de bir bilinç olarak dünya bilincinin güçlenmesine gönderme yapar.”¹⁷ Fakat ister ekonomik alanla sınırlandırılсын isterse de geniş bir alana teşmil edilsin, küresel olan şeyin reel dünyanın en uç sınırlarına kadar yayılmayı ifade ettiği yerde, evrensel olanın reel ve ideal alanda, tüm akledilebilir alanın -buna evren diyebiliriz-bütününe yayılan, ondaki her şey için geçerli olan ve hiçbir istisna kabul etmeyen bir şey olarak tanımlandığı¹⁸ unutulmamalıdır. Yine de evrenselin istisna kabul etmez boyutu kanaatimizce tartışmaya açık olsa da evrensel olanın küresel olandan, evrenselleşmenin de küreselleşmeden daha fazla yaygın, daha mutlak bir özellik ve daha fazla boyutlu (reel ve ideal alan) bir mahiyet arz ettiğini söyleyebiliriz.¹⁹ İşte burada ele aldığımız evrensellik kavramının reel bir yöne sahip olması, küreselleşmenin beraberinde getirdiği sorunlara benzer sorunları bünyesinde taşımasına yol açtığı için böyle bir karşılaştırmamızın daha güçlü bir anlam kazanmasına imkân vermektedir.

Nihayetinde evrenselleşme ve küreselleşme kavramsal olarak doğal bir süreçte olmayı ifade eder. Ancak evrenselleştirmenin ve tabi ki de küreselleştirmenin emperyalist (yayılmacı, sömürücü), kapitalist (sermayeci) zihniyetin bir ürünü olduğu söylenebilir ki, bu durum dünyada

¹⁴ Fulya Kıvılcım, “Küreselleşme Kavramı ve Küreselleşme Sürecinin Gelişmekte Olan Ülke Türkiye Açısından Değerlendirilmesi”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, Cilt: 5, No: 1, 2013, s. 221.

¹⁵ George Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, Çev: Himmet Hülür, De Ki Basım Yayın, Ankara 2011, s. 441.

¹⁶ Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, s. 444-445.

¹⁷ Roland Robertson, *Küreselleşme Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, Çev: Ümit Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s. 21.

¹⁸ Evrenselin tanımı için bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2010, s. 621.

¹⁹ Ortaçağ felsefesinde tümellik-tikellik tartışmasında üç ana yaklaşım olarak karşımıza çıkan realizm, nominalizm ve konseptüalizm, mevzi alınan duruma göre mantıksal-epistemolojik bir temele ya da ontolojik bir boyuta kayabilir. Tümel olan mı, tikel olan mı öncedir tartışmalarında, yereli öncelememiz nedeniyle, tikelin öncelik hakkına sahip olduğunu düşünmekteyiz.

farklılıkların törpülenmesini ve birçok şeyin benzer ve aynı olmasını beraberinde getirir. Bu noktada evrenselleştirme sürecinin başta yerelliğin temel kavramı olan farklılığa karşı olarak “benzerlik” ve “aynılaştırmaya” yol açtığını görmüş olmaktadır. Ne var ki ilginç bir biçimde çok sayıdaki “komplo” teorisi, emperyalist ve kapitalist zihniyetin bölmeyi, parçalamayı ve yutmayı hedeflediğini söyler; oysa durum burada tam tersinedir ve mezkûr ideolojilerin her şeyi benzer veya aynı yapma çabası içerisinde oldukları bu bakış açısıyla ileri sürülebilir.²⁰ İşte tam da bu nokta, çatışmaların kökeninde farklılık mı aynılık/benzerlik mi vardır sorusunun cevabının aranacağı yerdir. Çatışmaların, savaşların ve mücadelenin kökeninde farklılıkların bulunduğu yaygın bir kanaat olarak kabul edilir. Oysa burada ortaya koymuş olduğumuz farklılık ve aynılık içeriklerini iyice irdelediğimizde çatışmanın kökeninde farklı olanların sırf farklılıklarından değil, başkalarının farklılıklarını ortadan kaldırma, onları törpüleme çabaları olduğunu göreceğiz ki bu da aynılaştırma çabasının bizi götürdüğü evrenselleştirme gayretidir. Dolayısıyla evrenselleştirmenin temelinde yer alan benzer kılma, aynılaştırma, bir yapma anlayışı çatışmaları da beraberinde getirmektedir diyebiliriz. Bu durumu ötekileştirme sürecinde karşıdakini kendi gibi yapmaya dönük çabaya benzetebiliriz. Dolayısıyla farklı olmak, çatışmanın ortaya çıkması noktasında ontolojik bir nötrlük pozisyonuyken, aynılık ve benzerlik ise bu ontolojik-nötrlüğe arız olan ve onu çatışmaya eviren bir etkinlik halidir. Öyleyse savaşların ve çatışmaların ortaya çıkmasındaki esas etkin faktör aynılaştırma, benzer kılma ve bir yapmanın temelinde yer aldığı evrenselleştirme çabasıdır; potansiyel ve ontolojik-nötr halindeki farklı olmak değil.

Bütün bunların karşısında bir istisna olarak evrenselleştirmenin olumlu görülebileceği bir alandan söz edilebilir ki bu da bilimin deneysel alanlarıdır. Bilimsel deneylerin her zaman, mekân ve insan bağlamında geçerliliğinin şart olduğunu, bunların neticesinde ortaya konacak sonuçların genel geçerliliğe sahip olması gerektiği için bu noktada evrenselleştirme olumlu karşılanabilir. Ancak sosyal-bilimsel diğer çoğu alanlarda doğal bir hal olan evrenselleşme daha kabul edilebilirdir. Söz gelimi felsefenin sürekli evrensel olanı yakalama gayretinde olduğu söylenmektedir. Oysa felsefenin ürünlerinin de doğal bir evrenselleşme sürecine tabi olduğu açıktır. Hatta o evrenselleşme sürecinde avantajlıdır ve bu avantaj en temelde onun rasyonel bir süreç olması ve bütün gayretiyle rasyonel temellendirmeyi

²⁰ Bu noktada sömürgeci zihniyetler ile yerli unsurların ilişkilerine dair etkileme ve etkilenme süreçlerine dair farklı yaklaşımlar için bkz. Kadir Canatan, “Sömürgecilik Karşısında Yerellik”, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, yıl: 14, sayı: 162/163/164 Haziran, Temmuz, Ağustos (Düşüncede, Edebiyatta, Sanatta Yerlilik), s. 166-167.

temel prensip edinmesidir. Burada sezgisel ve ampirik yaklaşımların da neticede rasyonel temellendirmeden başka ifade edilme yollarının olmadığı ve aynı kefedede oldukları kabul edilebilir. Dolayısıyla felsefe her ne kadar bir kişinin zihninden çıkan yaklaşımları barındırması açısından yerel ve özel olsa da, bu kişinin fikirlerini temellendirmede diğer tüm zihinleri -isteyerek ya da istemeyerek- hesaba katıp rasyonel bir temellendirmede bulunması ve böylece herkesin kabul edebileceği sonuçları ortaya koyması bakımından da evrenseldir. Öyleyse felsefe, öznelliğiyle evrenseldir. Bu durum yapay bir süreç de değildir, zira felsefenin doğası, doğal bir evrenselleşmeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla yerelle ilişkisiz bir felsefeden söz edilemez ve onun bu yönüne dair çok sayıda örnek vermek mümkündür.²¹

Yerele yapılan bu güçlü vurgu aklımıza yerelle yetinmenin mi gerekli olduğu sorusunu getirebilir. Bu noktada temel sorumuz şudur: Evrenselleşme ve evrenselleştirmelerin yerele katkısı yok mudur? Evrenselleş(tir)melerin yereli değiştirmesi ve dönüştürmesi yereli büsbütün ortadan kaldırır mı? Bu iki soru elbette ki evrenselleş(tir)melerin yerelle buluşması ve onda ne düzeyde etkide bulunacağıyla izah edilebilecek bir husustur. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere yerel, doğal halde evrenselleşirken, yapay halde ise evrenselleştirilir; ayrıca doğal halin bir sorun oluşturmadığı yerde yapay hal büyük oranda sorun doğurmaktaydı. Ancak her iki halde de yani evrenselleş(tir)melerin yereli ortadan kaldırmayacak, büsbütün dönüştürmeyecek, yereli ortaya koyan insanın etkilerini tamamen silecek özellikte olmaması gerekir. Dil, din, kültür, ahlak, gelenek, görenek, paradigmlar vs. gibi unsurlarda gizli ya da açık bir şekilde yerleşik bulunan yerelliğin çeşitlilik, zenginlik ve özgünlük yönlerini ortadan kaldıran evrenselleştirme (bazen doğal bir hal olan evrenselleşme de buna eklenebilir), adeta farklı renk, tat, koku, içerik vs.yi barındıran ırmakları bir arıtma cihazından geçirmeye benzer ki bu durumda ırmakların bünyesinde yaşayan canlı ve cansız tüm varlıkların yapıları değişecek ve insanların faydasına olabilecek çeşitli unsurlar ortadan kalkmış olacaktır. Bu açıdan evrenselleş(tir)meler yerelle tekrar karşılaştığında o yerelin kendi

²¹ Felsefenin yerelle ilişkisi birçok açıdan irdelenebilir. Felsefe ve yerellik konusunda ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Şafak Ural, “Felsefe ve Yerellik”, *Türkiye’de Felsefe Sorunları ve Çözümler*, Yayına Hazırlayan: Celal Türer, Türk Felsefe Derneği Yayınları, Ankara, 2018, s. 42-45. Felsefe, yerellik ve yerlilik konularına dair tartışmalar için ayrıca bkz. Vefa Taşdelen, “Felsefe Yapmanın Yerli İmkânları”, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, yıl: 14, sayı: 162/163/164 Haziran, Temmuz, Ağustos (Düşüncede, Edebiyatta, Sanatta Yerlilik), ss. 8-16; Ali Osman Gündoğan, “Felsefe ve Yerellik Sorunu”, *Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla 2017, ss. 1696-1701; Şafak Ural, “Felsefede Yerellik: (Mümkün ve Gerekli mi?)”, *Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla 2017, ss. 1711-1716.

rengini kaybetmeden evrenselleşmelere müsait -ya da müsait olmayan- yeni yereller üretme imkanı vermelidir. Söz gelimi, tarihin belli bir döneminde büyük bir coğrafyaya yayılan Antik Yunan bilim ve felsefesi Müslüman kültürle karşılaşınca Müslümanlar bu evrenselleşmiş ve evrenselleştirilmiş (ki her medeniyet evrenselleştirme yapar ama bunun doğru bir şey olup olmadığı tartışılabilir) olan şey ile yerelliklerini ortadan kaldırmadılar, aksine yerelliklerini yeni bir yerelliğe evirdiler. Daha sonra bu nitelikteki ürün, bünyesindeki yerelliğiyle Batı dünyasına başka bir evrenselleş(tiril)miş boyutla tekrar dönerek oradaki yerelle temasa geçmiştir. Bu ilişki, Batı'nın, benzer bir tarzla, kendi yerelliğiyle devam edip günümüze kadar gelmiştir. Bu bakımdan yerelin büsbütün kendi ilk hali üzere kalması bizim kanaatimize göre kabul edilebilecek bir şey değildir ve başından beri önemseydiğimiz yerellik ideali de değildir. Dolayısıyla biz kültürel farklılıkçılık kuramının “sadece kültürleşmeye değil, aynı zamanda başka kültürlerin etkilerine büyük ölçüde kapalı”²² olmak şeklindeki yerellik ve evrensellik anlayışını savunuyor değiliz. Zira ilk haliyle kalmış ve kalmaya çalışan bir yerel, kapalıdır, dardır, çözüm üretmez ve iş görmez.²³ O bu haliyle sadece arkeolojik bir unsur gibidir. Elbette değeri, otantikliği, özgünlüğü vardır fakat işlevi, canlılığı, doğal gelişmesi yoktur. Bununla beraber yerel potansiyeli her zaman koruma ve kullanma etkinliği sağlanmalıdır. Çoğunlukla geliştirmeye, güçlendirmeye, büyümeye ve üretmeye destek olan doğal evrenselleşmeye karşı müsamahalı olmak, ancak çoğunlukla tektipleştirmeye, aynılaştırmaya, benzetmeye götürerek yok eden ve kendileştiren evrenselleştirmeye karşı ise dikkatli ve tedbirli olmak gerekir. Birincisiyle yeni yereller, çeşitlilikler, zenginlikler, özgünlükler üretip yeni evrenselleşmelere yol alınırken, ikincisiyle kendisi gibi zoraki evrenselleştirilmiş şeylerle karşılaşp tüm özgünlüklerin kaybolup gitmesi söz konusu olabilir.²⁴

Böyle bir ilişki ağı içerisinde bizim yerellikle beraber “kendine özgü bir tarzda evrenselleşme”yi sağlayabilecek, hatta yerellik sayesinde daha büyük sıçramalar yapacak bir yaklaşım ortaya koymamız gerekmektedir. Burada “kendine özgü bir tarzda” evrenselleşme (universalization) ifadesini “globalization” (küreselleşme) ve “glocalization” (küyerelleşme) kavramlarıyla ilişkilendirerek izah edecek olursak, “local”i “global”in içine

²² Kültürel farklılıkçılık için bkz. Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, s. 447-450.

²³ Ural, “Felsefe ve Yerellik”, s.49.

²⁴ Küreselleşme karşısında yerelin durumunu, küresel için yerelin yerini tartışan bir araştırma için bkz. Ruediger Kroff, “Local Enclosures of Globalization: The Power of Locality”, *Dialectical Anthropology*, January 2003, 27(1), (<https://www.researchgate.net/publication/226591682>), ss. 1-10. Bütün bu tartışmalar için ayrıca bkz. Bozkurt, “Önce Yerel Vardı: Yerelin Evrensele Önceliği ve Üstünlüğü Üzerine”, s. 60-62.

hapsedilip “global”i öne almak yerine “local”i öncелеmenin buradaki temel dayanak olduğunu söylememiz gerekecektir. Dolayısıyla felsefi bir bağlamda, yerel temelli evrenselleşme ya da küreselleşme, “globalization”dan “glocalization”a evrilen sürecin ötesine geçerek, baştan kurgulayabileceğimiz “loca-globalization” şeklindeki bir kavrama işaret etmektedir.

Daha da açacak olursak; “globalization”da (küreselleş(tir)me), tektipleştirme çabası bulunmakta ve bu çabada yerel göz ardı edilmekte, küreselin yerele, büyüğün küçüğe egemen olduğu bir sistemden söz edilmektedir. Ancak “globalization”a ait bu durum, yine “globalization”ın menfaati gereği, süreç içerisinde küresel ve yerel istekleri ve öncelikleri bir araya getirmeyi gerekli kılmıştır. Böylece bir kültürün kendi değerlerinin diğer kültürler üzerinde her zaman olumlu etkileri ve kazanımları olmayacağı için “küresel düşün, yerel davran”²⁵ sloganıyla “glocalization” (küyerelleşme) denen bir süreç ve kavram oluştu(ruldu). Esasında bu şekilde “globalization” daha iyi kazanacaktı. Oysa “glocalization” bir anlamda, “globalization”ın getirdiği kültürel emperyalizme meydan okumayı düşündürüyordu ve farklılık gösteren yerel değerleri göz önünde bulundurmaya ifade ediyordu. Küyerelleşme ya da küreyerelleşme biçimlerinde Türkçeleştirilmiş “glocalization” kavramı, başlangıçta tarım tekniğini kişinin kendi yerel durumuna adapte etmek anlamına gelen Japonca “dochakuka” kelimesi üzerinden oluşturulmuştur. Daha sonra iş dünyasında küresel-yerelleşmeyi ifade etmek için kullanılan bu kavram, içeriğiyle birlikte Japonya kökenlidir. Temel mantığı küresel pazara yönelirken yerel kültürle uyacak şekilde ürün veya hizmetleri üretmeyi ifade eden “glocalization” bu şekildeki İngilizce kavram haliyle ilk olarak İngiltere’den Amerika’ya göç etmiş ve kariyerinin çoğunu Pittsburgh Üniversitesinde (Pensilvanya/Amerika) geçiren yakın zamana kadar İskoçya’daki Aberdeen Üniversitesinde ders veren sosyolog Profesör Roland Robertson (doğum:1938) tarafından kullanılmıştır.²⁶

Robertson küreselleşmeyle birlikte dünyanın giderek bir bütünlük halini aldığını, fakat küreselleşmenin aynı zamanda farklılıkların biraradalık boyutuna da sahip olduğunu, siyasi anlamda küreselleşmenin ulus devletlerinin sınırlarını ortadan kaldırmak bir yana daha da belirginleştirdiğini düşünmektedir. Robertson da küreselleşmenin sadece

²⁵ Robertson, *Küreselleşme Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, s. 277.

²⁶ Habibul Haque Khondker, “Glocalization as Globalization: Evolution of a Sociological Concept”, *Bangladesh e-Journal of Sociology*, Vol. 1. No. 2. July, 2004, s. 4; Robertson, *Küreselleşme Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, s.280.

ekonomik bir bağlamla ele alınmasına karşıdır ve onu kültürel açıdan da düşünmek gerektiği kanısındadır.²⁷ Ancak küreselleşme ile birlikte küçülen dünyada bir yandan küresel kültür oluşurken diğer yandan farklılıkların korunması ve hatta tahkim edilmesi noktasında Robertson kendisine ait olan “küresel ve yerel eşanlılığı” kavramından yola çıkmaktadır. Ona göre dünya küreselleşirken aynı zamanda bu küreselleşmeyle tüm toplumları “görecelileştirerek eşitlemektedir.” Bu da tüm toplulukların bu tek mekânda yer alabilmesini sağlayan farklılıkların, yerelliklerin “bir aradalığını” doğurur. Bu küresel ve yerel olanın eşanlılığı da Robertson’a “glocalization” kavramını oluşturmuştur.²⁸ “Glocalization”, “küresel olan ve yerel olanın farklı coğrafi alanlarda eşsiz ürünlere yol açarak iç içe geçmesi olarak tanımlanabilir” ve temelinde bölgesel farklılıkları önemsemek, bireylerin ve grupların yenilik ve üretimde yaratıcı özneler olduğunu fark edebilmek şeklinde birtakım ilkeler bulunduğu söylenebilir. Küyerelleşmeyi vurgulayanlar onu her şeyin büyükleşmesine engel görürler ve aslında onun, bir şeyin yeni, çok çeşitli küyerel/küreyerel biçimlerinin yaratılmasına yol açtığını düşünürler.²⁹

Küyerelleşmenin, “kültürel yakınlaşma” paradigması karşısında “kültürel melezleşme” (culturel hybridization) paradigmasına dâhil olan bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Zira kültürel melezleşme küresel ile yerelin, yeni ile melez kültürlerin, yerel veya küresel kültüre indirgenemeyen bütünleşmesinden ortaya çıkan küreselleşmenin ve üretimin bir sonucu olarak kültürlerin karşılaşmasını vurgulamaktadır. Bu bakımdan melezleşme, büyükleşmeyle bağlantılı olan tekbiçimliliğe karşıt olarak küreselin ve yerelin eşsiz karışımıyla bağlantılı olan artan çeşitliliği vurgulayan bir kavramdır. Küyerelleşme ve melezleşme arasındaki bu ilişkiyi “karışma” (creolization) kavramıyla da kurgulamak mümkündür.³⁰

Melezleşme ve karışma teorilerinin çerçevesiyle bakıldığında, yerelin ilk halinin farklılığı ve özgünlüğüyle kendisini ne derecede koruyabildiği tartışmaya oldukça açıktır. Robertson’un yaklaşımı bile küreselleşmeye itiraz etmekten ziyade “küresel bir toplum” kuramı geliştirmeye yönelmiştir. Küreselleşmeyle birlikte yaşamamızı öneren bu yaklaşım, küreselleşmenin yörüngelerini çok boyutlu bir tarzda açıklamayı ve küresel düzen sorununu kültür boyutuna vurgu yaparak ele almayı öngören bir zemin üzerine kurgulanmıştır. Amaç, hem küreselleşmeye gösterilen simgesel tepkileri

²⁷ Ali Balcı, “Roland Robertson, Küreselleşme ve Kültür”, *Bilgi*, (12) 2006/1, s. 27-30.

²⁸ Balcı, “Roland Robertson, Küreselleşme ve Kültür”, s. 31. Ayrıca bkz. ve krş. Robertson, *Küreselleşme Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, s. 187, 214, 277-278.

²⁹ Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, s. 455-456.

³⁰ Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, s. 455, 456.

yorumlamamızı, hem de bu yorumların sınırlılıklarını aşabilmemizi sağlayacak analitik bir çerçeve sunmaktır.³¹ Bütün bu yaklaşımlar neticesinde küyerelleşmeyle acaba yerel, hâkim bir hale gelmiş ve tektipleşmiş bir küreselin arasında eriyip gitmekte midir, yoksa kendisi mi küreselleşmektedir. Esasında gerek melezleşme ve karışma teorileri gerekse de Robertson'un ifadeleri, bu konuda ilk seçeneğin ağırlıkta olduğunu ortaya koymaktadır. Dahası "glocalization" kavramının oluşturulma biçimi de bunu destekler mahiyettedir. Zira kavramsal olarak ele alındığında "glocalization"daki "local", "globalization"ın arasına alınmış (**g-(loCal)-ization**), onda eritilmiş, ona dönüştürülmüş ve hizmet ettirilmiştir. Tıpkı "global" bir markanın yerel bir unsuru önemseyerek ve kullanarak "local"i kendine evirme, dönüştürme ve kendinde eritme süreci gibi.

Oysa biz, önerimizde kültürel farklılıklılıktan da uzak kalarak, yereli öne almayı veya her yerelin katkı, etki, özgünlük, renklilik ve güzelliğinin kendi çerçevesiyle evrenselleşebileceğini ve bu haliyle insanlığa önemli kazanımlar getirebileceğini vurgulamaktayız. Aynı kavram altyapılarıyla ifade edecek olursak, biz "local" ile "global" kavramlarının kendilerini çok fazla bozmadan, ama bununla birlikte "local"i öncel ve asıl görüp "global"e geçişi de önemseyerek "loca-globalization" kavramsallaştırmasını önermekteyiz. Dahası biz, "globalization" ve "glocalization"ın algısal olarak daha sosyo-ekonomiksel bir bağlam taşıması nedeniyle, bu bağlamın dışına çıkarak daha geniş bir anlamı içermek ve ifade etmek kaygısındayız. Bu nedenle "loca-globalization" kavramı yerine, felsefi bir kaygıyla ve daha şümüllü bir yaklaşımla "global" yerine "universal"i kullanarak "loca-universalization" kavramsallaştırmasının daha yerli yerinde olacağını düşünmekteyiz. "Loca-universalization" şeklindeki kullanımıyla "yerelevrenselleşme", "loca-globalization" kullanımıyla "yerelküreselleşme" olarak Türkçeleştirebileceğimiz bu kavramsallaştırmada³² yerelin öne alınması, önemsenmesi, asli olduğu vurgulanmakta ve yerelden evrenselleşmeye gidiş ifade edilmektedir. Bu evrensele gidişte evrenselin veya küreselin mutlaklığına yer yoktur. Zira bize göre evrenselleşen her şey başka bir yerel üzerinden evrenselleştiği için, bu evrensel de özünde yereldir ve başka yerellerle başka türlü evrenselleşmelere gebe dir.³³

³¹ Balcı, "Roland Robertson, Küreselleşme ve Kültür", s. 34; Robertson, *Küreselleşme Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, s. 90.

³² İngilizce ve Türkçe oluşturduğumuz bu ikili kavramlar, yaptığımız araştırmalara göre literatürde bulunmamakta olup tarafımızdan oluşturulmuştur ve her açıdan eleştiriye ve değerlendirmelere açıktır.

³³ Globalizasyon sürecinde yerelin yeri ve önemi ile yerelsiz bir küreselleşmenin söz konusu olamadığı, ancak yerelin de ne tür sınırlılıklarının olduğunu tartışmaya açık olduğu konularında bkz. Ruediger Kross, "Local Enclosures of Globalization: The Power of Locality", s. 7.

Dolayısıyla yerelin öncelenmesiyle her an ve fırsatta farklı, çeşitli ve özgün yaklaşımların evrenselleşmesine imkân tanınmış olmaktadır. Dinamik bir fikirsiz üretime fırsat veren bu yaklaşımda yerelden gelen her düşünce, fikir, kavram, buluş, bakış açısı, yenilik, ayrıntı ve yaklaşım özgün olmaya adaydır. Bu özgünlüğe aday olma durumu küreselin dışına taşabileceği veya onun ötesinde olabileceği için ilk anda küresel standartlarla değerlendirilmemelidir. Onun doğal bir şekilde küreselleşmesi veya evrenselleşmesi, kendisine verilecek varoluş alanıyla doğru orantılıdır. Burada bir nevi küreselleşme putlarından arındırılmış bakışın yerleştirilmesi temel ilkedir. Küreselleştirmenin putlarını yıkmak yeni fikir ve iddialara imkân tanıyacak ve bu durum küreselleşmeyi hararetle savunanlar için de kısırlaşan bir döngüden çıkışı ve başkaca üretimsel faydaları sağlayacaktır. Zira benzerleştirme, aynılaştırma, birleştirme üzerine kurulu olan küreselleş(tir)menin, değiştirme ya da dönüştürme süreçleriyle her farklılığı ortadan kaldırarak yenilikleri engelleyeceği ve kendisini bir kısır döngüye sokarak nihayetinde yok edeceği unutulmamalıdır. Bütün bunların üstesinden gelmeyi küreselleşmenin “insafına” ya da onun çıkarına hizmet edebil(en) küyerelleşmeye değil, yerelküreselleşme ya da yerelevrenselleşme gibi yereli, asli ve öncel gören daha üretici, geliştirici ve özgün bir yaklaşıma bırakmanın daha rasyonel ve adil olduğunu düşünmekteyiz. Bu nedenle küreselleşmeden (globalizm) küyerelliğe (glocalism) varan sürecin ortaya çıkardığı dil, düşünce, din, kültür, ekonomi, sanat, bilim vb. alanlardaki çıkmazlara yerelevrenselliği / yerelküreselliği (locauniversalism / locaglobism) bir çıkış noktası ve çözüm önerisi olarak sunuyoruz.

Kaynakça

Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.

Aydın, Mustafa, *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*, Açılım Kitap, İstanbul 2011.

Balcı, Ali, “Roland Robertson, Küreselleşme ve Kültür”, *Bilgi*, (12) 2006/1, s. 25-36.

Bozkurt, Ömer, “Önce Yerel Vardı: Yerelin Evrensele Önceliği ve Üstünlüğü Üzerine.” *TYB AKADEMİ*, 9 (25), 2019, ss. 51-54.

Canatan, Kadir, “Sömürgecilik Karşısında Yerellik”, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, yıl: 14, sayı: 162/163/164 Haziran, Temmuz, Ağustos (Düşüncede, Edebiyatta, Sanatta Yerlilik), ss. 158-167.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2010.

Çevikbaş, Sebahattin, "Bir Şeyin, Başka Her Şeyden Ayırt Edilebilirliğini Sağlayan İlke: Bireyleşim (Aristoteles, A. Thomas, D. Scotus, Leibniz)", *Felsefe Tartışmaları: A Turkish Journal of Philosophy*, Sonbahar-2005, (<http://dergipark.gov.tr/download/article-file/31970> Erişim Tarihi: 05.12.2018), ss. 1-20.

Gündoğan, Ali Osman, "Felsefe ve Yerellik Sorunu", *Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla 2017, ss. 1696-1701.

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5c21b4bf7c9f12.53652854 (Erişim Tarihi: 02.12.2018)

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=evrecom_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5c21b4c3554a98.77518451 (Erişim Tarihi: 02.12.2018).

Khondker, Habibul Haque, "Glocalization as Globalization: Evolution of a Sociological Concept", *Bangladesh e-Journal of Sociology*, Vol. 1. No. 2. July, 2004, ss. 1-9.

Kıvılcım, Fulya, "Küreselleşme Kavramı ve Küreselleşme Sürecinin Gelişmekte Olan Ülke Türkiye Açısından Değerlendirilmesi", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, Cilt: 5, No: 1, 2013, ss. 219-230.

Kroff, Ruediger, "Local Enclosures of Globalization: The Power of Locality", *Dialectical Anthropology*, January 2003, 27(1), (<https://www.researchgate.net/publication/226591682>), ss. 1-10.

Ritzer, George, *Modern Sosyoloji Kuramları*, Çev: Himmet Hülür, De Ki Basım Yayın, Ankara 2011.

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

Steger, Manfred B. & James, Paul, "Introductions: Ideologies of Globalism", *Globalizations and Culture: v. 4 Ideologies of Globalism*, editors: Poul James, Manfred B. Steger, SAGE Publications, London 2010, ss. IX-XXXI.

Taşdelen, Vefa, "Felsefe Yapmanın Yerli İmkanları", *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, yıl: 14, sayı: 162/163/164 Haziran, Temmuz, Ağustos (Düşüncede, Edebiyatta, Sanatta Yerlilik), ss. 8-16.

Ural, Şafak, "Felsefe ve Yerellik", *Türkiye'de Felsefe Sorunlar ve Çözümler*, Yayına Hazırlayan: Celal Türer, Türk Felsefe Derneği Yayınları, Ankara, 2018, ss. 41-66.

Ural, Şafak, "Felsefede Yerellik: (Mümkün ve Gerekli mi?)", *Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla 2017, ss. 1711-1716.

**İSLAM İLİMLERİ DİN BİLİMLERİ VE SOSYAL BİLİMLER
ÇERÇEVESİNDE BARIŞ POLİTİKALARI**

Dr. Cafer GENÇ

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
g.cafer@artvin.edu.tr

**PEACE POLICIES IN THE FRAMEWORK OF ISLAMIC SCIENCES,
RELIGIOUS SCIENCES AND SOCIAL SCIENCES**

ABSTRACT

The Qur'an asks people to argue on all important matters, especially the existence and unity of Allah, on the basis of evidence.

When the discussion topics raised in the verses of the Qur'an are well understood, the principles on which people participate in the discussion can be revealed and some speculative discussions can be avoided. Speculative discussions negatively channel the accumulation of societies and lead to material / moral losses. On the other hand, the fact that a speculative point of view is taken into the theorem with epistemological certainty constitutes the most dangerous part of the work.

Industrialization has increased the mobility among human communities and consequently produced its own good and bad results. With the increase in transportation opportunities, it has been relatively easy for different groups of people to come together and as a result, it has been possible to form a common public authority. On the other hand, the fact that the social elements coming together to define themselves on the axis of different beliefs and cultures constitutes the weak side of the common public authority. Similarly, social mobility can lead to social and cultural overlaps and disintegration. While these problems are common strategic problems in human history, there are also aspects of being unique to the modern era.

The problems caused by the historical process can be minimized by historical experiences. However, it is almost impossible to solve the problems of the modern era with the common history experience. In fact, direct historical experience as a kind of method for solving the problems of the modern age can further deepen the problem. This is confirmed by the fact that Modern undated societies siyasi are more politically active in the modern era.

Human information and acceptance and objections based on this information can be classified as revelation, rational and experiential. Each of these can be found individually or in an eclectic way. Therefore, people's criticisms have been shaped on the axis of revelation, reason and sensory knowledge. Peace policies at the local and universal levels generally form around these three paradigms, and theses and anti-theses aimed at peace can be functional. In this respect, defining and framing peace is an epistemological problem first.

Disciplines based on reason and senses can propose solutions by synthesizing theses and anti-theses for peace policies. Peace policies of non-Muslim societies cannot go beyond this framework. In a globalizing world where Muslim and non-Muslim social elements tend to converge under the same / single epistemological authority, maintaining and maintaining social and political peace is a strategically important problem.

The kalam method, on one hand, can be used to criticize epistemological structures based on reason and sensation, while at the same time it has the opportunity to criticize the false "revelations established established in muslims. The discussions of "ahl al-sunnah" and history ahl al-sunnah in our history are an expression of this. In the muslim societies, these debates are divided into three directions: true / true sunnah e, and the ahl al-bidat an which contains the truths and wrongs, and science secular "; on the global level, the truth /Islamic sciences ", the and the religious sciences. The classification is based on belief in the form of muslim, ahl-i kitab and pagan, which is expressed in the Qur'an, sheds some light on the subject. While discussing social and political peace policies, kalam will also address the meaning of the Islamic sciences, the religious sciences and the social sciences of the terms "muslim", "ahl-i kitab" and "pagan".

Key Words: *Islamic Sciences, Religious Sciences, Social Sciences, Peace.*

GİRİŞ

Mü'min olmak Allah'a güven duymayı, insanlara da güven vermeyi ifade eder. Barış güven içinde olmaya işaret ettiğinden herkesin arzuladığı bir durumdur. Kavga eden insanlar gerçeğin ortaya çıkması için kavga ettiklerini söylerken, savaşıma karar veren devletlerde barışı sağlamak için savaştıklarını ileri sürerler. Dolayısıyla barış, kavga etmeye ve savaşıma değer bir sistemi ve ortamı ifade etmiş olmaktadır. Kavga etmeye ve savaşıma değer bir amaca sahip olmak hayat felsefesi açısından önem taşımaktadır. Ancak her kavga ve savaşta amaçladıklarımızın

gerçekten kayda değer olup olmadıkları önemli bir tartışma konusudur. Bu noktada, amaç ve mücadele iki önemli husus olarak öne çıkmış olmaktadır: Her amaç kavgaya değer değildir; ancak kavga etmeye değer bir amacın olmaması da önemli bir problemdir. Bu açıdan, barışı tartışmak zımnen savaşı tartışmayı da beraberinde getirmektedir.

Barışın sağlanması ve korunması sadece insanların temennileriyle gerçekleşmez. Barışın ilmi, ideolojik ve fiili arkaplanı vardır. Bundan dolayı, siyasi, sosyal, eğitim ve hepsinden önemlisi bilgi politikasının oluşturulmasını gerekli kılmaktadır. Bütün bilgi politikaları vahiy, biçimsel vahiy ve akli olmak üzere üç esasa dayandırılabilir. Her konu gibi barış konusunda bu üç esastan hareketle ele alınabilir.

Barışın sağlanmasına yönelik siyasi ve sosyal çabalar her geçen gün artmakta, bu kapsamda kurumlaşmaya gidilmektedir. Ancak zaman zaman barış için oluşturulan kurumlar bizzat sorunun birer parçası olabilmektedir. Bu durumu sadece kurumları yönetenlerin vizyonsuz oluşlarına bağlamak eksik bir değerlendirmedir. Bize göre asıl problem, bilginin içeriğiyle ilgili tartışmadan kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı barış politikalarını islam ilimleri, din bilimleri ve sosyal bilimlerin yaklaşımları kapsamında tartışmak gerekmektedir. Konu geniş kapsamlı çalışmayı gerektirmekle beraber, burada tebliğ çerçevesinde kısaca ele alınacaktır. Tebliğ din bilimleri, sosyal bilimler ve islam ilimleri olmak üzere iki başlıkta ele alınacaktır.

1.SOSYAL BİLİMLER VE DİN BİLİMLERİ KAPSAMINDA BARIŞ POLİTİKALARI

Modern dönemin etkin felsefi akımlarından pozitivizm insanlığın sırasıyla teolojik ve metafizik süreçlerden sonra olgusal aşamaya ulaştığını ileri sürmektedir.¹ Bu anlayışa göre olgusal dönem insanlığın nihai/olgun aşamasıdır ve artık insanlık bundan sonra hayatını bu olgusal verilere göre şekillendirebilecektir. Modern dönem bilgi felsefesi açısından stratejik dönüşümlerin yaşandığı dönem olup birçok bilgi anlayışı ortaya çıkmıştır. Ancak pozitivizm diğerlerinden oldukça farklıdır. Çünkü etkileri diğerlerine oranla daha kapsamlı olmuş ve yeni dönem kurumlarının şekillenmesinde ana faktör olmuştur. Pozitivizm yaygın eğitim yoluyla toplumun her aşamasında ve alanında *meşruiyet* zemini bulmuş, dönemin alternatif sistemi olmanın ötesine geçerek *yegâne unsur* olarak muamele görmüştür. Bundan dolayı insan ve toplumla ilgili bir konuyu tartışmaya açmak bir anlamda pozitivizmi de tartışmaya açmak anlamına gelmektedir.

¹ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve terimleri Sözlüğü*, 11. Baskı (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 266.

Reform hareketlerinin bilime dayalı düşünme biçiminin yükselişe geçtiği dönemle beraber başlamış olması² oldukça düşündürücüdür. Bir sistem iki unsurun bileşeni olarak kurgulandığında zaman zaman birisinin diğerini etkilemesi, hatta egemenliği altına alması imkân dâhilindedir. Din ve bilim, ayrıştırıldığı andan itibaren bilginin temel paradigmalardır. Bu ikisinin epistemolojik bütünlük içerisinde bir arada olmasıyla ayrık olması farklı sonuçlar ortaya çıkarır. Din ile bilim, epistemolojik bütünlük içerisinde olduğunda *yeryüzü* ile *gökyüzü* uyum içerisinde; ayrık olarak düşünüldüğünde ister istemez ikisi arasındaki uyum ortadan kalkmaktadır. Din ile bilim ayrık iki gerçeklik olarak görülmesi durumunda hangisinin öncelikli olması gerektiği verimsiz, hatta zararlı bir tartışmadır; çünkü ayrık olmayı hareket noktası olarak seçmiş olmaktadır. Bu kapsamda literal açıdan *dinî* olarak adlandırılan bir fenomenal durum dinin dışında olabileceği gibi, *bilimsel* olarak adlandırılan bir durum da bilimin kapsamının dışına düşebilir, hatta dinin kapsamına da ait olabilir. Bu açıdan bazı tartışmaların ortaya çıkması bilimi üreten *eleştirel* bir yaklaşımı değil, bizzat problemin kaynağını oluşturmaktadır. Bizzat problem olan bir düşünce sisteminden/metodundan faydalı sonuçlar elde etmek ise ayrı bir tartışmanın kapısını açmaktadır.

Modern dönemde din ile bilim arasındaki ilişkinin problematik yönü din bilimleri disiplini ortaya çıkarmıştır. Din bilimleri din olgusunu bilimin diliyle incelemeyi amaçlamaktadır.³ Bu açıdan din bilimlerinin imkânları teorik olarak bilimin imkânlarıyla eşdeğerdir. Din bilimleri bilim dilinin sınırlarını tartışmaya aç(a)mamakta, bilimin sınırları içinde veya dışında bir alan açmanın epistemolojik mücadelesini yapmakta; din ile bilimin keskin tartışmasının/ayrışmasının gölgesinde kalmaktadır. Sonuç olarak din bilimleri ya din ile bilimin/sosyal bilimler arasında tamamen ayırıp iki bağımsız alan haline getirmekte, ya da dini bilimin/sosyal bilimlerin metodik egemenliğine sokmaktadır.

Modern dönemde müslüman dünyada din ile bilimin tartışmasını işaret eden tartışma yaşanmış olmakla beraber, tartışmanın ortaya çıkmış olduğu coğrafyadakine benzer keskin ayrışma olmamıştır. Tartışma daha çok popülizm ve kavram kargaşasının gölgesinde yapılmış olduğundan epistemolojik açıdan *yerli* bir tartışma değildir. Popülizm ve kavram kargaşası ortadan kalktığında sağlıklı tartışmanın yapılabileceği söylenebilir.

² Mahmut Aydın, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 359.

³ Aydın, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*, 20.

Bütün disiplinlerin insan, toplum ve kozmoloji hakkında bazı temel görüşlere sahip olmaları beklenir. Modern dönemde psikoloji, sosyoloji, tabiat bilimleri ve astronominin hızlı bir şekilde bilimselleşme sürecine girmesi/sokulması çok anlamlıdır. Çünkü bu sayede *epistemolojik güven sistematiği* oluşturulabilmiştir; daha doğrusu haklı olarak güven sistematiğinin oluşturulmasının bu yoldan geçtiği düşünülmüştür. İnsan; insan, toplum ve tabiattan emin olmadan kendisini güvende hissedemez. Hangi bilgi sistemi insana bu güveni sağlayabilirse, barış ancak o bilgi sistemi ile tesis edilebilir. Bu noktada din bilimleri ve sosyal bilimlerin insan, toplum ve evren hakkındaki görüşlerini ele almak gerekir.

Sosyal bilimler felsefeden ayrılarak müstakil bilim disiplini haline geldi. Sosyal bilimler dünya savaşlarının yaşandığı çalkantılı dönemde teşekkül ettiğinden büyük ölçüde dönemin sosyal yapısını yansıtmaktadır.⁴ Sanayileşmeyle ortaya çıkan normal seyrindeki özel durumlara savaş durumu da eklenince problemler daha kesafet kazandı. Başta sosyoloji olmak üzere sosyal bilimler bu tarz problemleri çözmek için metot arayışına girdiler.

İnsanın mensup olduğu toplumuyla uyum sorununa bağlı ortaya çıkan anomi önemli bir problem olarak belirdi. Geleneksel sosyal yapıda insanlar büyük ailenin mensupları olarak beraber yaşayabiliyor; böylece ortak kültür alanı teşekkül edebiliyordu. Ortak kültür insanlara belli ölçüde güvenlik alanı sağlayabiliyordu. İnsan zihni tanıdık etkiler karşısında daha gerçekçi tepkiler geliştirebilir, yabancı olarak gördüğü etkiler karşısında ise gerçek algılar geliştirmekte zorlanır. Benzer etkiler karşısında geliştirilen algılar, farklı olmanın ötesine geçerek zıt anlamlar/tepkiler şeklinde ortaya çıktığında anomi ortaya çıkmaktadır.

İnsan ferdi için geçerli olan bu durum aynı zamanda sosyoloji seviyesinde de etkin olabilmektedir. Bu kapsamda içine kapanık ve etrafındaki bütün gelişmelerden kaygı duyan irrasyonel toplumcu tezler gelişme alanı bulabilmektedir. Ferdi çoğulculuğun bir ilerki aşaması sosyolojik çoğulculuktur. Çoğulculuğun her şekli çoklu paradigmaya dayandığından, paradigmalar arasındaki düzenli ilişki sürdürülebilir olamamaktadır. Toplumda barış unsuru olarak görülen temel paradigma bir süre sonra savaşın ve kavganın sebebi olabilmektedir. Başta sosyal olgular olmak üzere tarihi olgulara/olaylara karşı geliştirilen algılar sosyolojik çeşitliliğin ötesine geçip sosyolojik kargaşa ortaya çıktığında sosyal ve siyasi anominin ortaya çıkması kaçınılmaz olmaktadır. Modern dönemde sosyoloji

⁴ Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, 5. Baskı (Bursa: Sentez Yayınları, 2012), 52.

ve psikoloji alanında geliştirilen teorilerden beklentilerin olabildiğince yüksek olması anlamlıdır. Hasta olan birisinin rasyonalitesini yitirerek uçan kuştan meded umması gibi, insanlar ve toplumlar söz konusu teorilerden meded ummuşlardır. Bu dönemin etkin metodu deney ve gözleme dayanan bilimsel dil olmasına rağmen, sosyal ve psikoloji teorilerinin beklemeye tahammülü olmamış; adeta her teori teorem olarak işlem görmüştür.

Modern dönemin etkin felsefesi aydınlanma din, gelenek ve insan üzerine köklü değişimlere girişti.⁵ İnsanın evrimle ortaya çıktığı tezini ileri sürerek insanın yaratılmış olduğu gerçeğini önemli derecede ıskaladı. Evrim dinin içinde de ele alınan bir konu olmakla beraber, aydınlanmadaki şekli tamamen bunun dışındadır. Evrim dinde yaratıcı bir eylem olarak ele alınmışken, aydınlanmacı felsefede/bilimde bizzat yaratılışa karşı/karşıt geliştirilmiştir. Bu açıdan modern dönemdeki anlamıyla insanın evrimle ortaya çıkması bilimin/bilimsel düşünmenin bir hareket noktası olarak algılanmış ve temel paradigma⁶ özelliğini korumuştur. Din evrime karşı çıkarak, bilim de evrimi savunarak meşruiyet arayışına girmek zorunda kalmıştır. Bu zorunlu zıtlasma epistemolojik kavgaanın yolunu açmıştır; bundan başka bir seçeneği de olamazdı. Modern dönemde insan bilimleri alanında yaşanan keskin tartışmalar ve adlandırmalar bu savaşın bir yansımasıdır.⁷ Her bir insani problem için geliştirilen metot bir başka problemin kapısını açmış, bir paradoksu başka bir paradoksla aşma yoluna girilmiştir. İnsan bilimleri alanında ortaya çıkan nicel gelişmelere karşın, insanın niteliğiyle ilgili konulara gir(e)memesi bunun bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Aydınlanma anlayışı aynı şekilde gelenek ve din karşısında da keskin eleştirisini sürdürmüştür. Normal sınırlarında kalan eleştirel aklın gelişmeyi sağladığında şüphe yoktur. Ancak aydınlanma anlayışının gelenek ve din eleştiri tarzı bunun dışındadır. Bu dönemin eleştirisi yok etmeye yönelik bir eleştiridir. Bu açıdan esas sorun, gelenek ve tarihi eleştiri konusu yapması değil, eleştiri yapma tarzıdır. Bir anlamda kendi varlığını karşısındakinin yokluğunda bulmuştur/tasarlamıştır.

Dine getirdiği eleştiri tarzı maddi alan ile manevi alan arasındaki bütünsel yapıyı bozdu ve bir arada olabilmesinin yolunu kapattı. İnsan zihni *maddi* olanla *manevi* olan arasında tercih yapmaya zolanınca maddi olanı tercih etmek zorundadır; çünkü maddi olan akla daha yakın durmaktadır. Sanıldığının aksine, din maddi olan karşısında manevi olanı tercih etmekle

⁵ Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 2. Baskı (Bursa: Asa Yayınları, 2008), 13-14.

⁶ Demir, *Bilim Felsefesi*, 93-94.

⁷ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 7. Baskı (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1998), 176.

değil, bu ayrışmaya esastan karşı durmakla kendini ortaya koymaktadır. Hıristiyanlıkta daha belirgin olmakla beraber yahudilikte de maddi ve manevi ayrışma vardır. Bu ayrışma yapıldıktan sonra maddi ve manevi olandan hangisinin asal olduğu ayrı bir tartışmadır ve sağlıklı bir tartışma zemini bulunmamaktadır. Hangisi öncelenirse öncelensin, o yönde kavramsal çerçeve çizildiğinden en dini olan dinle alakasız, en alakasız olan da bizzat dini olabilmektedir. Her iki durumda tartışma yanlış zemine kaymaktadır.

Dinde maddi olan ve manevi olan ayrımı yapıldıktan ve bu yönde kavramsal yapı ortaya konulduğunda din ister istemez manevi olanın bilim de maddi olanın bir ifadesi olacaktır. Nitekim öyle olmuş, din manevi olanın bilim de maddi olanın bir dili olarak görülmüştür.⁸ Ancak iki unsurun hiyerarşik bütünlük olmadan bir arada veya ayrık durması sürdürülebilir değildir. Yani bir arada olmanın veya ayrık olmanın epistemolojik dayanaklarının oluşturulması/anlaşılması gerekir.

Maddi alan, diğer ifadeyle bilimsel dil insanı bütün tinsel özelliklerinden soyutlayarak ortak zemin oluşturmayı hareket noktası seçtiğinden, seküler dili evrensel dil olarak anladı/kurguladı. İnsanlar arasında seküler dile dayalı bir ilişkiyi/eğitimi rasyonel olmanın şartı olarak gördü. Bu kendi içerisinde tutarlı bir görüştür. Dolayısıyla dini bilimsel dilin imkanlarıyla ele almayı imkân dâhilinde gördü. Bu açıdan din bilimlerinin meşruiyet alanı ihdas etmesi seküler dilin/metodun bir başarısıdır. Din bilimlerinin bilimsel dil karşısında geliştirebileceği özgün bir metodu bulunmamakta, bilimsel dilin kendisine açtığı alanda meşruiyetini sağlayabilme konumundadır.

Din bilimleri din ve inançların doğruluğunu veya yanlışlığını tartışma konusu yapmamakta, her birini aynı derecede geçerli ve meşru kabul etmektedir. İlk bakışta kapsayıcı olma anlamına gelen bu özelliği, yakından bakıldığında derin çelişkiler barındırmaktadır. İnancın bizzat kendisini değil, mensupları tarafından algılanan şeklini geçerli kabul etmekte, böylece inançların *kitabî* olma imkânını ortadan kaldırmaktadır. Kitabî olmayan inançlar konjektürel ve tarihsel koşullara göre şekilleneceğinden kalıcı olmaları mümkün değildir. Kalıcı yönü/olmayan bir inanç ya da doktrin, gelenek oluşturamayacağından kültür hayatına ve barışa katkı sağlayamaz. Barış, dayandığı esasların doğru ve kalıcı olmasını gerektirir.

Din bilimleri dini, bilimin metotlarıyla ele aldığından⁹ bizzat kendisini tartışmayı hareket noktası olarak seçmiş olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, din

⁸ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 11. Baskı (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 242.

⁹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 15. Baskı (Ankara: Adres Yayınları), 13.

bilimleri aydınlanmacı görüşün din ve gelenek eleştirisine farklı bir bakış açısı geliştirebilmiş değildir. Belki de aydınlanmanın/bilimin yaptığı eleştiri biçimine sahiplenmekten başka bir seçeneği bulunmamaktadır. Tarihe ve dine bakış aydınlanmanın kriterlerine dayanınca, sosyal bilimlerin üretmiş olduğu tez ve anti-tezler din bilimlerinin de hareket noktası olmak tadır. Sosyal bilimler tarihe antropoloji ve sosyal antropolojinin imkânlarıyla bakarken, din bilimleri de inanç/mitoloji ekseninde bakabilmektedir.

Sosyal bilimler ile din bilimlerinin birbiriyle ilişkisini ve konumunu anlamak için protestanlık anlayışı iyi bir örnektir. Protestanlık sınırlı anlamıyla bir din anlayışını ifade ediyor olsa bile, aynı zamanda zihniyet ve hayat anlayışını da ifade etmektedir. Yani protestanlık din ve sosyal hayatın uyumunu/birliğini ifade eden bir anlayıştır. Protestanlığın bu yönü ilk bakışta dinle sosyal hayat arasında uyumu sağlamış olmasından ötürü övünülecek bir özelliği olarak değerlendirilebilir. Ancak bu uyumu hangi esasa göre yaptığı önemlidir. Protestanlığın kutsal kitap anlayışına bakıldığında¹⁰ din bilimleri ile sosyal bilimler arasında metodik farkın olmadığı görülür. Modernite tek bir olgu olmakla beraber, sosyal bilimlerdeki anlamı hayatın rasyonalizasyonunu ifade ederken, din bilimlerindeki anlamı dinin/inancın rasyonalizasyonunu ifade etmektedir. Bu açıdan *protestan ruhu* tek bir kimlik/fenomen olup hem sosyal hayata hemde dini hayata yönelik ortak/tek bakış açısını ifade etmektedir.

Son olarak konu çerçevesinde kısaca din bilimleri ile sosyal bilimlerin kozmolojik teorilere bakışının ele alınması gerekir. Sosyal bilim ve din bilimleri ile doğru veya yanlış uyum ve barış politikaları geliştirilse bile, tabiatın geleceğinden emin olmadan bu politikalar pek bir anlam ifade etmez. Başta muharref kitabı dinler olmak üzere, bütün inançların bir gelecek tasavvuru/inancı vardır. Konu gelecekle ilgili olunca deney ve gözlemin imkânları ortadan kalkmakta ve üç durum ortaya çıkmaktadır. 1. Gerçekten doğru olanın bilinmesi. 2. Zannedilenin doğru olarak görülmesi. 3. Mevcuttan hareket ederek doğrunun bulunabileceğinin ileri sürülmesi.

Gerçekten doğru olan iddialarla değil, delillerle bilinir. Kanaatimizce bu ancak kelamın bilgi anlayışıyla ele alınabilir. Din bilimleri ve sosyal bilimler diğer ikisinin tartışmasını yapabilir. Her insan yetiştiği bilgi ve kültür ortamına bağlı olarak geleceğe dair kanaatlere sahip olup bunların doğru olduğunu ileri sürebilir. Hatta bu kanaatlerin bir kısmı gelecek hakkında insanlara ümit vaad edebilir; bu özelliği dolayısıyla da kabul görebilir. Ancak gerçekten realitede karşılığının olup olmadığı önemlidir; çünkü boş vaatler

¹⁰ Abdurrahman Küçük-Günay Günay Tümer-Mehmet Alparlan, *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınları, 2009), 417.

insanların hoşuna gitse de realitede karşılığı yoktur. Mevcuttan hareket ederek gerçeğin bulunabileceğinin irdelenmesi özel bir tartışmayı gerektirmektedir.

“Varlığın yapısından/kimyasından hareketle geçmişine ve geleceğine yönelik doğru teoriler geliştirilebilir mi?” sorusu önemlidir. Bu soru varlığın bütün yönleriyle ele alınmasını gerektiriyor olmasından ötürü cevaplandırılması zordur. Bu ayrı bir tartışmadır. Ancak konumuz kapsamında bunu ancak kelam ve bilimin ele alabileceğini söyleyebiliriz. Din bilimlerinin bu alanda kendine ait bir teori üretmesini imkân dâhilinde görmüyoruz.

Varlık fenomenal açıdan mükemmelliğe işaret etiğinden açılımı bilgi ifade eder. Bu bilginin imkânları ve derecesi ayrı bir tartışma konusudur. Bizim için burada önemli olan, yaratılmış olan varlığın bizzat yapısının kendisi hakkında ne ölçüde bilgi verebileceğinin belirlenmesidir. Diğer bir ifadeyle, Yaradan varlığa zaman içinde açılım yaparak kendini izhar etme özelliğini vermişse, bilimsel incelemeler farklı bir önem arzeder. Bu durumda gelecekle ilgili bazı hususlar bilimin vetiresine dâhil edilebilir. Bu noktada bilimin bugünkü konjektürel yapısına bakarak çift taraflı önyargıya düşmemek gerekir. Bilimin her şeyi ifade edebileceğini ileri sürmekle, hiçbir şey ifade edemeyeceğini ileri sürmek aynı sonuca götürür; her ikisinden kaçınmak gerekir.

Bilimsel zihniyetin alanı ve metodu tam olarak netleşmiş olmamakla beraber, mevcuttan hareketle analitik sistemle düşündüğünü söyleyebiliriz.¹¹ Bilimsel zihniyet analitik ve önermelere dayalı olduğundan varlığın açılımını güvenli görmektedir; daha doğrusu varlığın düzeninin insan eliyle korunabileceğini düşünmektedir. Bundan dolayı, bilimsel dili tabiatla uyumlu görmekte,¹² böylece bilimsel metotla tabiatın geleceğini teminat altına alabileceğini ileri sürmektedir. Bilim kendisini hem gündelik hayatın, hem geleceğin hem de geçmişin teminati olarak görme eğilimindedir. Daha yalın bir ifadeyle, bilimin dilinde *kıyamet* yoktur; sadece insanın bilim yoluyla ortaya çıkaracağı *kaos* vardır. Bilim tabiatı kozmik açıdan oldukça güvenli bulmaktadır; ama gerçekten öyle midir?

2. İSLAM İLİMLERİ VE BARIŞ POLİTİKALARI

Kur'an ilim tabirini yalın ve tamlamasız olarak kullanmakta, ilim sahiplerini övmekte ve onlara danışılmasını, sorulmasını istemektedir. Yine

¹¹ Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 27.

¹² Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 25.

Kur'an ilimle imanı iç içe ve birbirini gerektiren unsurlar olarak kullanmaktadır. İmana görürmeyen bilgiyi zan, bilgiye dayanmayan imanı da emaniy olarak adlandırmaktadır.

İlim kelimciler tarafından subuti sıfatlardan sayılmıştır;¹³ dolayısıyla başta insan olmak üzere yaratılanların bilgisiyle/bilmesiyle alakalı olmaktadır. Allah'ın ilminin mahiyeti ile insanın bilgisinin mahiyeti ayrı bir araştırmanın konusudur. Ancak Allah'ın yaratılanların bilgisini bildiği, hiçbir şeyin Onun ilminden ayrı olmadığı kesin bir hususudur.

Nebevî/vahyî bilgi müstakil bir bilgi çeşidi olmakla beraber, aynı zamanda bütün bilgilerin/bilgi çeşitlerinin kaynağıdır. Daha doğrusu vahiy sadece müstakil bir bilgi olarak kalmamakta, müslüman toplumlarda bütün bilgilerin bir arada organize edilmesinde/olmasında etkin olmaktadır. Nübüvvetin gölgesinde/ışığında olan/gelişen bilgi disiplinlerinin müstakil halleriyle vahiy ile ilişkili olma halleri aynı değildir. Bir bilgi çeşidinin vahiy ile ilişkisinin olmadığını ileri sürmek, bu bilginin vahyin kapsamının dışında düşünüleceği anlamına gelmez. Yine bir bilgi çeşidinin vahiy ile ilişki sonucu vahiy ile ilişkisiz olduğunu ileri sürmekle, vahiyden habersiz bir şekilde ilişkisiz olduğunu ileri sürmek de aynı şey değildir. Müslüman zihinle müslüman olmayan zihin arasındaki stratejik fark bilinmediğinde bu ilişkilendirmenin yapılabilmesi oldukça zor, hatta imkânsızdır. Diğer bir ifadeyle, Kur'an'daki yalın kullanımıyla *ilim* tabirinin müslüman olan akıldaki izleği ile müslüman olmayan akıldaki izleği hiçbir zaman aynı olamaz; belki mukarin olabilir. Müslüman olma hali müslüman olmama haliyle aynı olmadığı gibi, müslümanın izleğindeki ilimle müslüman olmayanın izleğindeki ilim de aynı olamaz. Bundan dolayı müslüman zihnin ortaya koyduğu bilgi anlayışının müslüman olmayan bir zihne aktarımı başlı başına bir sorundur. Hz. Peygamber (s.a.v) dönemi başta olmak üzere, asrısaaadette ve ilk dönemlerde bilgi ile imanın bir arada olması, daha doğrusu ayrı olarak düşünülmemesi¹⁴ çok önemli bir noktadır ve İslam ilimlerinin tasarımı bu hususun göz önünde bulundurulması gerekir. Aksi takdirde İslam ilimleri alternatifi olan/olabilen bir disiplin çeşidi olarak konumlanmak zorunda kalır. İslam ilimlerini mevcut bilgi anlayışlarının karşısı yada alternatifi olarak görmek stratejik bir hatadır.

Hz. Peygamber (s.a.v) ilmin faydalı ve zararlı taraflarına dikkat çekmiştir.¹⁵ Buradan hareketle günümüzdeki anlamıyla disiplinler

¹³ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, "İlim", *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2010), 150.

¹⁴ Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 1. Basım (İstanbul: Ensar Yayınları), 23.

¹⁵ Resûlullah(s.a.v) şöyle buyurdu:

ayrışmaya işaret edecek bir yola girmek doğru değildir. İlimin zararlı yanları kapsam dışında tutulduğunda, zararlı olan unsurlara bakış açısı geliştirilemez; yani zararların nasıl bilinebileceği tartışması ortaya çıkar. Şeytan'ın kötülüğünden dolayı alan dışına itilmesi düşünülemez; kaldı ki Şeytan dinin odak noktasında bulunmaktadır. Şeytan alan dışına itildiğinde tevhidin anlaşılması/korunması imkânsız hâle gelir. Hayatta hiçbir şey Şeytan'ın varlığı kadar paradoksal değildir; dolayısıyla Şeytan'ı bilgi alanına alan bir bilgi anlayışının daha az paradoksal olan unsurları bilgi alanına almaması/alamaması ileri sürülemez. Bu yönden bakıldığında, bilgiye konu olan her varlık ve fenomen Kur'an'ın bilgi anlayışına/sınırlarına dâhil edilebilir.

Tedvin asrı vahyî ilimlerin teşekkül dönemi değil yazıya geçirildiği dönemdir. Dolayısıyla bilginin ortaya çıkışını değil, bilginin kâğıtla/yazıyla ifade edilmesini anlatmaktadır. Tedvin asrı şekil açısından bir başlangıcı ifade etsede, önceki dönemin bir sonucudur. Bu dönemdeki ilmi müzakereler yeni bir anlayışı ortaya komak için değil, var olanı muhafaza etme ve aktarmanın yollarını bulmak için yapılmıştır. Bu açıdan mezheplerin teşekkülünü yeni bir bilgi çeşidinin teşekkülü olarak değil, var olan bilgiyi saklama metodu olarak anlamak gerekir.

Hicri 200-300 arası önemli sorunların çözüldüğü, aynı zamanda bir çok sorunun da başladığı dönemdir. Sünniliğin esaslarının bu dönemde şekillenmesi, şiiilikteki gaib imam anlayışının bu dönemde ortaya çıkması, yine temel tarikatların bu döneme denk düşmesi dönemin stratejik önemine işaret etmektedir.¹⁶ Hiçbir tartışmanın ilelebed sürmesi mümkün değildir. Her tartışmanın belli süreden sonra sona ermesi beklenir. Bu dönem önemli metot tartışmalarının sonuçlandırıldığı, doğru ve/veya yanlış cevapların verildiği dönemdir. Bundan sonraki tartışmalar, verilen cevapların doğruluğu ve yanlışlığı üzerine yapılmıştır.

Müslümanlar başta helen kültürü ve felsefesi olmak üzere yabancı bilgi anlayışlarıyla karşılaştıklarında müslüman akılla diğer zihinler arasında

“Allah'ın benimle göndermiş olduğu hidâyet ve ilim, yeryüzüne yağın bol yağmura benzer. Yağmurun yağdığı yerin bir bölümü verimli bir topraktır: Yağmur suyunu emer, bol çayır ve ot bitirir. Bir kısmı da suyu emmeyip üstünde tutan çorak bir yerdir. Allah burada biriken sudan insanları faydalandırır. Hem kendileri içer, hem de hayvanlarını sular ve ziraatlarını o su sayesinde yaparlar. Yağmurun yağdığı bir yer daha vardır ki, düz ve hiçbir bitki bitmeyen kaypak ve kaygan arazidir. Ne su tutar, ne de ot bitirir. İşte bu, Allah'ın dininde anlayışlı olan ve Allah'ın benimle gönderdiği hidâyet ve ilim kendisine fayda veren, onu hem öğrenen hem öğreten kimse ile, buna başını kaldırıp kulak vermeyen, Allah'ın benimle gönderdiği hidâyeti kabul etmeyen kimsenin benzeridir.” (Buhârî, İlim 20; Müslim, Fezâil 15)

adaptasyon sorunu ortaya çıkmaya başladı. Vahiy bilgi sisteminin yabancı unsurlarla karşılaşmasıyla yabancı bilgi sistemlerinin vahiy bilgi sistemiyle karşılaşmaları farklı duruma işaret eder. Tedvin asrında vahiy bilgi sistemi yabancı unsurlarla karşılaşmıştı ve isimlendirmeyi müslümanlar yaptı ve felsefe bilgi sistemini tâli/vesâil kapsamında görüp bu yönde bir adlandırmaya gittiler. Oysa modern dönemde *yabancı unsur* İslam bilgi sistemi idi, dolayısıyla bu sisteme göre adlandırma yoluna gidildi. Diğer bir ifadeyle, tedvin asrında bütün bilgi çeşitleri vahyin bilgi anlayışına göre sistemleştirilirken, modern dönemde bilimsel aklın sistemine göre adlandırma ve sistemleştirmeye gidildi Bu açıdan İslam ilimleri tabirinin bugünkü içeriğiyle tedvin asrındaki vahiy ilimlerden farklı olduğunu bilmek gerekir. Dolayısıyla aynı işlevi beklememek gerekir. *İslam İlimleri* tamlamasındaki lafız yapısı yanıltıcıdır, tedvin asrındaki vahiy ilimlerinin epistemolojik imkânlarından oldukça uzaktır. Ayrıca bugünkü şekliyle ve anlam içeriğiyle beklentileri karşılaması bir yana, beklentileri karşılayacağını düşünmek bile doğru olmayabilir. Günümüzde İslam ilimleri evrensel bilgi/çeşidinin bir türevi olarak düşünülmektedir ki oldukça yanıltıcıdır. Buna ek olarak, İslam bilgi sisteminin akademik bilgi sisteminde *sosyal bilimler* bilgi sistemi içerisinde düşünülmesi, bunun hiç tartışılmaması ve içselleştirilmiş olması önemli bir problemdir. Bu bakımdan *İslam İlimleri* tabirinin epistemolojik muhtevası tartışılması gereken husustur. Bu konu netleşmeden başta eğitim konusu olmak üzere, imam hatip liseleri ve ilahiyat fakülteleri özelindeki tartışmaların önüne geçilemez. Aynı şekilde, diyanet işleri teşkilatının kurumsal faaliyetlerinin reel olarak ele alınabilmesi yine buna bağlıdır. Bu noktada her düzeydeki insanlarda ve kurumlarda kafa karışıklığının olduğu aşıkardır. Herkes bir şeyler yapmak gerektiğini söylemekle beraber, nelerin yapılması gerektiği konusunda sağlıklı tartışma yapılamamaktadır. Bu açıdan islam bilimlerine ait problemlerin bir kısmının iç bünyeden kaynaklandığı rahatlıkla söylenebilir. Bunun ne düzeyde olduğu ayrı bir tartışma konusudur. Tedvin asrında iç bünyeden kaynaklanan problemlerle dış unsurlardan kaynaklanan problemler *ehl-i sünnet* ve *ehl-i bid'at* şeklindeki sınıflandırmayla önemli ölçüde aşılmıştır. Günümüzde de buna benzer sağlam delilere dayalı bir bilgi sisteminin ortaya konması düşünülebilir.

Ehl-i sünnet ve ehl-i bid'at şeklindeki sınıflandırma meseleyi ortaya koymada önemli hareket noktası sunmaktadır. Ehl-i sünnet tabiri kelimada ehl-i bid'atın karşıtı olarak kullanılmaktadır.¹⁷ Bu sınıflandırma bir yandan bütün anlayışlara yer açmakta, diğer yandan delilsiz olanlarının da dışarda

tutulmasına imkân vermektedir. Ehl-i sünnet içerisinde prensip olarak bütün mezheplerin/anlayışların izleri vardır. Bir anlamda ehl-i sünnet ehl-i bid'ata "Benim doğrudan seninle bir problemim yoktur; delillerle İslam'a uygun olan görüşlerini kabul ediyorum, ancak uygun olmayan görüşlerinden dolayı İslamı temsil ettiğin iddianı da kabul etmiyorum" demiş olmaktadır. Ehl-i bid'at mensubunu hiçbir dini haktan ve tekliflerden men etmemiş, sadece İslamı temsil etmede merkezi rolden uzak tutmuştur. İmam Gazali'nin filozoflara yönelik tartışmasında onları bazı konularda küfre düştüklerini söylerken, çoğu konuda bidata düştüklerini söylemesi bidat adlandırmasının çerçevesi hakkında bir fikir vermektedir.

Tedvin asrında müslüman alimlerin ortaya koydukları metotlarla bilginin bütünlüğü önemli ölçüde korunmuş olmakla beraber, iki asra varan tartışmalardan önemli problemler de miras kalmıştır. Bu problemlerin ilki, felsefi bilgi ile vahiy arasındaki tartışmanın bıraktığı mirastır. Vahiy bilgi sistemi genel bilgi sistemi olarak görüldüğünde, felsefi bilgi vesâil kapsamında kelamın içinde görülebilir, ki bir ölçüde böyle olmuştur. Ancak felsefi bilgiyi tamamen vahyî bilginin dışına iten anlayışlar da olmuştur. Bunların tartışmasını yapmak doğrudan konumuzun kapsamına girmemektedir. Ancak şu hususun belirtilmesinde fayda vardır. Vahiy ile felsefenin/aklın aynı olup olmamasından daha çok hangi gerekçeyle bunun savunulduğu önemlidir. Felsefi bilginin bilgi olarak varlığı kabul edilip bunun vahye uygunluğunu ileri sürmekle, felsefi bilginin bilgi değeri taşımaması gerekçesiyle karşı çıkılması aynı değildir. Bilgi tek bir fenomenal durumsa felsefi bilginin ele aldığı hususların vahiy tarafından ele alınmamış olması düşünülemez. Bu durumda felsefi bilginin vahiy tarafından eleştirisinin önü açılmış olur. Ancak dualiteyi ihsas edecek şekilde ikisini birbirinden ayırmak doğru değildir. Bu açıdan felsefe ile din/kelam arasındaki tartışmalar dış tartışma olarak adlandırılabilceği gibi, bünyeye ait bir iç tartışma olarak da görülebilir. Nitekim felsefi metot vahiy aklın bir türevi olarak görülürken, kelam da aklı vahiy anlamının bir unsuru olarak anlamıştır. Kelam dinî/kelami felsefeye giden yolu açarken, felsefe de aklı/felsefi dine giden yolu açmıştır.

Bilginin bütünselliği din ile felsefe arasındaki tartışmadan zarar gördü. Bunu tartışma yapılmadan felsefi görüş kabul edilmeliydi şeklinde anlamamak gerekir. Tıpkı haklı olarak savaşa giren bir kişinin savaşı kazanmış olmakla beraber yara alması olarak anlamak gerekir. Bir diğer konu, bu problemin bir devamı olarak kelam, fıkıh ve tasavvufun müstakil bir bilgi disiplini haline gelmeleriyle ortaya çıkan problemidir. Fıkıh, kelam ve tasavvuf ait oldukları bütünden ayrılmaya girerek müstakil olmaya

doğru gidince her biri otonom hale gelmeye başladı. Bunun bir sonucu olarak her biri kendine ait alanı pekiştirerek kendi bilgi anlayışına göre bir *din anlayışını* geliştirmeye başladı. Felsefe ile din/kelam arasındaki kadim tartışma tehafüt geleneğini ortaya çıkardı. Fıkıh, kelam ve tasavvuf arasında da benzer durumun ortaya çıkma ihtimali her zaman için vardır. Günümüzde bu tartışmanın başlamış olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bir kesim tavavvufu öne çıkarırken, diğer kesim kelam ve fıkıhı öne çıkarabilmektedir. Daha da önemlisi her kesimin kendini meşru diğerlerini ise gayr-i meşru görebilmesidir. Fıkıh ve kelam formel ve normatif yapısıyla günümüzde müeyyideye dahil *hukuk dilini* işaret ederken, tasavvuf daha çok sosyal ve sivil dili temsil etmektedir. Günümüzde *öldürmekle etkisiz hale getirmek* arasındaki farkı bilmeyenin *hile-i şerriyenin ruhunu* anlaması düşünülemez. Aynı şekilde sivil toplum kuruluşlarının kamu hukuku içerisindeki durumunu anlamlandıramayanın da tarikatların fonksiyonel yönünü anlaması mümkün değildir. Felsefi vizyondan yoksun olanların müslüman olmayanlarla, aynı şekilde fıkıh, kelam ve tasavvuf arasındaki bütünselliği kavrayamayankların da müslümanlarla sağlıklı ilişki geliştirmeleri mümkün değildir. Burada işaret edilen durum en iyi şekilde ilahiyat fakülteleri bilgi sistematüğinde görülebilir. Felsefe ve din bilimleri ile temel islam bilimleri/ilimleri arasındaki alan tartışmalarının kökleri bu noktaya dayanmaktadır. Bu tartışmalar her zaman tazeliğini korumakta ve gündeme geldiğinde sağlıklı tartışması yapılamamaktadır. Kuru bir tartışmanın faydası olmadığı gibi, zararları vardır. Tartışmadan önce tartışmanın gerekli olduğunun bilinmesi gerekir. Bu tartışmanın başlangıç noktası her bir disiplinin önce kendi bilgi sistemini tartışmaya açabilmesidir. Karşı tarafı eleştirmekle işe başlamak yanlış hareket noktasıdır. Kendini tartışmaya açmanın kendini inkar etmek anlamına gelmediğini de belirtmekte fayda vardır.

İslam iman esaslarında bulunan ahirete iman ve kıyametle ilgili inançlar tabiatın geleceğıyle ilgili bir fikir vermektedir. Meydana gelecek olayların bir kısmı gaybiyyattan olup kavranılması imkân dâhilinde olmasa bile, gelecek hakkında temel bilgiler vermektedir. Kıyamet alametleri mahiyetleri nasıl olursa olsun, yaradanın hükümranlığında meydana gelecek olması derinden derine insana güven vermektedir. İnsan bu güven sayesinde geleceğı bilenle bakabilmekte ve anomiye düşmekten kurtulmaktadır. Buradaki güven evrenin mekanik tasarımından¹⁸ kaynaklanan güvenden oldukça farklıdır. Allah'ın iradesine dayanan güven tabii/canlı bir güven iken,

¹⁸ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2014), 92.*

tabiatın mekanik tasarımına dayanan güven¹⁹ sentetik/zoraki bir güvendir. İki güven biçimi arasındaki fark yapma çiçekle gerçek çiçek arasındaki fark gibidir.

SONUÇ

Kamu düzeni birtakım düzenlenmeleri gerekli kılmaktadır. Bu düzenlemelerin etkin olabilmesi için meşruiyetinin olması gerekir. Meşruiyetin epistemolojik yönü doğru bilgiye dayanmasını fonksiyonel yönü de toplum vicdanında kabul görmüş olmasını gerektirmektedir. Toplumda geçerli bilgi ve ahlâk anlayışı kamu alanındaki düzenlemelerin temel kaynağını oluşturmaktadır. Bilgi ve ahlâk anlayışı ne kadar yeknesak olursa bu kapsamda yapılacak düzenlemeler de o ölçüde geçerli olur. Ferdi ve toplumsal barış anomi ile beraber bir arada olamaz.

Modern dönem sosyal bilimlerin metotlarıyla elde edilen bilgilerin egemen olduğu dönemdir. Bu kapsamda bütün toplum politikaları gibi barış politikaları da sosyal bilim teorilerine göre sağlanmaya çalışılmıştır. Sanayi devrimiyle beraber toplumsal hareketlilik artınca farklı kültür unsurları bir arada yaşamak zorunluluğuyla karşı karşıya kalmıştır. Modern döneme özgü bu problemler psikoloji ve sosyoloji başta olmak üzere sosyal bilim verileriyle çözülmeye çalışılmıştır. Ancak sosyal bilim teorileri belli toplumsal şartların yönlendirmesiyle doğduğundan evrensellik sorunuyla karşı karşıya kalmıştır. Dönemsel sorunların bir kısmını çözmüş olsa bile, barışın sürekliliğini sağlama ve geleceğe yönelik politikaların oluşturulmasında yetersiz kalmıştır.

Toplumların ve insanların prensip olarak inanç/ülkü etrafında yaşamaları sosyal bilimlerle din bilimlerinin ilişkisini gerekli kılmış, sosyal bilimlerin toplumsal ve ferdi barışı sağlamak için inançların fonksiyonel yönüne atıf yapma zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır. Ancak din bilimlerinin metot anlayışı sosyal bilimlerin metotlarıyla aynı olduğundan özgün bir açılım yaptığı söylenemez.

İslam vahye dayanan din olması itibarıyla bütün din ve inaçlardan ayrılmaktadır. Bu özelliğinin bir gereği olarak özgün bilgi anlayışına sahiptir. Bununla beraber çağın özel şartları gereği bazı temel zorluklarla karşı karşıyadır. İslam bilgi sisteminin ve anlayışının bilgi çeşitlerinden biri olarak görülmesi problemin esasını oluşturmaktadır. Bütün bilgi çeşitleri vahiyle ilişkili olarak düşünülmelidir. Vahiy bilgisi vahiyle ilişkilendirilemeyen bir bilgi anlayışına ait bir doktrinin kritiğini yapamaz. Bu açıdan İslam bilgi sistemini tamlamasız şekilde tek kelimeyle *bilgi*

¹⁹ Demir, *Bilim Felsefesi*, 89.

şeklinde tanımlamak daha doğrudur. Diğer bilgi çeşitlerini ayırmak için ise uygun sıfatlar düşünülebilir. Bu şekildeki bilgi yapılanması, başta sosyal bilimler olmak üzere bütün bilgi disiplinlerini vesâil kapsamına almış olacaktır. Oysa bugünkü şekliyle islam ilimleri bilginin *vesâili* hükmündedir.

İslam ilimleri alanında bu yapısal dönüşüme bağlı olarak başta fıkıh, kalam, tasavvuf olmak üzere bütün islam ilimleri merkezi rol üstlenebileceklerdir. Bugünkü şekliyle merkezi rol üstlenmeleri mümkün değildir. Müktesebat merkezi rol üstlenmek için yeterli değildir; ilimler hiyerarşisindeki yerinin belirli olması gerekir. Kalam, fıkıh ve tasavvuf bu dönüşümün ardından etkin ve belirleyici olma hakkını/yetkisini elde edebileceklerdir. Bunu yapabilmek için eş zamanlı olarak iç bünyeyle ilgili tartışmaların gerekli olduğunu da belirtmekte yarar vardır.

Günümüzde temel islam ilimleri ile sosyal bilimler arasında alan mücadelesi devam etmektedir. İki unsurun aynı epistemolojik ağırlıkta bir arada durması/tutulması mümkün değildir; zamanla birisinin diğerinin alanını kapatması gerekir. Görüldüğü kadarıyla sosyal bilimler islam ilimlerinin alanını gittikçe daraltmaktadır. Muhtemelen sosyal bilimler din bilimlerine çizmiş olduğu epistemolojik çerçevenin benzerini islam ilimlerine de çizmek eğilimindedir.

Barış politikaları sosyal ve siyasi politikalarla oluşturulabilir. Ancak bu politikaların arka planında akademik bilimler hiyerarşisinin yattığını bilmek gerekir. Sonuç olarak barışın ve savaşın imkânı bilgi politikasından geçmektedir.

DERVİŞİN TOPLUMDA AKTİF YALNIZLIĞI YA DA HALVET

DER ENCÜMEN

Dr. Öğr. Üyesi Ali ÇOBAN

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
acoban@erbakan.edu.tr

**DERVISH'S ACTIVE LONELINESS IN SOCIETY OR KHALWAT DAR
ANJUMAN**

ABSTRACT

Sūfism is a discipline that is interested in constructing and reviving the human's spiritual world more than the other islamic sciences. Sūfīs apply to various methods in inner journey of them to reach their goals (to a perfect man/al-insān al-kāmil). One of the methods of them is seclusion/khalwat. Sūfīs aim with solitude the cleansing the rusts or darkness that covers the heart. Thus interests decrease to the sensible world (al-ālem al-shahādeh). The same time it is aimed to be abstracted from the semblances that derived from fictions (khayāl) and illusion (vahn).

Regarding the benefit of the seclusion sūfīs thinks generally the same. But about how to apply the seclusion is seen different approaches. Especially Naqshbandi tradition emphasizes that the seclusion is being carried out in society. It is possible to evaluate the advice of the sect/head of the order, "don't sit on the dervish loge and don't build the dervish lodge" in this context.

Dervish-society relationship or keep in touch with society is being stated in Naqshbandiyya with the principle "khalwat dar anjuman that". That principle is one of the Naqshbandī sacred words (al-kalimāt al-qudsiyya). Although khalwat dar anjuman is a principle in the individual journey of the dervish but on the other hand there is other means because of "to be in society". Thus, when viewed to the historical experience it is seen that this principle not only have been commentaried in the text of inner journey but also it is handled in the social context. This is not a passive participation in society. On the contrary it is to participate actively in society as well as to solve the problems of society.

From Middle Asia to the India and the Ottoman modernization even Turkey's republican period that contains positive and negative

experiences, Naqshbandi tradition's attention to the state, politics and administration can be associated with this principle. So with comment's of the individual seclusion (khalvat) as "a seclusion in crowd" is being aimed to participate actively to the individual-society and community-society relations.

In this study, we will examine meaning of khalwat dar anjuman as a sûfî term, historical references of thid term and this principle's shape that has taken in the Naqshi tradition and some historical echoes of this principle.

Key words: Sûfism, Naqshbandiyya, Khalwat dar anjuman,

GİRİŞ

Derûnî âşinâ ol taşradan bîgâne sansunlar

Bu bir zîbâ revîşdir âkılı dîvâne sansunlar¹

Bilgiye ulaşmada istidlâlî yöntemi uygulayan Kelâm ve Felsefe'ye karşın Tasavvuf ve İshrâkîlik kalbin tasfiyesi yoluyla bilgiye ulaşmayı amaçlayan metotlardır. Kalbin perdelerden temizlenmesi ve böylelikle âyân-ı sâbitedeki eşyânın hakikatlerinin kavranabilmesi için sûfler bazı metotları benimsenmişlerdir. İşte bu metotlardan birisi de halvettir.

Tebliğin konusunu doğrudan halvet kavramı oluşturmadığı için kavram incelemesi, halvete taraftar olan veya celveti savunan sûfler konunun ilgi alanına girmemektedir.² Sadece *halvet der encümen* anlayışının ilk temellerinin gösterilmesi bağlamında erken dönemlere temasla yetinilecektir. Bu çalışma Nakşibendiyye'nin "halvet der encümen/toplumda yalnızlık" şeklindeki tasavvufî bir sülûk ilkesinin aynı zamanda tarîkatın toplumla irtibâtı bağlamında yorumlanmasını ve bunun tezâhürlerini ele almayı amaçlamaktadır.

Nakşibendiyye'nin yapısına tarîkat ilkelerinden hareketle bakıldığı zaman kendi içyapısında sıkı örülmüş, dışarıya karşı ise yani içerisinde bulunduğu topluma da aktif katılım sağlamayı amaç edinmiş bir görünüm arz etmektedir. Bahaeddin Nakşibend'e: Sizin tarîkatınız hangi esas üzerine kuruludur sorusuna verdiği "الحلوة في الملة"/*halvet der encümen/toplulukta*

¹ Arabzâde Muhammed İlmî, *Mizânü't-Tarîk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, nr. 6542, 15^b.

² *Halvet ve İbn Arabî öncesi halvetin tasavvuf düşüncesindeki akislerine dâir geniş bilgi için bkz. Tosun, Necdet, İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet, (MÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1995.*

halvet şeklindeki cevabı bunu göstermektedir.³ Yine Bahâeddin Nakşibend halveti tasvip etmediğini, yollarının sohbet olduğunu şöyle dile getirmiştir: Bizim tarikimiz sohbettir. Halvette şöhret, şöhrette afet vardır. Hayır cemiyettedir, cemiyette sohbettedir.⁴ Ubeydullah Ahrâr'dan nakledilen şu ifadeler de bu bağlamda dikkat çekicidir: Tecellî-i zâtının elde edilmesi, Allah'a ve Resûl'e ittibâ ve Allah katından ve Resûlullah'ın katından gelenlere tahakkuk üzere inanmakla olur. Bu ise şeriata uygun riyâzet, zâhirde ve bâtında Resûlullah'a ittibâ, dâimî zikir gibi şeylerledir. Ancak *en kuvvetli sebep* tecellî-i zâtîye mazhar olmuş olan bir *cemaatle* arkadaşlık etmektir.⁵ Ahrâr'a göre seyr u sülûkte ilerlemenin en kuvvetli sebebi tarîkat kardeşliği olmaktadır. Zikredilen ifadelerden anlaşıldığı üzere tarîkat yapısı, bir taraftan dar çerçevede cemiyeti/birlikteliği teşvik etmekte, diğer taraftan da toplumda olma unsurunu içermektedir. Toplumda olmak ise siyasal, sosyal ve ekonomik olarak hayata faal katılım anlamına gelmektedir.

Halvet der encümen aslında bir sülûk kavramıdır. Bununla birlikte halkın arasında olmak da kavramın bir parçasıdır. İşte bu kısım ilkenin toplumsal hayata dönük kısmına işaret etmektedir. Aslında insan toplumsal bir varlık olduğuna göre bu son derece doğal bir durumdur. Ne var ki Nakşî gelenekte bu, toplumda dînî emirlerin uygulanmasına yardım için topluma katılım olarak yorumlanmıştır. Bu açıdan da siyâsî ve politik ilişkilerden kaçınmamak katılımın bir parçası olmuştur.

İlkede yer alan *der encümen/toplumda* kısmı, pasif bir yer alma değil aktif katılım şeklinde yorumlanmış, tarîkat mensupları farklı zaman ve mekânda, farklı toplumlarda farklı şekillerde olsa da toplumsal meselelere katılımcı bir tavır takınmışlardır.⁶ Hâcegân yolunun kurucusu olan ve halvet der encümen ilkesinin bânisi olan Gucdüvânî bir taraftan halvet der encümen'i sülûk ilkesi olarak belirlerken diğer taraftan da *halktan, aslandan kaçır gibi kaç* veya *melikler ve şehzadelerle arkadaşlık etme* gibi tavsiyelerde

³ el-Câmî, Molla Nûreddin Abdurrahmân b. Ahmed, *Nefehâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, thk.: Muhammed Edib el-Câdir, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2003/1424, c. 2, s. 535; [Fahreddin Ali Safî], *Reşehât 'Ayne'l-Hayât, Ta'rib: Muhammed Murâd el-Kâzânî*, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2008, s. 59. es-Saî, Mevlânâ Ali b. Hüseyin, *Reşehât [Hayat Pınarından Can Damlaları]*, sad.: Mustafa Özsaray, İstanbul: Semerkand, 2014, s. 67. NOT: *Reşehât*, Hüseyin Vâiz Kâşîfî'nin oğlu Fahreddin Ali Safî tarafından derlenmiş olmasına rağmen yanlışlıkla olsa gerek babası Hüseyin Vâiz Kâşîfî'ye nispetle basılmıştır. Doğrusunu köşeli parantez arasında verdik. Bundan sonra da düzeltilmiş haliyle verilecektir. *Reşehât*'ın hem Arapça hem de Türkçe çevirisinden istifade edilmiştir. Künye farkından hangi baskının kullanıldığı anlaşılmaktadır.

⁴ Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, c. 2, s. 536.

⁵ Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, c. 2, s. 558.

⁶ Benzer ifadeler için bkz. Weismann, Itzchak, *Nakşibendilik*, çev.: İrfan Kelkitli, İstanbul: Litera, 2015, s. 54.

bulunmuştur.⁷ Nakşî geleneğe bakıldığı zaman vasiyetinde yer alan tavsiyelerinin farklı şekle büründüğü anlaşılmaktadır. Bu noktada Ubeydullah Ahrâr'ın merkezî bir konumda bulunduğu ayrıca Ahmed Kâsânî, İmam Rabbânî ve Hâlid-i Bağdâdî gibi birçok Nakşî'nin de Hâce Ahrâr'ın açtığı çığırda yürüdüğü görülmektedir.

Topluma aktif katılım bağlamında Ahrâr'ın husûsî bir konumda bulunduğu öncelikle belirtilmelidir. Onun siyasilere ilişki kurmaktan çekinmediği aksine bunu bir gereklilik olarak gördüğü söylenebilir.⁸ Ahrâr'ın bununla gerçekleştirmeye çalıştığı iki hedefi *dînî emirlerin icrâsı* ve *mazlûmların korunması* olarak ortaya çıkmaktadır.⁹ Gâyesini gerçekleştirmek için politik adımlar atmaktan çekinmemiş olan Hâce Ahrâr, bunun karşılığı olarak çok ciddî maddî güce de erişmiştir. Yine toplumla ilişki kurmak bağlamında âlimlerle de irtibatları görülür. Kendisi medrese bitirmiş olmamakla birlikte âlim müntesipleri ve sohbetlerine katılan âlimler menkıbelerinde yer bulmaktadır. Halk ise daha çok mazlumlar sınıfını oluşturur ve merhamet duygusunun tezahür ettiği alanı teşkil eder.

Müceddidî Nakşîliğinin Ahrâr'ın bu tavrını miras aldığı görülmektedir. Nitekim *Mektûbât*'ına bakıldığı zaman da Ahrâr'ın izleri dikkat çeker.¹⁰ Kolun kurucusu olan İmam Rabbânî'nin hayatında müşahhaslaşan bu durum ondan sonra da Nakşî paradigmanın ayrılmaz bir unsuru olarak dikkat çeker. O da toplumdan ayrı halvet uzleti tasvip etmez.¹¹ Bununla birlikte İmam Rabbânî'de halvet der encümen ilkesinin tezâhürü koşullardan kaynaklanan bir gerekçe ile farklı tezâhür etmiştir. Babürlülerden Ekber Şah ve Cihangir dönemlerinde yaşayan İmam Rabbânî

⁷ Ali Safî, *Reşehât 'Ayne'l-Hayât*, s. 55. Aynı kısım bir Osmanlı Nakşî şeyhi olan Arabzâde de: "Begler ve ağınyâlar ile sohbet etmeyesin" şeklindedir. Arabzâde, *Mizânü't-Tarîk*, 18^b.

⁸ Konuyla ilgili bir menkabe için bkz. es-Safî, *Reşehât [Hayat Pınarından Can Damlaları]*, s. 602-603.

⁹ *Mektûbât*'ında İmam Rabbânî de, Ahrâr'ın sultanları kendisine bağlamaktaki gayesini "şeriatı yüceltme" olarak tespit etmiştir. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, trc. Orhan Ençakar, İstanbul: Yasin yay., 2015, c. I, s. 77 (65. mektup)

¹⁰ İmâm Rabbânî, *Mektûbât*, c. I, s. 77 (65. mektup) Ayrıca, Ehl-i Sünnet akâidi üzere olmanın önemine dâir yine Ahrâr'ın bir sözüyle istîşhâd edilir. Bkz. İmâm Rabbânî, *Mektûbât*, c. I, s. 164 (193. mektup).

¹¹ İmâm Rabbânî, Nakşibendî tarikatını anlattığı bir mektubunda bu tarikatın "sünnet-i seniyyeye sınıksız sarılma ve çirkin bidatlerden kaçınma" sebebiyle üstün olduğunu zikreder. Bu sebeple Nakşîlerin, kalbî zikri tercih ettikleri gibi "sadr-ı evvelde" olmadığı için "erbaîn halveti" yerine "celvette halveti" tercih ettiklerini de belirtir. Bkz. İmâm Rabbânî, *Mektûbât*, c. I, s. 147-148 (168. mektup). İmâm Rabbânî, uzlete çekilmek isteyen bir müridine hayırlı olmasını diler ardından uzletin şartlarını zikreder. Burada: "Ancak Müslümanların haklarına riâyet etmeyi unutmayasın" der ve hadise geçen Müslümanların hakları olan, selama karşılık vermek, hasta ziyareti, cenazeye iştirâk, davete icabet ve aksırana merhamet dilemek maddelerini aktarır. Ardından Nakşî yolunun sohbet yolunu olduğunu hatırlatır. Mektubun sonunda da yedi defa istihare yapıldıktan sonra uzlete çekilmeyi tavsiye eder. Bkz. İmâm Rabbânî, *Mektûbât*, c. I, s. 259-260 (265. mektup). Bu şartlar içerisinde erbaîn halvetinin icrâsı oldukça güç görünmektedir.

dini alanda yapılan *gayr-ı şerî* uygulamalara karşı çıkmıştır. Onun hayatının merkezinde şeriatın yeniden hayat bulması ve gayr-i şerî uygulamaların devlet eliyle kaldırılması aslî meseledir. Bu çerçevede devlet adamları ile yakın ilişkiler kurmuş ve bu minvalde onları cesaretlendirecek mektuplar kaleme almıştır. Ulemâ sınıfı, İmam Rabbânî’de hem ortak hedefe yönelmede/şeriatın icrâsında paydaş hem de sert tenkitlerin konusunu oluşturur. Kezâ şerîfata uymayan sûfî topluluğu da tenkitlerinin hedefidir ve dünya âlimlerine benzetir. Dolayısıyla İmam Rabbânî içinde bulunduğu toplumun islâhı meselesinde; devlet adamları, ulemâ ve sûfî zümrelerle özel ilişkiler kurmaya gayret etmiştir.

Müceddidî Nakşîliğin 19. asırdaki önemli temsilcisi ve adıyla anılan kolun kurucusu olan Hâlid-i Bağdâdî’ye gelince onun sosyo-politik meselelerdeki aktif tavrı dikkat çekmiştir. Hâlidîliğin faal görünümü bu dönemde işgal hareketlerine reaksiyon, modernizm karşıtı tutum ve toplumun hazırlanması olarak görülür. Zira Bağdâdî gerek Osmanlı gerekse Hint coğrafyasında işgallere şahit olmuştur. Bu aktüel durum onun farklı bir pozisyon almasına sebep olmuştur. Ne var ki onun bu tavrı, sûfî kimliğinin tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Şerif Mardin’e göre, Hâlid-i Bağdâdî ile Nakşîliğin tasavvufî muhtevası boşaltılmış, tarîkat organizatörlükle sınırlı hale gelmiştir.¹² Bağdâdî bu dönemde toplumun içinde bulunduğu koşulların düzeltilmesinde ulemâ ile etkili bir işbirliği kurmuştur.¹³ Onun bu etkili ilişkisi Nakşîliği Osmanlı’nın en yaygın ve faal tarîkatı haline getirmiştir. Osmanlı modernleşmesi bağlamında dikkat çeken çeşitli faaliyetlerde de bulundukları görülen Nakşî ulemanın çağın gereklerine uygun medrese kurma teşebbüslerini de belirtmek gereklidir.¹⁴

Hâlid-i Bağdâdî’nin tarîkatın sülûk bağlamındaki ictihadı dikkat çekicidir. Bağdâdî, tarikatta kendisinden önce yaygın olmayan erbaîn halvetini bir sülûk unsuru olarak uygulayarak sülûk sürecini daha kısa tutmuştur.

¹² Bu ifade ve tenkidi için bkz. Şeker, Fatih M., *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru – Şerif Mardin Örneği-*, İstanbul: Dergâh yay., 2007, s. 111.

¹³ Hâlid-i Bağdâdî, hilâfet için zâhir ilmi şart görür. İrşadın tüm dünyaya ulaştırılması gerektiğini belirtir. Ayrıca bir kimsenin salt âlim olması onu önder kılmayacağı için ulemânın etrafında toplumun önde gelen sâlih zâatlarından ve seçkin ulemâsından bir gurubun bulunması gerektiğini belirtir. Bkz. Kavak, Abdülcebbar, “Mevlânâ Halid el-Bağdâdî’ye Göre İrşad ve Mürşid-i Kâmil”, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 10, sa. 22 (2019), s. 10-12, 17.

¹⁴ Kaşkaslarda Resulev tarafından kurulan Resûliye Medresesi, Anadolu’da ise Nakşîler eliyle kurulan Islâh-ı Medâris, pozitif bilimlerin de okutulduğu zamanın ruhuna uygun medrese kurma gayretinin ürünü olarak dikkat çeker. Islâh-ı Medâris hakkında detaylı bilgi için bkz. Bilgili, İsmail, Konyalı Şeyhzâde Ahmed Ziya Efendi Hayatı, Şiirleri ve İcazetleri, Konya: 2017, s. 123-137. Pozitif bilimlere yer veren bir medrese olarak Resûliye Medresesi hakkında bkz. Algar, Hamid, “Volga-Ural Bölgesinin Son Büyük Nakşibendî Şeyhi: Şeyh Zeynullah Resulev”, trc. Ethem Cebecioğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 37/1 (1997), s. 140-141.

Nakşiliğin toplumsal bağlamdaki aktif tavrı her ne kadar halvet der encümen ilkesinden hareketle izah edilse de bu kavram evvelemirde bir sülûk kavramı olup ferdî planda karşılığı olan bir kavramdır. Hal böyle olunca öncelikle kavramın istilâhî anlamını ele alalım.

1. HALVET DER ENCÜMEN: SÖZLÜK VE ISTILAH ANLAMI

Toplulukta yalnızlık anlamına gelen bu terimin temelinde *halvet* bulunmaktadır. Halvet ise boş olmak, yalnız kalmak anlamına gelmektedir.¹⁵ Istilahta ise tecellîlere kalp mahallini hazırlamak için yaratılmışlarla alakaları kesmek demektir.¹⁶ Daha geç dönemde yapılan bir halvet tanımında ise “toplumda halvet” anlayışının etkileri görülmektedir. Tehânevî (ö. 1158/1745’den sonra) halveti, aralarında olsa bile insanlarla karışmayı terk etmek olarak tanımlar.¹⁷ Halvetle yakın anlamlı bir kelime de uzlettir. Bazı sufilere göre halvet ve uzlet aynı şey, bazılarına göre ise birbirinden farklıdır. Uzlet, nefsinden, nefsin çağırdığı şeyden ve mâsivadan uzak kalmak, halvet ise ağıyardan uzak kalmak olarak tanımlanmıştır. Bu anlamda halvet yaygın olabilir ama uzlet az bulunan bir şeydir.¹⁸

Erken dönemde sûfiler hem klasik halvet anlayışına hem de halvet der encümen anlayışına teşvik eden sözler söylemişlerdir. Meselâ Ebû Bekir Varrâk, dünyanın ve ahiretin hayrını halvette dünyanın ve ahretin şerrini ise çokluk ve insanlarla karışmada bulduğunu belirtmiştir.¹⁹ Zünnûn-ı Mısırî ihlâsa, halvetten daha çok sevk eden bir şey görmediğini bildirmiştir.²⁰ Öte yandan Cerîrî, gerçek uzleti kalabalığa karışmak ancak sırrın onlardan korunması ve Hakk’la irtibat halinde olması olarak dile getirir ki, halvet der encümen şeklinde ifadesini bulacak olan istilâha işaret eder. Sûfilerin istilâhında yer alan “ârif”in kim olduğuna yönelik soruya verilen “kâin ve bâin” olandır cevabı da benzer bir anlamı ifade etmektedir. Ârif, sırrıyla halktan uzak olduğu halde [bedenen] halkla beraber olandır şeklinde tanımlanmıştır.²¹ Hâdimî ise kâin ve bâin olmayı gerçek halvet olarak niteler.²²

¹⁵ Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul: Cemâl Efendi Matbaası, 1305, 4/945-946.

¹⁶ El-Hakîm, *Suâd, el-Mu’cemû’s-Sûfî: el-Hikme fî Hudûdi’l-Kelime*, Beyrut: Dâru Nedve, 1981, s. 434.

¹⁷ Tehânevî, *Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed, Keşşâfû Istilâhâtî’l-Fünûn, haz.: Ahmed Hasan Besec*, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2013, c. 2, s. 81.

¹⁸ Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtî’l-Fünûn, c. 2, s. 81*.

¹⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 183.

²⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 184.

²¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 183.

²² Hâdimî, *Ebû Said Muhammed, Risâle fî Silsileti’l-Hâcegân, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları*, 968: 59^b.

Nakşilik metinlerinde “kelimât-ı kudsiyye” olarak bahsedilen sülûk ilkelerinden birisi de halvet der encümendir. Hâdimî Nakşî silsilesine ve adâbına dâir yazdığı bir risalesinde bu kavramı şöyle açıklamıştır: *Halvet* kelimesi sûfî istilâhında, “sülûk ehlinin ibâdet için bilinen bir evde yalnız kalması”, *encümen* ise “insan topluluğu” demektir. Halvet der encümen’in istilâhî anlamı, insanlarla beraberken sâlikin kalbinin Hakk’la hâzır, halktan gâip olması demektir. Ya da zâkirin kalbini zikrin istila etmesidir. Öyleki, zâkirin çarşıya girdiği zaman insanların sesini işitemez olmasıdır, der.²³ Anadolu’ya Müceddidîliği taşıyan isimlerden olan Muhammed Semerkandî (ö. 1705) ise, “sâlikin toplulukta Allah Teâlâ ile hâzır olmasından ibarettir”²⁴ şeklinde tanımlar.

2. NAKŞÎ SÜLÛKÜNÜN BİR UNSURU OLARAK HALVET DER ENCÜMEN: BİREYSEL BAĞLAM

Halvet der encümen modern araştırmacılar tarafından daha çok sosyo-politik bağlamda incelenmiş ya da bu hususa vurgu yapılmış olsa da öncelikli olarak bir sülûk kavramıdır.²⁵ Yukarıda verildiği şekliyle “sâlikin toplulukta Allah Teâlâ ile hâzır olmasıdır” ifadesinde kastedilen *topluluk* da yine sülûk bağlamında ifadesini bulan bir husustur. Zira sûflere göre topluluk, ayrılık/tefrika mahalli olup Allah ile meşgul olmaya engel ve müşahedeye zarar veren bir şeydir.²⁶ O zaman dâimî zikir ve müşâhedeyi hedefleyen sâlik, ayrılık mahalli olan toplulukta da kalben zikre devam edebilmelidir. Dolayısıyla halvet der encümen sâlikin dâimî zikir ve müşâhede gâyesini toplulukta kaybetmemesi anlamında kullanılan bir ilkenin adıdır.

Bu ilkenin tasavvufî bağlamda diğer bir yönü de yolun pîri Bahâeddin-i Nakşibend’in işaret ettiği şöhrat hususudur. Tasavvufun teşekkül döneminde “sûf giyme” veya “giymeme” tartışmalarını hatırlatan bu hususta Bahâeddin Nakşibend: Halvette şöhrat, şöhratte ise afet vardır²⁷ diyerek aslında toplumdan uzak kalınmamasının sebeplerinden birisi olarak halvet

²³ Hâdimî, *Risâle fî Silsile-i l-Hâcegân*, 59^b.

²⁴ Semerkandî, *Muhtasarı l-Velâye*, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, 962, 17^b.

²⁵ Meselâ Algar, Molla Câmi’nin ulemâ, üdebâ, fukahâ, kudât, sûfîler, halk vs. gibi toplumsal sınıflara yönelik tenkitlerini halvet der encümen çerçevesinde ele alır. Eserdeki ilgili bölüm başlığı şu şekildedir: ‘Halvet Der Encümen: Bir Sosyal Muhâlif Olarak Câmi’. Bkz. Algar, Hamid, Abdurrahman Câmi, trc. Abdullah Taha Orhan-Zeynep Taha Orhan, İstanbul: Litera yay., 2016, s. 137-153. Ayrıca bkz. Weismann, Nakşibendilik, s. 54, 83; Foltz, Richard, “The Central Asian Naqshbandî Connections of the Mughal Emperors”, *Journal of Islamic Studies* 7/2 (1996), s. 231.

²⁶ Semerkandî, *Muhtasarı l-Velâye*, 17^b.

²⁷ Câmi, *Nefehâtü l-Üns*, c. 2, s. 536.

yoluyla şöhret elde edilmemesine işaret etmiştir.²⁸ Tarîkâta dâir kaleme aldığı önemli şerhinde mezkûr ilkeyi açıklayan Nâblûsî de bu hususa dikkat çeker: “Zâhirde halkın içinde olmak” demek, “konuşmada, yemede, içmede, oturmada halkın içinde bulunduğu her türlü mübâh fiil ve sözde ayrıca tüm taatlerde onlardan ayrılmadan eşit olmak” demektir.²⁹ Bu, elin bir meslek ve hizmetle uğraşmasını da kapsamaktadır.³⁰

Nakşîlik kaynakları, “öyle erler vardır ki ne ticaret ne alış veriş onları Allah’ın zikrinden alıkoymaz”³¹ ayetiyle bu ilkeyi delillendirmişlerdir.³² Hal böyle olunca toplulukta yalnızlık, kalben sürekli Allah’la birliktelik olup günlük hayatın meşgûliyetlerinin engel olmadığı bir hâlin ifadesi olarak görülür. Netice olarak toplulukta yalnızlık, öncelikle sâlikin mânevî tekemmülü ile alakalı bir kavram olup Nakşîlik kaynaklarında dikkat çekilen bağlamdır.

3. TOPLUMA FAAL KATILIMIN BİR UNSURU OLARAK HALVET DER ENCÜMEN

Daha önce belirtildiği üzere halvet der encümen asıl olarak dervişin bireysel hayatında uygulaması gereken bir sülûk ilkesidir. Ancak adından da anlaşılacağı üzere bu ilkedeki *halvetin* uygulanma alanı *encümen* yani *toplumdur*. Halvetin toplumda uygulanmasının bazı gerekçeleri vardır. Birincisi, nefsi tezkiye için girilen halvetin ters bir etkiyle egonun artmasına sebep olabilmesidir. Egonun etkili bir şekilde yok edilmesi ancak toplumun içerisinde bulunma ve aktivite ile olabilir.³³ Diğeri ise tarîkatin toplum odaklı yapısıdır. *Reşehât*’taki ifadesiyle, eşyâ zıddıyla kâimdir kaidesinde olduğu üzere Hâcegân ehlinin gönülleri halkın arasında iken Hakk’a akar.³⁴ Burada halkın arasında olmak, onları yönlendirme amaçlı faal bir katılım anlamına gelmektedir.

Halvet der encümen ile anlam yakınlığı olan başka bir terim ise *dest be kâr u dil be yâr/el kârda gönül yârda* ilkesi olup sâlikin gönlü Hakk ile birlikteyken elinin bir işle meşgul olması demektir.³⁵ Ahrâr, dervişlerin

²⁸ Ebû Ali Dekkâk’ın (v. 405/1015), insanların giydiğiinden giy, yediğiinden ye. Fakat sırrınla onlardan ayrıl sözü de bu bağlamda hatırlanabilir. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 183.

²⁹ en-Nâblûsî, Abdülganî, *Miftâhu’l-Maiyye fî Düstûri’t-Tarîkati’n-Nakşibendiyye*, thk.: Cûde Muhammed Ebu’l-Yezîd el-Mehdî-Muhammed Abdülkâdir en-Nassâr, (Kâhire: ed-Dâru’l-Cüdiyye, 2008), s. 116.

³⁰ Nâblûsî, *Miftâhu’l-Maiyye*, s. 116.

³¹ Nûr, 24/37.

³² Bkz., Câmî, *Nefehâtü’l-Üns*, c. 2, s. 535; Ali Safî, *Reşehât ‘Ayne’l-Hayât*, s. 55; Hâdimî, *Risâle fî Silsileti’l-Hâcegân*, 59^p.

³³ Bkz. Algar, Hamid, “The Naqshbandî Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance”, *Studia Islamica*, 44 (1976), s. 133.

³⁴ es-Safî, *Reşehât* [Hayat Pınarından Can Damlaları], s. 493.

³⁵ es-Safî, *Reşehât* [Hayat Pınarından Can Damlaları], s. 475.

halvet veya uzlet adıyla bir köşeye çekilmelerini eleştirir. Bunu yapmaları için bir özürleri yoksa niçin bir işle ilgilenmediklerini sorar.³⁶ Mezkûr ilke, tarîkat erbâbının hem derviş hem de meslek sahibi olmasına imkân sağlamakta hatta bunu teşvik etmektedir. Bu ise esnaf ve tüccara pazardan, ulemâyâ medreseden kopmadan tarîke girme olanağı vermektedir. Netice olarak tarîkatin aktüel hayattan kopmamaya delâlet eden ilkelerinin varlığı dikkat çeker. Algar bunu, Nakşîliği diğer tarîkatlardan ayıran hususlardan birisi olarak görür.³⁷ Weismann'a göre ise Nakşibendîliğin gücü, şeriata sıkı bağlılık ile siyasal ve sosyal sorunlara müdâhil olmayı birleştirebilmesinden kaynaklanmaktadır.³⁸

Halvet der encümen'in başta politik olmak üzere sosyal hayata faal katılım şeklinde yorumlanması erken dönem Nakşî meşâyih'ten itibaren vâki olup bunlar tarîkate ilerlemenin de imkânı olarak zikredilir. Ahrâr öncesi bunun bir örneği Hasan Attâr'ın (ö. 826/1423) halifesi olan bir saray görevlisinin Ubeydullah Ahrâr ile alakalı menkabesinde görülür:

Mirza Uluğ Bey zamanında bir şeyh, Mirza Uluğ Bey'in çavuşlarındandı. Görevi ise siyaset ve tedip için bazen insanları sopalamak ve dövmektir. Bu çavuş şeyhin evlatları toplansınlar diye bir gün haber gönderdi. 17 kişi toplandı, en küçükleri ise bendim [Ubeydullah Ahrâr]. Çavuş geldi her kiminle tokalaştı ise tuhaf bir keyfiyet oluştu ve yere düştü. Sonra bana musâfaha etti ben ise ona tutundum ve yere düşmedim. O ise buna şaşırdı. Sonra kendisini tanıtırken ben Hasan Attâr'ın (ö. 826/1423) müridiyim. Tasfiye ile uğraşırdım ama fetih müyesser olmazdı. Kendisine arzettim: "Senin sultanların kapısında hizmet etmen gereklidir", "böylece senden mazlumlara meded/yardım ulaşır" dedi.³⁹

Her ne kadar içerisinde tezatlar bulunan bir menkabe olsa da fethin müyesser olmasının devlet görevi ile irtibatlandırılması burada dikkat çeken husustur.

Ubeydullah Ahrâr, Ahmed Kâsânî, İmam Rabbânî, oğlu Muhammed Ma'sûm ve Hâlid-i Bağdâdî gibi bazı isimler tarîkatin faal yapısının başat aktörleri olarak ön plana çıkar. 15. yüzyılın ikinci yarısının etkili şeyhi Ubeydullah Ahrâr'da politik ve sosyo-ekonomik faaliyetler tarîkatin yapısını karakterize eden somut bir gerçeklik halini alır. Ahrâr merkezli bir doktora tezinde bu: "Hâce Ahrâr'ın en önemli faaliyeti ona kadar siyasete mesafeli

³⁶ es-Safî, *Reşehât [Hayat Pınarından Can Damlaları]*, s. 492.

³⁷ Algar, *Abdurrahman Câmî*, s. 116.

³⁸ Weismann, *Nakşibendilik*, s. 21.

³⁹ Ali Safî, *Reşehât 'Ayne'l-Hayât*, s. 288; es-Safî, *Reşehât [Hayat Pınarından Can Damlaları]*, s. 414-415.

bir duruş sergileyen Nakşibendiyye'ye kazandırdığı siyasî formasyondur"⁴⁰ şeklinde ifade edilmiştir. Yine mezkûr çalışmada: "Tarikatına katmış olduğu siyâseten ve iktisâden etkin olma sâikleriyle belki sadece Mâverâünnehr bölgesinde değil genel olarak Nakşibendî tarikatı için en önemli" şahsiyetlerden birisidir tespitinde bulunulur.⁴¹

Burada şu sorunun sorulması mümkündür. Sadece Ahrâr değil tasavvuf tarihinde pek çok sûfînin politik veya faal sosyal ilişkilerine rastlanmaktadır. O zaman Nakşîliğin genel olarak Hâce Ahrâr'ın ise özel olarak paranteze alınmasının gerekçesi ne olabilir? Buna şöyle cevap vermek mümkündür: Nakşîlikteki bu tavrın kişilerle mukayyet olmayıp tarikatın yapısında bulunmasıdır. Ayrıca en azından umûma şâmil kılınabilecek seviyede yaygın olup, meşrep olarak da benimsenen bir tavır olması hususu buna eklenebilir. Meselâ *Reşehât*'taki bir menkabesine göre Hâce Ahrâr halvet der encümen'i dünyevî işlerle de ilgilenmek olarak yorumlamış ve bunu Mevlânâ Şeyh isimli müridine tatbik ederek öğretmiştir:

*Ben Hâce'ye intisap ettikten sonra çok gayret ettim güzel haller ve uyanıklık oluşmaya başladı. Derken bir gün Hâce bana ziraatla ilgili işler verdi. Ayrıca daha başka önemli işler de verdi. Derken gönlümde dünyevî işlerle meşguliyet gevşekliğe sebep oldu. Çok hüznlendim kendisine anlatmaya karar verdim. Bir gün uygun bir zamanda halvethânesine vardım. Bana: "Mevlânâ Şeyh! Hâcegân yolunda halvet der-encümen (toplulukta yalnızlık) kuraldır." Bu yüce tâife binasını bu temel üzere kurar. Ne ticaret ne alışverişin kendilerini Allah'ın zikrinden alıkoymadığı adamlar ayetinin manasından sâdır olmuştur dedi.*⁴²

Mezkûr menkabeden anlaşılan, bir Nakşî sâlikinin kendi bireysel hayatında, tasavvufî hayatın derinliklerine ferden inmeden ziyâde *toplumda olmak* yoluyla kalbini ıslâh etmeyi amaçlamasıdır. Nitekim Ahrâr'a göre, Hâcegân yolunda vakit neyi icap ettiriyorsa himmet ve gönül ona sarf olunur. Bir müslümanı rahata kavuşturacak hizmet varken zikir ve murakabe yapılmaz. Kendi tecrübesini de ekleyen Ahrâr, ben bu yolu sûfîlerin kitaplarından öğrenerek değil halka hizmet ederek kat ettim der⁴³ ve Nakşî yolunu da hizmet merkezli bir tarîk olarak niteler.⁴⁴

Hâce Ubeydullah Ahrâr, bu çerçevede derin politik ilişkiler ve üst düzey ticârî-zirâî faaliyetlerle ilgilenmekten geri durmamıştır. Özellikle Ebû Said

⁴⁰ Çağlar, Ali İhsan, 15.Yüzyıl Mâverâünnehr'inde Nakşîliğin Sosyo-Ekonomik Yapısı: Hâce Ahrar ve Dönemi (1450–1490), Basılmamış Doktora Tezi, Ankara: 2015, s. 71-72.

⁴¹ Çağlar, 15.Yüzyıl Mâverâünnehr'inde Nakşîliğin Sosyo-Ekonomik Yapısı, s. 50.

⁴² es-Saîfî, Reşehât [Hayat Pınarından Can Damlaları], s. 621-622.

⁴³ es-Saîfî, Reşehât [Hayat Pınarından Can Damlaları], s. 426.

⁴⁴ es-Saîfî, Reşehât [Hayat Pınarından Can Damlaları], s. 427.

Mirza ile irtibatı dikkat çekicidir. Her ne kadar isim olarak 1400'lerin ortasında Ebû Said Mirza Maverâünnehir'in hükümdarıysa da gerçekte dizginler Ahrâr'ın elindeydi⁴⁵ denilerek politik gücüne işaret edilmiştir. Ali Şîr Nevâyî'nin bildirdiğine göre Hâce Ubeydullah'ın sadece Timurlular üzerinde değil Irak, Horasan, Anadolu, Mısır, Çin ve Hindistan'daki sultanlar üzerinde de etkisi vardı. Babür sultanı Ömer Mirza'ya "oğlum" diye hitap edecek derecede yakın irtibatı bulunmaktadır.⁴⁶

Reşehât müellifi onun zirâî faaliyetinin kapasitesini; Hâce Ahrâr'ı ikinci ziyaretimde görevlilerden birinden işittim. Hâce Ahrâr'ın 1300'den fazla mezrası vardı. O günlerde başka mezralar almıştı, ifadelerinde ortaya çıkmaktadır. Çağdaşı Molla Câmi'ye göre ise bunlar "zâd-ı râh-ı behişt/cennet yolunun azığı"dır.⁴⁷

Ahrâr sonrası benzer tavır, Kâsânîyye kolunun kurucusu olan Ahmed Kâsânî'de (ö. 949/1542) görülür. Her ne kadar cehrî zikir, semâ ve cemaatle nâfile ibadet⁴⁸ gibi hususlarda tenkit edilse de derin politik ilişkiler bakımından Ahrâr'ı hatırlatmaktadır. Tarîkatın yayılabilmesi için, zaman, mekân, ihvân ve hân/yönetici desteğini şart gören Kâsânî, Şeybânî hanları ile sıkı ilişkiler geliştirmiştir. Cânî Beg'in (ö. 935/1528-29) isteği üzerine Nakşîliğe dâir bir risale kaleme almıştır. Ubeydullah Han (ö. 946/1539-40) ise ona bizzat intisap etmiş, kendisiyle daha sık görüşebilmek adına evinin yanında ona bir ev tahsis etmiştir.⁴⁹

Ahrâr ve Kâsânî'den sonra 17. yüzyılın ilk çeyreğinde Nakşîliğin önde gelen sîmâsı olan Ahmed Sirhindî (ö. 1034/1624) konumuz bağlamında dikkat çeken en önemli kişidir. Babürlüler döneminde dînî hayatta meydana gelen ifsat hareketlerine karşı çıkışı ile bilinmektedir. Onun halvet der encümen'inin merkezinde devlet yöneticileri ile iyi ilişkiler kurularak gayr-i şerî hususların kaldırılmaya çalışılması bulunmaktadır. Bu bağlamda etkili politik ilişkiler geliştirmiş, ulemâ ile işbirliğine giderek şerîfatın yeniden uygulanabilmesi ve gayr-i şer'î unsurların kaldırılması için çaba sarf etmiştir. Toplumun ıslahı için sultanın ıslahını gerekli gören İmam Rabbânî'ye göre halka nispetle sultan, bedene nispetle kalp gibidir. O zaman

⁴⁵ Foltz, "The Central Asian Naqshbandî Connections of the Mughal Emperors", s. 229.

⁴⁶ Demir, Cengiz, "Baburnâme'de Hoca Ubeydullah Ahrar", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 5/2, s. 653-654.

⁴⁷ es-Safî, *Reşehât* [Hayat Pınarından Can Damlaları], s. 423.

⁴⁸ İmam Rabbânî'nin isim vermeden yaptığı tenkit için bkz. *İmâm Rabbânî, Mektûbât, c. I, s. 147-148* (168. mektup).

⁴⁹ Tosun, Necdî, *Bahâeddîn Nakşibend, Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*, İstanbul: İnsan yay., 2015, s. 178.

kalbin salâhı, bedeni salâhı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla sultânın iyi yönlendirilmesi önem arz etmektedir.⁵⁰

İmam Rabbânî, Müslüman bir toplum olmasına rağmen Hinduların Müslümanlar üzerinde baskınlığına ve dîn-i ilâhî adında senkretik din oluşturma çabalarına şahitlik etmiştir.⁵¹ Dönemi ve uygulamaları tenkit eden İmam Rabbânî'nin bu tenkitleri sonucunda bir süre kaleye kapatıldığı bilinmektedir.⁵² Özellikle sultanı etkilemenin aslında topluma şekil vermek demek olduğunun farkında olan İmam Rabbânî, sultana yaklaşma imkânı bulan dostlarını, öğrencilerini uyarır ve onları buna teşvik eder. I. cildin 47. mektubu zikredilen hususlar ve onun din-siyaset ilişkisine dâir görüşlerini yansıtmaları bakımından iyi bir örnektir. Mektubun muhatabı Cihângîr'in yakınlarından Seyyid Nakîb'dir:

*Biri İslâmî bir hükmü açıkça yerine getirmek istese hemen öldürülmekteydi. Müslümanlar İslam'ın taziyesinde, kâfirler ise alaycı bir tavır içerisindeydiler. Şimdi ise Müslümanların sultanı tahta çıkmıştır. Artık Müslümanların sultana yardım etmeyi kendilerine borç bilmesi gerekir. Şeriatı yüceltme ve dini güçlendirme hususunda sultanı yönlendirmeleri icap eder. Sultana yardım, ahireti gözeten ehl-i sünnet âlimlerine mahsustur. Dünya âlimleri ise dünya metâi peşinde koşarlar. Nitekim geçen asırda ne geldiyse hep bunların fenalığından gelmiştir. Cahil sufilerde aynı konumdadır. Yardım etme gücü olduğu halde etmeyen mesuldür. Mâdemki Allah size imkân verip sultana özel yakınlık bahşetti, şeriatın yüceltilmesi ve müslümanları sıkıntıdan kurtarmak için gayret göstermeniz istirham olunur.*⁵³

İmam Rabbânî ayrıca saray politikalarını takip etmekte ve devlet adamları ile haberleşmektedir. Yine Seyyid Nakîb'e cevaben yazdığı bir mektuptan Seyyid Nakîb tarafından saraydaki gelişmelerden haberdâr edildiği ve kendisinin de çeşitli tavsiyelerde bulunduğu görülür.⁵⁴ Yerine göre üst düzey yöneticileri ıslâh amacıyla tenkit edici mektuplar yazmaktan geri durmaz.⁵⁵ Bir mektubunda ise zihinleri bulandırmak isteyen âlimlere karşı saray çevrelerinden olan Cihân Hân'ı uyarır.⁵⁶ Bu minvâlde sultana

⁵⁰ *İmâm Rabbânî, Mektûbât, c. I, s. 63 (47. mektup); Mektûbât, c. II, s. 117 (67. mektup).*

⁵¹ *Geniş bilgi için bkz. Özgen, Mustafa, İmâm-ı Rabbânî'nin Hayatı ve Tecdîd Algısı, Konya: Palet, 2018, s. 57-64.*

⁵² *Hapisten yazdığı bazı mektuplar için bkz. Bkz. İmâm Rabbânî, Mektûbât, c. III, s. 59, 89, 108 (43., 72, 83. mektuplar)*

⁵³ *İmâm Rabbânî, Mektûbât, c. I, s. 63-64. (47. mektup)*

⁵⁴ *İmâm Rabbânî, Mektûbât, c. I, s. 67-68, (53. mektup). Ayrıca Cihân Hân'a yazdığı II. cilt, 67. mektupta da sultana yakınlığı büyük bir nimet olarak görmesini ve ona hakkı tavsiye etmesini öğütlemektedir. İmâm Rabbânî, Mektûbât, c. II, s. 117 (67. mektup).*

⁵⁵ *İmâm Rabbânî, Mektûbât, c. I, s. 79-80. (68. mektup)*

⁵⁶ *İmâm Rabbânî, Mektûbât, c. II, s. 117 (67. mektup).*

yakınlığa önem veren İmam Rabbânî, dünyâ hırsı peşindeki âlimleri yöneticileri yanlış yönlendirdikleri için eleştirir. Ona göre Hindistan'daki dîn-i ilâhî “fesadı”nın tek sebebi kötü âlimlerdir. Bu sebeple gerçek âlimler âlemin en hayırlısı dünyevî hırslara sahip olanlar ise en şerlisidir.⁵⁷

Gerek Ubeydullah Ahrâr gerekse İmam Rabbânî'nin politik tavırlarındaki gâye, şeriatın uygulanması ve dinin güçlenmesi olarak ortaya çıkar. Hâce Ahrâr, gâyesinin tarîkat şeyhliği olmadığını bizzat ifade ederken onun bu sözlerinin İmam Rabbânî'ye de yansıdığı görülür.⁵⁸

Son iki asra gelince Nakşîliğinin en önemli ismi Hâlid-i Bağdâdî'dir (ö. 1242/1827). Onun isminden hareketle Hâlidîyye şeklinde devam eden kol, Müceddidiyye'den *şerîata bağlılık/ehl-i sünnet tutumu* ile *faal tavır/sosyal gerçeklikten kopmama* ilkelerini devralmıştır.⁵⁹ İçinde bulunulan zaman dilimi, modernitenin meydan okumaları, batıcılık, emperyalizmle yüzleşme vs. olunca tarîkat bu alanda daha belirgin faaliyetlerde bulunmuştur. Dolayısıyla tarîkat, değişen şartlara göre konum almış görünmektedir. Avrupalı sömürge güçlerinin İslam dünyasını parçaladığı bir dönemde Bağdâdî hem Osmanlı hem de Hint tecrübesine sahiptir. Halidîler, Müslümanların birlik ve kuvvetinin odak noktası olarak Osmanlı Devleti'ne kesin bağlılık göstermişlerdir. Bunun sonucunda da Avrupa'nın sömürgeci güçlerine karşı derin düşmanlıkları dikkat çeker. Dağıstan'dan Sumatra'ya kadar Halidiyye'nin hemen her yerde bulunan mensupları Osmanlılar lehindeki faaliyetleri ile dikkat çeker.⁶⁰

Hâlid-i Bağdâdî'nin değişen şartlar muvâcehesinde tarîkatta ictihâd ederek erbaîn anlamındaki halvet uygulamasını uyguladığı görülmektedir. Bu, daha çok ulemâ kökenli olan dervişlerin birkaç kez erbaîn halvetine gitmeleri ve ardından halife olarak atanmaları şeklindedir. Burada her ne kadar Nakşî gelenekten farklı olarak erbaîn halveti uygulaması bulunsun da amaç halvet der encümen'e hazırlık olarak değerlendirilebilecek bir tarzdadır. Zira Hâlidîler sosyo-politik durumdan kopmadıkları gibi tarîkatı yayma gayretleri sonucunda Hâlidîliği Osmanlı'daki en yaygın tarîkat haline getirmişlerdir.

Netice olarak şu belirtilebilir: Halvet der encümen, Nakşîliğin bireysel sülûk sürecinin bir unsurudur. Diğer taraftan dînî hükümlerin icrâsı, halka

⁵⁷ *İmâm Rabbânî, Mektûbât, c. I, s. 166 (194. mektup).*

⁵⁸ *İmâm Rabbânî, Mektûbât, c. I, s. 77 (65. mektup)*

⁵⁹ *Bkz. Çoban, Ali, “Yakın Dönem Bir Nakşî-Hâlidî Şeyhi Portresi: Kaşıkçı Ali Rıza Efendi (1883-1969)”, Bilimname 36/2 (2018), s. 611.*

⁶⁰ *Algar, Hamid, “Hâlid el-Bağdâdî”, DİA, İstanbul: 1997, c. 15, s. 284.*

hizmet etme gibi hedeflerin uygulanabilmesi için de siyâsî, sosyal ve ekonomik ilişkiler içerisinde bulunmaya imkân veren bir ilkenin adıdır.

4. HALVET DER ENCÜMEN İLKESİNİN BAZI TARİHSEL TEZÂHÜRLERİ

4.1. Siyasî Sınıfla İlişkiler

Nakşibendiyye ricâlinin siyâsî sınıfla ilişkileri genellikle ilgi çekici bulunmuştur. İmam Rabbânî'nin sultanı, bedene nispetle kalp/ruh mesâbesinde görmesi örneğinde de somutlaşan bu unsura göre Nakşîler, toplumun faydası adına siyasete yakın durmuşlardır. Bizzat Nakşibendî tabakâtına yansıyan çeşitli anekdotlara bakıldığı zaman Beuhlere'in de belirttiği gibi "İslamî pratikleri güçlendirmek" adına politik liderleri etkilemeye çalışmış görünmektedirler.⁶¹ Hatta Nakşibendiyye'de, düşüncelerini ve politikalarını etkileyebilmek için yöneticilerle kontak kurmanın sadece mübah değil zorunlu kabul edildiği de belirtilmiştir.⁶² Dolayısıyla halvet der encümen ilkesinin en fazla görüldüğü alanı yönetici kesimle ilişkiler oluşturmaktadır.

Nakşî geleneğin siyasetle ilişkisi bağlamında en aktif tavrın sahibi Ubeydullah Ahrâr olarak görünmektedir. Ahrâr'ın siyasete ilk müdâhil oluşu, Ebû Saîd'in Timur tahtına oturmasına aracılık ettiği 855/1451 yılına rastlar. Ona: "Her türlü işte şüphe etmeksizin şariat ne derse onu yapmasını şart koşmuştur."⁶³ Sultan Ahmed Mirza da Hâce Ubeydullah'ın isteğiyle Semerkand'ı damga vergisinden muaf tutmuştur.⁶⁴ Onun yöneticilerle ilişkisinin ağı salt Timurlu sarayı ile mukayyet olmayıp Babür Sarayından İstanbul'a kadar uzanan bir ağa sahiptir.⁶⁵ Ahrâr'ın bu ilişkisi ona Tasavvuf tarihinde ender rastlanır bir maddî servet de sağlamıştır. Ancak bir menkıbeye göre o bunu kendisinin veya ait olduğu zümrenin faydasından ziyâde fakîrlerin malı olarak görmüştür. *Reşehât*'ta geçtiğine göre bir hizmetkârı kendisine ambardaki buğdayın kullandıkça arttığını haber verince: "Bizim malımız fakirler içindir. Ziyadeleşmesinin sebebi bundandır."⁶⁶ cevabını vermiştir.

Orta Asya Nakşîliğinde benzer bir durum Ahrâr'ın çağdaşı ünlü âlim sûfî Molla Câmi'de de görülür. Bâherzî'nin belirttiğine göre Ahrâr'a tanınan vergi

⁶¹ Buehler, Arthur F., "The Naqshbandiyya in Tīmūrid India: The Central Asian Legacy", *Journal of Islamic Studies* 7:2 (1996) s. 211.

⁶² Foltz, "The Central Asian Naqshbandî Connections of the Mughal Emperors", s. 231.

⁶³ Algar, Abdurrahman Câmi, s. 58; es-Safî, *Reşehât* [Hayat Pınarından Can Damlaları], s. 541.

⁶⁴ es-Safî, *Reşehât* [Hayat Pınarından Can Damlaları], s. 557.

⁶⁵ Demir, "Baburnâme'de Hoca Ubeydullah Ahrar", s. 653.

⁶⁶ es-Safî, *Reşehât* [Hayat Pınarından Can Damlaları], s. 424.

muafiyetinin benzerini Hüseyin Baykara, Câmî'ye tanımıştır.⁶⁷ Câmî'nin, dervişler ve miskinler için Herat'ta kurduğu dergâhın yıllık giderinin yüz bini (dirhemi) bulduğu nakledilmiştir.⁶⁸ Yine Molla Câmî'ye Hindistan, İstanbul, Irak ve Tebriz'deki birçok saraydan büyük paralar gelmektedir. Ancak onun servetini, şahsi zevklere harcamak yerine, camilere, medreselere, öğrencilerin ihtiyaçlarına ayrıca tüm yolculara konaklama ve yiyecek hizmeti verecek olan kervansaraya harcadığı belirtilmiştir.⁶⁹

İmam Rabbânî', Ekber Şah döneminde başlayıp Cihangîr döneminde de sürdürülmeye çalışılan "dîn-i ilâhî" ile açıkça mücadele eden bir Nakşî şeyhidir. Mücadelesi esnasında saray çevrelerinden çok sayıda yönetici ile derin ilişkiler kurduğu anlaşılmaktadır. Ancak saltanat peşinde olmadığını, gâyesinin şer'îyatın icrâ edilib bidatlerin yasaklanması olduğunu bizzat kendisi ifade etmiştir.⁷⁰

İmam Rabbânî'nin saraydan, Seyyid Nakîb, Hân-ı Hânân, Hân-ı A'zam, İskender Hân gibi isimlerle yazışması *Mektûbât*'ında bulunmaktadır. İmam Rabbânî bu isimleri hayra teşvik ederken bir yandan da mürebbîlik yaparak onları ikazdan geri durmamıştır. Hân-ı Hânân, bir mektubunda "bilinsin ki" ifadesini kullanınca İmam Rabbânî kendisini tenkit ederek tevazuya davet ettiği görülür.⁷¹

Hâlid-i Bağdâdî'nin siyasetle ilişkisi ise Ahrâr ve İmam Rabbânî'ye nispetle daha düşük seviyedendir. Müridi olan paşalar olmasına rağmen Ahrâr veya İmam Rabbânî'ye nispetle daha alt seviyeli yöneticilerle ilişki kurmuştur. Manneh'in tarihçi Süleyman Fâik Beyden ve yine tarihçi Ahmed Lütfî'den aktardığına göre daha kendisi hayattayken İstanbul'a göndermiş olduğu halifeleri vasıtasıyla İstanbul ulemâ ve ümerâsından çok kişinin onun tarîkatine intisap ettiği anlaşılmaktadır.⁷² Müntesipleri arasında

⁶⁷ Bkz. Bâharzî, *Kemâleddîn Abdülvasî Nizâmî, Makâmât-ı Câmî Molla Câmî'den Ali Şîr Nevâî ve Sultan Baykara'ya Şahitliklerim*, trc. Veysel Başçı, İstanbul: Büyüyen Ay, s. 197-202.

⁶⁸ Bkz. Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, s. 202.

⁶⁹ Algar, *Abdurrahman Câmî*, s. 145.

⁷⁰ *Mücadelesi esnasında İmam Rabbânî Cihangîr'in emriyle hapse atılınca ona bağlı olan Bayram Han, Abdürrahim Han, Seyyid Haydar Han, Kasım Han, İskender Lüdi, Hayat Han gibi beyler padişaha karşı ayaklanmışlardır. Kâbil hükümdarı Mehabet Han'ın etrafında toplanarak Cihangîr ile savaşmışlar, yapılan savaşta Cihangîr esir düşmüştür. Ancak İmam Rabbânî: Ben saltanat heveslisi değilim. Kan dökülmesinden hoşlanmam. Benim şu hapishanede bulunmam bir amaca binaendir. O maksat yerini bulunca bu musibet kalkar. Padişaha eskisi gibi itaat edin demştir. Bir müddet sonra İmam Rabbânî serbest kalmıştır. Hapisten çıkarken Müslümanlara zarar veren şeylerin geriye alınmasını, yıkılan camilerin yenilenmesini, padişahın herkesin gözü önünde inek kesmesini, mahkemelerde şer'î hükümlerin uygulanmasını şart koşmuştur. Şartları kabul edilmiştir. Özgen, *İmâm-ı Rabbânî'nin Hayatı ve Tecdîd Algısı*, s. 87-88.*

⁷¹ İmâm Rabbânî, *Mektûbât*, c. I, s. 79-80. (68. mektup).

⁷² Ebü Manneh, Butrus, "19. Yüzyıl Başlarında Osmanlı'da Nakşî-Müceddidilik", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, c. 5, sa. 12 (2004, s. 282.

Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi (ö. 1262/1846) ve Mehmed Refik Efendi (ö. 1288/1871) gibi iki şeyhülislam ile devlet adamlarından Saîd Paşa, Davut Paşa, Abdullah Paşa, Necip Paşa, Namık Paşa gibi devlet ricâlinin de bulunduğu belirtilmiştir.⁷³ Ebû Manneh'in İbn Âbidîn'den naklen bildirdiğine göre, çok sayıda âlim ve ileri gelen ayrıca ister küçük ister büyük rütbeli olsun devlet ileri gelenleri Şeyh Hâlid'e bağlanmışlardır.⁷⁴

Sonuç olarak, Nakşîlerin halvet der encümen anlayışlarında önemli bir husus yönlendirmek için yöneticilerle ilişki kurmaktır. Nakşî kaynaklarda bunun gâyesi, dînî emirlerin icrâsı ve halkın gözetilmesini hedefleyen bir tutum olarak zikredilmiştir.

4.2. Ulemâ ile İlişkiler

Nakşibendiyye'nin *halvet der encümen* çerçevesinde siyâsî ilişkileri önemsediğinden bahsedildi. Yönetici zümreye ilâveten tarîkatin etkili ilişki kurduğu bir diğer sınıf olarak ulemâ sınıfı dikkat çeker. Bunda tarîkatin yapısından ve sülûk ilkelerinden kaynaklanan muhtelif sebepleri zikretmek mümkündür.

Nakşibendiyyenin ulemâ ile yakın ilişkisi tarîkatin kurucusu olan Bahâeddîn-i Nakşibend'e kadar geri gider. Câmî'nin bildirdiğine göre Bahâeddin Nakşibend istikamet üzere olup sünnete bağlılığıyla intişar etmiştir. Buhara'daki meclislerine çok sayıda âlimin katıldığı belirtilmiştir.⁷⁵ Ayrıca devrindeki fakihlere görüşlerini arz ettiği ve sünnete uymayan görüşlerinin kendisine bildirilmesini istediği ifade edilmiştir.⁷⁶

Bahâeddin Nakşibend'den sonra ulemâ ile yakın ilişki devam etmiştir. Zamanının büyük âlimlerinden olup Alî-i İrân lakaplı Mevlânâ Alâeddin Ali Tûsî -Anadolu'ya Nakşîliği getiren Molla İlâhî'nin hocası- Hâce Ahrâr'ın bağlılarından. Onun meclisinde sükût üzere oturduğu nakledilmiştir. Hâce Ubeydullah ilminden ötürü kendisine: "Sizin yanınızda bizim konuşmamız çok ayıptır. Siz söyleyin, biz dinleyelim" deyince: "Feyiz kaynağından sözün vasıtasız geldiği bir yerde bizim konuşmamız edepsizliktir" cevabını vermiştir.⁷⁷ Öte yandan Nakşibendiyye'de ulemâ şiddetli tenkidin de konusudur. Ulemâ tenkidinde öne çıkan hususların

⁷³ Algar, Hamid, "Hâlid el-Bağdâdî", *DİA*, İstanbul: 1997, c. 15, s. 284. Ayrıca paşalarla yazışmaları için bkz. *Es'ad Sâhib, Mektubat-ı Mevlânâ Hâlid*, haz. Dilaver Selvi-Kemal yıldız, İstanbul: Sey-Tac yay., 2000. (7., 11., 15., 49., 54., 73. mektuplar).

⁷⁴ Ebû Manneh, "19. Yüzyıl Başlarında Osmanlı'da Nakşî-Müceddidilik", s. 272.

⁷⁵ Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtü'l-Üns Evliyâ Menkıbeleri, tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi*, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul: Marifet yay., 1995, s. 537-539; 537.

⁷⁶ Câmî, *Nefehâtü'l-Üns Evliyâ Menkıbeleri*, s. 538.

⁷⁷ es-Safî, Reşehât [Hayat Pınarından Can Damlaları], s. 432.

başında amelsizlik ve dünya hırsı gelmektedir.⁷⁸ Molla Câmi'nin ulemâdan fakihlere yönelik sert ifadeleri de dikkat çekicidir. Özellikle de ilm-i hilâf konusundaki gereksiz tartışmalarını tenkit eder. Ulemâdan kadılık mesleğini tutanları ise "şerîatı, Müslümanlara zulmetmek için kullanan ve adâlet kisvesi altında zulüm için çalışanlar" şeklinde eleştirmiştir.⁷⁹

İmam Rabbânî'ye gelince kuvvetli bir övgünün konusu olan ulemâ aynı zaman da şiddetli yerginin de muhatabıdır. Yerginin sebebi, Hindistan'da yaşanan dîn-i ilâhî teşebbüsüne maddî heves peşinde koşan ulemânın ve câhil sûfilerin sebep olmalarıdır. Ona Ekber Şâh'a insân-ı kâmil olduğunu telkin etmişler ve "yanılmazlık şehadetnamesi" vermişlerdir.⁸⁰ İmam Rabbânî'de ulemâ, şerîat ilmiyle iştigâl eden sınıf olmaları hasebiyle çok özel bir konumda yer alır. Bu tavır, Müceddidî Nakşîliğinin ulemâ yoluyla hızlı bir şekilde yayılmasının da gerekçelerindendir. İmam Rabbânî âlemin en hayırlısı âlimlerin en hayırlı olanı, âlemin şerlisi de âlemin en şerli olanıdır diyerek şerîat ilmi ile uğraşan ulemânın değerini ifade eder.⁸¹ Bir mektupta ilim talebelerinin sûfilerden önce zikredilmesini uygun bir davranış olarak bulur.⁸²

Câmî ve Rabbânî'nin ilmiyeden sûfî sınıfa yönelik tenkitleri ise daha serttir. Câmî, sûfî görünerek şahsî itibarlarını attıran ve zenginlik elde etme peşinde olan sûfileri eleştirir. *Silsiletü'z-Zeheb* risalesinde sûfî geçinenlerin çarklarının nasıl işlediğini Herat'tan bir misalle anlatmıştır.⁸³ İmam Rabbânî'ye göre, Ekber Şâh'ın yanlışlıklarının ardında ve bidatın Hindistan'da yayılmasında sufi zümreler en büyük aktördür. Ekber Şâh'ın, Taceddin isimli bir sufi ile tanıştıktan sonra İbn Arabî ve Cîlî'deki insan-ı kâmil nazariyesini kendisine uygulama hevesine kapıldığı belirtilmiştir.⁸⁴ Hal böyle olunca İmam Rabbânî, kendi döneminde yanlış mecralara çekilmiş tasavvufu tenkit etmekle kalmamış sahîh tasavvufî düşüncenin yayılması için çok sayıda mürid yetiştirmeye gayret etmiştir.⁸⁵

4.3. Halka Hizmet

Nakşî geleneğin halvet der encümen çerçevesinde toplumsal faaliyetlerinin temelinde yatan sebeplerden birisi halka hizmettir. Özellikle Hâce Ahrâr'ın menâkıblarına bakıldığı zaman halkın genel olarak mazlûm

⁷⁸ Bkz., Algar, *Abdurrahman Câmi*, s. 138-139.

⁷⁹ Algar, *Abdurrahman Câmi*, s. 138-139.

⁸⁰ Özgen, *İmâm-ı Rabbânî'nin Hayatı ve Tecdîd Algısı*, s. 57-58, 63-64, vd.

⁸¹ *İmâm Rabbânî, Mektûbât*, c. I, s. 67. (53. mektup).

⁸² *İmâm Rabbânî, Mektûbât*, c. I, s. 64. (48. mektup).

⁸³ Algar, *Abdurrahman Câmi*, s. 141-144.

⁸⁴ Özgen, *İmâm-ı Rabbânî'nin Hayatı ve Tecdîd Algısı*, s. 57.

⁸⁵ Özgen, *İmâm-ı Rabbânî'nin Hayatı ve Tecdîd Algısı*, s. 63-64.

olarak nitelendiği ve zâlim yöneticilerden korunmaya çalışıldığı görülmektedir. Halkı korumak adına ağır vergilerin kaldırılmasına aracılık ettiği gibi bizzat kendisi büyük meblağlarda ödemeler yaparak halkın yükünü hafifletmeye çalışmıştır.⁸⁶ Molla Câmi ise, müteaddit defalar zulme uğrayanlar adına saraya başvurmuştur.⁸⁷ Dolayısıyla halka hizmet mefhûmu Nakşibendiyye’de tarîkatın önemli hususiyetlerinden birisi olarak dikkat çeker. Halvet der encümen çerçevesinde dikkat çeken en önemli ilişki olan yönetici sınıfı ile ilişkilerin de amaçlarından birisi halkın maslahatını gözetmektir. Hâce Ahrâr’ın bir menkabesinde bu şöyle yer alır:

Bir gün bir derviş/bilgin: “Hâce hazretleri niye bir dağ başına çekilip dervişlerle meşgul olmaz ki, dervişlerinin halleri ile uğraşmaz da sultanların, devlet adamlarının ve zalimlerin gelip gitmesine fırsat verir” diye düşündüm. Gönlümden bu bilgiyi atamıyordum. Bir gün huzuruna vardım bana döndü:

“Bir adam düşün, sultanlar ve devlet adamlarıyla birlikte olsa ve onun ricasıyla Müslümanlar zalimlerin zulmünden kurtulsa ve böylece zorbaların kötülükleri ortadan kalksa ya da mazlumlara zalimin eline bırakıp bir dağ başında ibadetle meşgul olsa hangisi caiz olur?” “Bu durumda uzleti bırakıp devlet adamlarıyla ilişki içerisinde olması farzdır. Hatta Müslümanları zalimin eline terk etmek vebaldır.” Hâce buyurdu ki:

“Madem o şekilde fetvâ veriyorsun niçin itiraz ediyorsun?”⁸⁸

Öte yandan halk da câhil olması yönüyle ilgilenilmesi gereken bir sınıf olarak görülmüştür. Câmi avâmı yemek ve uyku peşinde olmakla eleştirir. Onların gündeminin, kazanmak ve harcamaktan ibâret olduğunu belirtmiştir.⁸⁹

SONUÇ

Toplulukta yalnızlık anlamına gelen *halvet der encümen* paradoksal anlama sahip bir kavram olup esasta sülûkle ilgilidir. Ancak ilkenin bir kısmı olan *toplulukta olmak* sadece *bulunmak* anlamında değil faal/dönüştürücü ve hizmet maksadıyla toplumda bulunmak anlamında yorumlanmıştır. Bu minvalde Nakşîlerin başta yönetici kesim olmak üzere toplum üzerinde etkisi olan kesimlerle etkili ilişkiler kurdukları görülmüştür.

Nakşî gelenekte Hâce Ahrâr’ın tarîkatta bir nevî icthâd ederek tarikat mensuplarının siyâsîlerle belirli bir gâyeye yönelik olarak iyi ilişkiler geliştirmesi, ekonomik faaliyetlerde bulunması ve halka hizmeti önceleme

⁸⁶ es-Saî, *Reşehât [Hayat Pınarından Can Damlaları]*, s. 557; Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend, Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*, s. 168.

⁸⁷ Algar, *Abdurrahman Câmi*, s. 145.

⁸⁸ es-Saî, *Reşehât [Hayat Pınarından Can Damlaları]*, s. 602-603.

⁸⁹ Algar, *Abdurrahman Câmi*, s. 144.

şeklinde bir tavır geliştirdiği görülmüştür. Kendisinden sonra Nakşîliğin sosyal olaylara olan ilgisi genel olarak Ahrâr'ın mirası ve *halvet der encümen* prensibine onun getirdiği yorum olarak değerlendirilmiştir. Onun bu yorumu benimsenmiş ve Nakşîliğin bir özelliği kabul edilerek tarîkatın alâmet-i fârikalarından biri haline gelmiştir. Aslında tasavvuf tarihinde pek çok sûfinin politik veya faal sosyal ilişkilerine rastlanmaktadır. Ancak Nakşîliği burada ayıran şey, halvet der encümen prensibi çerçevesinde tarîkatın toplumla ilişkisinin teşvik edilmiş olmasıdır. Bu bizzat Ahrâr tarafından ifade edilmiş ve tarîkatta feyzin geliş kaynağı olarak zikredilmiştir.

Halvet der encümen'in makes bulduğu öncelikli alan tarîkat-siyaset ilişkileridir. Zira Nakşîlere göre aslında sultanın ıslâhı toplumun ıslâhı demek olduğu gibi halkın sultandan korunması için yine sultanla iyi ilişkiler geliştirilmelidir. Elbette etkili siyasi ilişkiler, tarîkatın nüfûz kazanmasına ve ciddî bir maddî güce ve etkiye ulaşmaya da sebep olmuştur. Ahrâr ve Molla Câmî örneklerinde bakıldığı zaman geliştirdikleri ilişkileri ve büyük maddî gücü halka yönelik hizmetlerde kullandıkları ve bu amaçlar doğrultusunda vakıflar kurdukları görülmüştür. Nitekim başta Ahrâr olmak üzere erken dönem Nakşî şeyhlerinin menâkıblarına bakıldığı zaman dikkat çeken şey, bu ilişkilerle iki şeyi gerçekleştirmeyi hedeflemeleridir. Birincisi, dînî emirlerin uygulanması, diğeri ise halka hizmet/halkı himâyedir.

Son söz olarak, halvet der encümen evveleminde sülûk bağlamında kullanılan bir kavramdır. Bununla birlikte *dînî hükümlerin yerine getirilmesi* ve *halka hizmet* gibi gâyelerle toplumsal elit sınıflarla ilişki kurmayı bu kavram kapsamında ifade etmişlerdir.

KAYNAKÇA

[Fahreddîn Ali Safî], *Reşehât 'Ayne'l-Hayât*, ta'rîb: Muhammed Murâd el-Kâzânî, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2008.

Algar, Hamid, *Abdurrahman Câmî*, trc. Abdullah Taha Orhan-Zeynep Taha Orhan, İstanbul: Litera yay., 2016.

Algar, Hamid, "Hâlid el-Bağdâdî", *DİA*, İstanbul: 1997, c. 15.

Algar, Hamid, "The Naqshbandî Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance", *Studia Islamica*, 44 (1976).

Algar, Hamid, "Volga-Ural Bölgesinin Son Büyük Nakşibendî Şeyhi: Şeyh Zeynullah Resulev", trc. Ethem Cebecioğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 37/1 (1997).

Arabzâde Muhammed İlmî, *Mizânü't-Tarîk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, nr. 6542.

Asım Efendi, *Kāmus Tercemesi*, İstanbul: Cemâl Efendi Matbaası, 1305, c. 4.

Bâharzî, Kemâleddîn Abdülvasî Nizâmî, *Makâmât-ı Câmî Molla Câmî'den Ali Şîr Nevâî ve Sultan Baykara'ya Şahitliklerim*, trc. Veysel Başçı, İstanbul: Büyüyen Ay., 2016.

Bilgili, İsmail, *Konyalı Şeyhzâde Ahmed Ziya Efendi Hayatı, Şiirleri ve İcazetleri*, Konya: 2017.

Buehler, Arthur F., "The Naqshbandiyya in Tīmūrid India: The Central Asian Legacy", *Journal of Islamic Studies* 7:2 (1996).

el-Câmî, Molla Nûreddîn Abdurrahmân b. Ahmed, *Nefehâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, thk.: Muhammed Edîb el-Câdir, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003/1424, c. 2.

Çağlar, Ali İhsan, *15.Yüzyıl Mâverâünnehr'inde Nakşîliğin Sosyo-Ekonomik Yapısı: Hâce Ahrar ve Dönemi (1450-1490)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara: 2015.

Çoban, Ali, "Yakın Dönem Bir Nakşî-Hâlidî Şeyhi Portresi: Kaşıkçı Ali Rıza Efendi (1883-1969)", *Bilimname* 36/2 (2018).

Demir, Cengiz, "Baburnâme'de Hoca Ubeydullah Ahrar", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 5/2.

Ebû Manneh, Butrus, "19. Yüzyıl Başlarında Osmanlı'da Nakşî-Müceddidîlik", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, c. 5, sa. 12 (2004).

Es'ad Sâhib, *Mektubat-ı Mevlânâ Hâlid*, haz. Dilaver Selvi-Kemal yıldız, İstanbul: Sey-Tac yay., 2000.

Foltz, Richard, "The Central Asian Naqshbandî Connections of the Mughal Emperors", *Journal of Islamic Studies* 7/2 (1996).

Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed, *Risâle fî Silsileti'l-Hâcegân*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 968.

el-Hakîm, Suâd, *el-Mu'cemü's-Sûfî: el-Hikme fî Hudûdi'l-Kelime*, Beyrut: Dâru Nedve, 1981.

İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, trc. Orhan Ençakar, İstanbul: Yasin yay., 2015, c. I-III.

Kavak, Abdülcebbar, "Mevlânâ Halid el-Bağdâdî'ye Göre İrşad ve Mürşid-i Kâmil", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 10, sa. 22 (2019)

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk.Abdülkerîm el-'Atâ, Dimeşk: Mektebetü Ebî Hanîfe, 2000.

en-Nâblûsî, Abdülganî, *Miftâhu'l-Maiyye fî Düstûri't-Tarîkati'n-Nakşibendiyye*, thk.: Cûde Muhammed Ebu'l-Yezîd el-Mehdî-Muhammed Abdülkâdir en-Nassâr, (Kâhire: ed-Dâru'l-Cûdiyye, 2008).

Özgen, Mustafa, *İmâm-ı Rabbânî'nin Hayatı ve Tecdîd Algısı*, Konya: Palet, 2018.

es-Safî, Mevlânâ Ali b. Hüseyin, *Reşehât [Hayat Pınarından Can Damlaları]*, sad.: Mustafa Özсарay, İstanbul: Semerkand, 2014.

Semerkandî, Muhammed, *Muhtasaru'l-Velâye*, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, 962.

Şeker, Fatih M., *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendîlik Tasavvuru -Şerif Mardin Örneği-*, İstanbul: Dergâh yay., 2007.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali *Keşşâfü Istîlâhâtî'l-Fünûn*, haz.: Ahmed Hasan Besec, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2013, c. 2.

Tosun, Necdet, *Bahâeddîn Nakşibend, Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*, İstanbul: İnsan yay., 2015.

Tosun, Necdet, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, (MÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1995.

Weismann, Itzhak, *Nakşibendilik*, trc. İrfan Kelkitli, İstanbul: Litera, 2015.

***BİR ARADA YAŞAMA PROJESİ OLARAK MEDİNE VESİKASI
İLE***

HZ. PEYGAMBER'İN FARKLILIKLARI YÖNETME BECERİSİ

Dr. Öğr. Üyesi Halit ÇİL

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Siyer-i Nebi

ve İslam Tarihi Ana Bilim Dalı

halitcil@gmail.com

***THE PROPHET'S ABILITY TO MANAGE DIFFERENCES WITH THE
MEDINA AGREEMENT AS A COEXISTENCE PROJECT***

ABSTRACT

The Prophet who met the divine message in 610, he and his companions were patient with the unbelievable oppression and torture for nearly ten years in Mecca. In 622, he left Mecca and emigrated to Medina, where they were embraced. Material and moral problems awaiting the people who left their property and even their relatives behind for the sake of their faith and immigrated to Medina as a new home. The immediate and concrete solutions implemented by the Prophet through brotherhood and a constitution-like citizenship treaty have yielded results in a short time.

The most important factor in ensuring unity in a multicultural environment consisting of Ansar, Muhajir and Jews in Medina is the Medina Agreement, one of the few texts of world history. The constitution, which consisted of two separate agreements between Muhajir-Ansar before Badr on the first arrival in Medina and after Jews with Badr, formed the basis of the Islamic State of Medina. The Jewish tribes of Madinah Benu Kaynuka, Benu Nadir and Benu Kureyza were exiled and partly subjected to death as a sanction for failing to comply with the Treaty.

We can obtain some founding principles that will be our reference for today from the provisions of the Agreement, which was effective in transforming an ordinary settlement into a city of the Prophet and we can make a pluralistic social project. It is therefore important to investigate and find the founding principles in the judgments of the Agreement.

610 yılında ilahi mesajla tanışan Hz. Peygamber, Mekke’de yaklaşık on yıl kendisine ve ashabına reva görülen akıl almaz baskı ve işkencelere sabrettikten sonra, 622 yılında ata yurdu Mekke’yi terk edip, kendisini ve müntesiplerini kucaklayan Medine’ye göç etti. İnancı uğruna malını, mülkünü ve hatta yakın-uzak akrabalarını geride bırakıp, kendilerine yeni bir yurt olarak Medine’ye göç eden insanları bekleyen maddi ve manevi sorunlara, kardeşleştirme ve anayasa benzeri vatandaşlık antlaşması yapmak suretiyle Hz. Peygamber’in uyguladığı ivedi ve somut çözümler, kısa sürede meyvesini vermiştir. Güven¹, adalet² ve samimiyet³ üzerine bina edilen Medine Devleti’nin oluşum ve gelişiminde başat rol, siyasi birliği öngören hukuki bir belge olarak Medine Vesikası’nındır.

MEDİNE VESİKASI

İlahi vahyin uygulanabilirliğini ortaya koyucu bir yol (sünnet) açan Hz. Peygamber, birey ve toplumun yücelmesi adına sistemli yönetilmeyi (siyaset) geliştirici adımlar da atmıştır. Her yönde her türlü kılavuzluk eden bir Peygamber olarak, medeni mürşitlik misyonunu siyaset alanında Medine Vesikası ile somutlaştırmıştır.

Gerek hadis, gerekse tarih kritiği açısından vesikanın mevsukiyeti ve güvenilir oluşu üzerine ihtilaf sözkonusu değildir. Böyle olunca vesikanın kurucu ilkeleri her zaman Müslümanlara yol gösterici ve çoğulcu bir siyasi tasarı için referanstır. Vesika yazılı bir metin olarak İbn Hişam’ın Siret’inde⁴ yer alarak rivayet edilmiştir. Ayrıca Ebu Ubeyd Kitabı’l-Emval⁵ isimli eserinde bir sened zinciriyle vesikayı kayıt altına almıştır. Böyle bir sözleşmenin Hz. Peygamber’in denetiminde Enes b. Malik’in evinde imzalandığına dair Buhari’de⁶ bir rivayet vardır. Modern zamanlarda vesikayı tahlil edip ortaya çıkaran ve bunu Batı dillerine tercüme eden Wellhausen isimli Alman asıllı ünlü oryantalisttir. İslam dünyasında ise yakın tarihlerde, vesikayı tanıtan ve şerh eden Muhammed Hamidullah’dır. Wellhausen’ın 47 madde olarak tasnif ettiği vesikayı 52 madde olarak kabul

¹ “Müslüman, diğer Müslümanların elinden ve dilinden güvende olduğu kimsedir. Mümin de insanların canları ve mallarının güvende olduğu kişidir.” (Tirmizî, “İmân”, 12).

² “Allah size, mutlaka emanetleri ehli olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne kadar güzel öğütler veriyor! Şüphesiz Allah her şeyi işitici, her şeyi görücüdür.” (Nisa, 4/58).

³ “Din samimiyettir; Allah’a, kitabına, Peygamberi’ne, Müslümanların yöneticilerine ve bütün Müslümanlara.” (Müslim, “İman”, 95).

⁴ İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik, Siret-i İbn Hişam- İslam Tarihi, çev. Hasan Ege (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 2/172-175.

⁵ Ebu Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, Kitabı’l-Emval, çev. Cemaleddin Saylık (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1981), 235-239.

⁶ Buhari, “Edeb”, 67.

eden Hamidullah'ın "İslam Peygamberi"⁷ ve "Vesâiku's-Siyasiyye"⁸ isimli eserlerinde geniş malumat vardır.⁹

Akrabalarını ve mal varlıklarını Mekke'de bırakıp göç eden Muhacirlerin, yeni yurtları Medine'de oluşan barınma ve iâşe ihtiyaçları yanında, bundan daha çetin duran psikososyal uyum sorunları; ortak mekan bağlamında mescit ve suffe, dertleri ortaklaşa çözme yolunda muâhat (kardeşleştirme) ve toplumsal olarak bir arada yaşama ve vatandaşlık anlayışı oluşturma amacına matuf Medine Vesikası ile çözülmüştür.¹⁰

En etkili ve tatmin edici bir şekilde bu insanların maddî problemlerini çözen, güçlü ve sarsılmaz bir toplumun temellerini oluşturan makul ve gerçekçi kardeşlik esası büyük bir öneme sahipti. Muhacirler ticaret erbabıydı, Ensar ise çiftçi. Kardeşlik bağıyla birlik oluşturdıklarında birbirlerine yük olmadan kendi paylarına düşen vazifelerini başarıyla yerine getirdiler.¹¹

Medine'de, sadece Müslümanlar değil, onun kadim sakinleri Yahudiler ve Müslümanlığı kabul etmemiş Araplar da vardı. Hz. Muhammed, bütün bu sosyal blokları birleştirip bir arada yaşatmanın formülünü ivedilikle bulmak zorundaydı. Mekke'li 186 aile, bir o kadar sayıda Medine'li ailenin yanına bir hukuki anlaşma (muâhât) sonucu yerleştirilmiş ve onlarla bütün bir hale getirilmiştir. Hz. Muhammed, Müslümanlarla olduğu kadar gayrimüslim Medine'lilerle de durumu istişare etti. Hepsi Enes'in evinde toplanarak, yeni bir "Şehir Devlet" yapısını ortaya çıkaran temel ilkeler üzerinde anlaştılar ve bu anayasa yazılı bir biçimde tespit edilip vazedildi. Hamidullah'a göre, Medine Vesikası, "ilk İslam Devletinin Anayasası olmasından başka, aynı zamanda yeryüzünde bir devletin vazettiği ilk yazılı anayasa olma" özellik ve ayrıcalığına da sahiptir.¹²

Vesikada vurgulanan ve öne çıkarılan temel mesajları, kısaca şöylece çerçeveledirmemiz mümkündür:

⁷ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları,1995), 1/202-210.

⁸ Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1985), 59-62.

⁹ Eyyüp Köktaş, "İslam'ın Çoğulculuk Referansı", *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, 5 (1994), 58.

¹⁰ Halit Çil, "Yesrib'in Medine'ye Dönüşümünde Hz. Peygamber'in Siyasi Rolü", *Nübüvvet ve Medeniyet- İslam Düşüncesinde Nübüvvet Algıları ve Medeniyet Tasavvurları*, ed. A.Sinanoğlu-R.Ardoğan (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017), 470.

¹¹ Afzalur Rahman, *Yönetici ve Devlet Adamı Olarak Hz. Muhammed*, çev. Talha Özkök (İstanbul: İnkılab Yayınları, 2015), 112.

¹² Buhari, "Edeb", 67; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, 1/183,189.

İnanç ve fikir özgürlüğü teminatı

Özgürlüğü tanımlayan ve aynı zamanda çerçevesini çizen İslam'daki şer'i yükümlülükler, yaratılış konusunda gözetilen maksatların korunmasına yöneliktir. Bu maksatlar zarûrî, hâcî ve tahsînî olmak üzere üç kısımda toplanır. Zaruri maksatlar; onsuz olmayan, din ve dünya işlerinin kıvamı kendilerine bağlı bulunan hususlardır. Eğer bunlar bulunmayacak olsa, dünya işleri yolundan çıkar, fesat ve kargaşa doğar, hayat ortadan kalkar. Keza bunların bulunmaması durumunda ahiret işleri rayından çıkar; kurtuluşa erme ve cennet nimetlerine kavuşma imkanı ortadan kalkar, apaçık bir hüsrana maruz kalınır. Zaruriyyat kapsamında beş husus koruma altına alınmıştır: Din, nefis (beden), nesil, mal ve akıl.¹³

Mekke elitlerinin baskı, zulüm ve işkencelerinden kaçıp yeni bir yurt olarak Medine'yi ihya ve inşa eden Hz. Peygamber'in devletinde doğal olarak anahtar kavram özgürlük olacaktır. İngiltere'de, "Oxford İdealistleri" olarak bilinen çevrenin önde gelen düşünürlerinden Thomas Hill Green, özgürlük tanımında ortak yüksek değer üretmeye vurgu yapmaktadır:

"Muhtemelen hepimiz özgürlüğün, doğru olarak anlaşıldığında, en büyük nimet olduğunda birleşiriz; ona erişmek, yurttaş olarak bütün çabalarımızın gerçek amacıdır. Ancak özgürlükten söz ettiğimizde, bununla ne anlatmak istediğimizi dikkatlice düşünmeliyiz. (Bununla) sadece sınırlamalardan ve zorlamalardan bağımsız olmayı anlatmayız. Sadece, neyi istediğimiz önemli olmaksızın, dilediğimizi yapmayı anlatmayız. Bir insan ya da bir insan kümesi tarafından başkalarının özgürlüğünün kaybolması pahasına sahip olunan bir özgürlüğü de anlatmayız. Yüksek bir değeri olan bir şey olarak özgürlükten söz ettiğimizde, yapmaya ve zevk almaya geçecek bir şeyi yapmak ve ondan zevk almak konusundaki pozitif bir güç ya da kapasiteyi ve de başkalarıyla ortak olarak yaptığımız ve zevk aldığımız bir şeyi ifade ederiz"¹⁴

Medine'de oluşan Müslüman, Yahudi, Müşrik ve Hristiyan inanç bloklarını ortak mekan ve ortak dini, sosyal ve ekonomik hayat paydasında buluşturan Vesika'da öngörülen inanç özgürlüğünün maddi ve manevi faydaları, kısa sürede meyvesini vermiştir. Böylece hızlanan toplumsallaşmayla birlikte Medine'nin şehirleşme süreci de ivme kazanmıştır.

¹³ Şâtıbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed, *el-Muvâfakât*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayınları, 1999), 2/7-9.

¹⁴ Levent Köker, *İki Farklı Siyaset* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2008), 98-99.

Hiz. Peygamber ve Hiz. Ömer devri uygulamalarında öne çıkan gayrimüslim tebaya tanınan haklardan; zekat ve askerlikten muafiyet yanında dini özerklik, Müslim tebanın haklarından daha ileriye geçmiştir.¹⁵ İnanç özgürlüğü, bir toplum sözleşmesi ve ilk İslam Devletinin anayasası olan Medine Vesikasında vurgulanacak kadar önemli bir esastır. Bu esas, medeni alanda ilerlemenin de temel dinamiğidir. Çünkü özgürlük, toplumda fikri zenginliği ve bilgi üretmeyi besler.

Madde 25'e göre; Benû Avf Yahudileri, Müminlerle birlikte bir ümmet teşkil ederler. Yahudilerin dinleri kendilerine, Müminlerin dinleri kendilerinedir. Buna gerek mevlaları ve gerekse bizzat kendileri dâhildirler.¹⁶

Medine vatandaşlığı statüsünde siyasi bir kavram olarak ümmet

Medine'nin etnik ve dini yapısı genel olarak 3 gruptan müteşekkildi:

1. Mekke'den gelen Muhacirler ile Medine'de yaşayan Evs ve Hazrec kabilelerinden müteşekkil Ensar'ın oluşturduğu Müslümanlar;

2. Benu Kaynuka, Benu Nadîr ve Benu Kureyza kabilelerinden oluşan Yahudiler;

3. Henüz iman etmemiş müşrik Araplar ve çok az sayıdaki Hristiyanlar.¹⁷

Resûlullah Medine'ye geldiği zaman bütün Yahudiler onunla barıştılar. Resûlullah Yahudilerle bir antlaşma imzaladı ve her kavmin, kendi anlaşmalarıyla birlikte zikretti. Ayrıca kendisi ile diğer kavimler arasında da bir güvence sözleşmesi imzaladı. Bu sözleşmeye bazı şartlar koydu. O şartlardan birisi de Resûlullah'ın düşmanlarına yardım etmemeleriydi.¹⁸

Medine vesikası denilen metinde Hiz. Peygamber, "Mekke ve Medine halkından (Kureyş ve Yesrib' den) mümin ve müslümanlar ve onlara tabi olanlar, diğer insanlardan ayrı bir ümmet teşkil ederler" derken, yeni bir topluluk tipini işaret ediyordu. Bu topluluk elbette henüz sırf dini bir grup değildi. Müslümanlar, Yahudiler ve Hristiyanlar buraya dahil idiler. Şüphesiz kabile tipi bir topluluk da değildi. İmparatorluk veya tarihteki sitelerden de farklıydı. Belki henüz kabileler ve dinler federasyonunun küçük bir örneği idi. Hedefler saklıydı. Vatan kavramı oluşmuştu. "Yesrib (Medine) vadisi bu sahifede gösterilenler için haramdır (yani dokunulmazdır)", "Müslümanlar ve Yahudiler Yesrib'e saldıracaklara karşı

¹⁵ Muhammed Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu (Ankara: Nur Yayınları, 1979), 183-186.

¹⁶ İbn Hişam, *Siret-i İbn Hişam*, çev. Hasan Ege, 2/172-175; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, 1/206-210.

¹⁷ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, 1/183-185.

¹⁸ Vâkidi, Hiz. Peygamber'in Savaşları, çev. Musa K. Yılmaz, 1/228-229.

yardımlaşır" deniyordu. Müsterek vatan kutsallığı görünür hale gelmişti. Ümmet kavramı giderek siyasi bir mana mı kazanıyordu? Bir bakıma öyleydi. İdeal, siyasetin içinde gizlenmişti. Ümmet, toplum olarak, yeni bir siyasi yapı gibi görünse de, bu yapı dine dayanır. Medine sosyal yapısında da merkezde, vesikadaki deyişle Allah ve Resulü bulunmaktadır. Müslüman, çevresinde kendi inancından olmayanları da bu yeni toplum şekli içinde tutmaktadır. İttifak üyeliği, Allah'ın elçisi olan Peygamber'i kabul eden kişilere açıktır. Fakat ittifak içinde olmayan diğer topluluklarla ilişki kurabilir."¹⁹

Vesikanın 1, 2 ve 25. Maddelerinde, bahsedilen bu gruplar Medine vatandaşlığı ortak paydasında *ümme*t olarak anılmışlardır.²⁰ Böylece bütün etnik ve dini kimlikler, katılım temelinde bir araya getirilip tanınmıştır. Mekke'nin hoşgörüsüz ortamına rağmen, Medine'de alternatif bir hoşgörü düzeni kurulmaya başlanmıştır. Vesika, Müslüman ve Yahudileri kabile kabile zikretmiş,²¹ müşriklere de ayrı bir maddede (Md. 20/B) değinmiştir.²² Kan ve akrabalık bağı olmaksızın bir kabileye bağlı veya onunla anlaşmalı olan kabile, aşiret veya topluluklara da mevla statüsüyle aynı hak ve sorumluluklar tanınmıştır. İşte bu tecrübe, günümüzde bir devlet içerisinde yaşayan değişik etnik ve dini unsurların haklarının, yapılacak hukuki bir yapılandırma ile vatandaşlık statüsünde Hz. Muhammed tarafından on dört asır önce nasıl icra ve tatbik edildiğinin modern zamanlara da örneklik teşkil eden bir delilidir.

Otorite olarak Allah ve Hz. Peygamber'in kabulü

Yesrib'de yaşayan farklı gruplar arasında uzun yıllar boyu devam eden mücadele ve savaşlar neticesinde siyasi birliğin sağlanamamış olması, şehre dışarıdan gelen Hz. Peygamber'in aynı zamanda siyasi lider olarak kabul edilmesini kolaylaştırmıştır. Adaletin herkes için vazgeçilmezliğini temin edebilecek konumda görülen ve şehir nüfusunun en fazla % 15'ini oluşturan

¹⁹ Yünni Sezen, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu* (İstanbul: İz Yayınları, 2004), 133-134.

²⁰ Madde 1: Bu kitap (yazı), Peygamber Muhammed tarafından Kureyşli ve Yesribli müminler ve Müslümanlar ve bunlara tabi olanlarla yine onlara sonradan iltihak etmiş olanlar ve onlarla beraber cihad edenler için (olmak üzere tanzim edilmiştir).

Madde 2: İşte bunlar, diğer insanlardan ayrı bir ümmet (cami'a) teşkil ederler.

Madde 25: Benü Avf Yahudileri, müminlerle birlikte bir ümmet teşkil ederler. Yahudilerin dinleri kendilerine, müminlerin dinleri kendilerinedir. Buna gerek mevlaları ve gerekse bizzat kendileri dâhildirler.

²¹ Madde 1-11: Muhacirler, Ensar, Benu Avf, Benu Haris, Benu Saide, Benu Cuşem, Benu'n-Neccar, Benu Amr b. Avf, Benu Nebî't ve Benu'l-Evs. Madde 25-33: Saide, Benu Cuşem, Benul-Evs, Benu Salebe, Cefne, Benu Şuteybe.

²² 20/B maddesi müşriklere ilgili özel hükümler getiriyor ve 43. madde ile destekleniyor. Bu da Medinelî Müşriklerin, Mekkeli Müşriklerle her türlü siyasi ve askeri ilişki kurmalarına engel teşkil etmek içindir.

Müslüman grubun liderinin hâkimlik ve hakemlik misyonunu ifade eden madde bu açıdan oldukça önemlidir:

“Madde 42: Bu sahifede gösterilen kimseler arasında zuhurundan korkulan bütün öldürme yahut münazaa vakalarının Allah'a ve Resûlullah Muhammed'e götürülmeleri gerekir. Allah bu sahifeye kuvvetli ve en iyi riayet edenlerle beraberdir.”

Hz. Peygamber'in "hakemlik"²³ ve “hâkimlik”²⁴ vasıfları ayetlerle tespit edilmiştir. Etnik ve dini çoğulculuğun olduğu toplumlarda çoklu hukuk sisteminin uygulanması en adil çözümdür. Bu madde ile taraflar, problemlerini kendileri çözemedikleri zaman, davayı üst yargı makamı olarak Hz. Peygamber'e götürmeyi kabul etmişlerdir. O da Benû Kureyza olayında olduğu gibi, Tevrat hükmüne göre karar verecek bir hakem tayin etmiştir. Tevrat'tan, Tevrat'ın hükmünden hiçbir zaman ayrılmayacaklarını söyleyen Benû Kurayza Yahudileri, Sa'd b. Muaz'ın haklarında vermiş olduğu hükme itiraz edemediler. Bu ceza ve akıbetin onlar için mukadder bulunduğunu söylemelerinde de, onu hak ettiklerini zımnen itiraf vardı.²⁵

Arapların geçmişinde herhangi bir zarar ve haksızlığa uğrayan kişinin haklarını koruma ve zararını telafi etme yetkisi kabile ve ailesine tahsis edilmişken, bu madde ile bütün yetki ve sorumluluğun Allah'ın elçisinde olduğu vurgulanmıştır. Böylece kabile veya aile gücü ve asabiyeti oranında hak elde etme, yerini Allah'ın elçisi sorumluluğunda hukukun üstünlüğüne bırakmış olmaktadır.

Medine nüfus ve sınırlarının tespitiyle olgunlaşan ortak savunma paktı

Öncelikle Hz. Muhammed, Medine'nin sosyal, dini ve demografik yapısını ortaya çıkarmakla işe başladı. Bu amaçla, o günkü gelenekler için hayli yabancı olan bir teşebbüse girişerek ilk nüfus sayımını yaptırmış, şehir sakinlerini tek tek (erkek, kadın, çocuk, yaşlı) bir deftere yazdırmıştır. Huzeyfe'ye; “Din olarak İslam'ı seçen ve Müslüman olan kimselerin isimlerini (tek tek) yazıp getiriniz.” dedi.²⁶ Nüfus sayımı sonucunda

²³ *İçinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat yanlarında olduğu halde nasıl seni hakem kılıyorlar da sonra, bunun arkasından yüz çevirip gidiyorlar? Onlar inanmış kimseler değildir. (Mâide 5/43)*

²⁴ *Sana gelirlerse, ister aralarında hüküm ver, ister onlardan yüz çevir. Eğer onlardan yüz çevirirsen sana hiçbir zarar veremezler. Ve eğer hüküm verirsen, aralarında adaletle hükmet. Allah âdil olanları sever. (Mâide 5/42)*

²⁵ *İbn Hişam, Siret-i İbn Hişam, çev. Hasan Ege, 3/329; Vâkıdî, Muhammed b. Ömer, Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbu'l-Meğâzi), çev. Musa K. Yılmaz (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2014), 2/159.*

²⁶ *Buhari, “Cihad”, 180.*

Medine'de 10.000 kişinin yaşadığı; bunlardan 1.500'ünün Müslüman, 4.000'inin Yahudi ve 4.500'ünün Müşrik Arap olduğu anlaşılmıştır.²⁷

Kemiyet itibariyle olmasa bile, keyfiyet itibariyle Müslümanlar çoğunluktaydılar. Şöyle ki; o dönemlerdeki toplum yapılarında, kişiler değil, kabile asıl olduğundan ve kabile reisleri kabilelerini temsil ettiklerinden, söz onlarda bitiyordu. Medine'nin iki büyük kabilesi Evs ve Hazrec'in liderleri olan Sa'd b. Ubade ve Sa'd b. Muaz müslüman olmuşlardı. Dolayısıyla onların reisleri oldukları kabilelerin herhangi bir gayrimüslim ferdinin fazla bir yaptırım gücü yoktu. Ayrıca; Mekke döneminde, Hicret öncesinde Hz. Peygamber'in Medinelilerle yapmış olduğu Akabe biatlarında nakib, yani temsilci seçilenlerin hepsi de, bu Sa'd'lar ayyarında olmasalar bile, onlara yakın sosyal bir pozisyon sahibi idiler. Medine'de bulunan gayrimüslim Arapların büyük bir ekseriyeti de bunların emrinde bulunuyordu.²⁸

Hiz. Peygamber, ikinci bir adım attı, Medine'nin doğal şehir sınırlarını tayin etti ve dört bir köşeye birer işaret koyarak bir "Site Devleti"nin toprağını belirlemiş oldu ki, bu sınırlar içinde kalan bölge Vesika'nın 39. Maddesinde; "Yesrib vadisi içindeki alan (cevf), haram (mukaddes) bir yerdir" şeklinde ifadesini bulmuştur.

Sınırları belirlenen şehre dışarıdan bir saldırı olması durumunda, şehirde yaşayan tüm grupların ortak savunma yapmalarını öngören Vesikanın 15,18,19 ve 24. maddeleri,²⁹ bir arada yaşamanın sorumluluk boyutuna dikkat çekmiştir. Böylece savunma ve savaş hakkı, birey ve kabilelere değil, devlete tevdi edilmiştir.

Resûlullah Medine'ye geldiğinde Benu Kurayza, Benu Nadir ve Medine'deki diğer Yahudilerle, ne aleyhinde ne de lehinde bulunmamaları hususunda anlaşma yapmıştı. Bazılarına göre Resûlullah âni bir saldırı

²⁷ Rivayetlerde, Müslüman nüfusa ilişkin 500, 600, 700, 1500 gibi farklı rakamlar verilir.

Rakamlarının farklılığına dair görüşleri M. Tayyib Okîç şöyle özetlemiştir:

a) Muhtemelen sayım, birçok kez ve muhtelif yerlerde yapılmıştır,

b) Diğer bir görüşe göre 1500 rakamı ile İslamiyet'i kabul edenlerin hepsi kastedilmektedir; yani erkek, kadın, çocuk, köle, 600 ile 700 arasındaki rakam erkeklere, 500 ise savaşçılara ait olsa gerektir. Fakat bu son yorum bazı tenkitlere uğramıştır. Ayrıntılı bilgi için bakınız: M. Tayyib Okîç, "İslamiyette İlk Nüfus Sayımı", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/1 (1958), 14-15.

²⁸ İhsan Süreyya Sırma, "Medine Vesikasının Mevsukiyeti ile İlgili Bazı Veriler", Bilgi ve Hikmet Dergisi, 5 (1994), 48.

²⁹ Madde 15: Allah'ın zimmeti (himaye ve teminatı) bir tekdir; (müminlerin en ehemmiyetsizlerinden birinin tanıdığı himaye) onların hepsi için hüküm ifade eder. Zira müminler, diğer insanlardan ayrı olarak birbirlerinin mevlâsı (kardeşi) durumundadırlar.

Madde 18: Bizimle beraber harbe iştirak eden bütün (askeri) birlikler, birbirleriyle münavebe edeceklerdir.

Madde 19: Müminler, birbirlerinin Allah yolunda akan kanlarının intikamını alacaklardır.

Madde 24: Yahudiler, müminler gibi, muharebeye devam ettiği müddetçe (kendi harp) masraflarını karşılamak mecburiyetindedirler.

karşısında kendisine yardım etmeleri ve daha önceki Evs ile Hazrec arasındaki diyet sözleşmelerine riayet etmeleri konusunda Yahudilerle anlaşmıştı.³⁰

Hız. Peygamber'in, "Allah'ım! Mekke'ye verdiğin bereketin iki katını Medine'ye ver" diye dua edişisi³¹, bir sefer dönüşü Medine ufukta görüldüğünde "Aziz ve güzel şehir!" diye seslenişisi³² ve "Dünyada mezarımın olmasını en çok arzuladığım şehir Medine'dir" deyişisi³³ kişinin yaşadığı yeri sevip yurt ve vatan edinmesinin önemine vurgu yapar. Buna ilaveten günümüzde "korunmuş sınır" kavramında ifadesini bulan ve Vesika'nın 39. Maddesinde geçen "haram" terimiyle siyasi birliğin toprak bütünlüğüne atıf söz konusudur.

Suçun şahsiliği prensibinden hareketle ikame edilen adalet

Medeniyetin temeli ve devlet yönetiminde en başta gelen umde adalettir. İlahi vahiy insanlara adaleti emretmiş,³⁴ Hız. Peygamber adaletin boyutlarını açıklamış,³⁵ adaletin ferdi ve toplumsal hayatta nasıl gerçekleşeceğini fiilen göstermiştir. Adalet temelinde yükselen bir devlet ve toplum medeniyet ufuklarında yol alacaktır.

Vesika'da sıkça yer alan yaralama, öldürme, fidye-i necat, kan diyetleri gibi ifadeler, Yesrib toplumunun uzun yıllar bu hastalıklarla cebelleştğini göstermektedir.³⁶ Madde 13'e göre; takva sahibi mü'minler, kendi aralarında saldırgana ve haksız bir fiil yapmayı tasarlayan yahut bir cürüm yahut bir hakka tecavüz veyahut da müminler arasında bir karışıklık çıkarma kasdını taşıyan kimseye karşı olacaklar ve bu kimse onlardan birinin evladı bile olsa, hepsinin elleri onun aleyhine kalkacaktır.

Adaleti ikame ve adaletle hükmetme hususunda örnek bir metin olan vesikaya göre, adaletle hükmetme şahıs, aile ve kabilelerden alınarak merkezi otoriteye tahsis edilmiştir. Böylece bütün müminlere kendi veya

³⁰ Vâkıdî, Hız. Peygamber'in Savaşları, çev. Musa K. Yılmaz, 2/100.

³¹ Buhari, "Fedâilü'l-Medine", 9.

³² Buhari, "Fedâilü'l-Medine", 3.

³³ İmam Mâlik, "Cihad", 14.

³⁴ Allah şüphesiz adaleti, ihsanı, yakınlarla bakmayı emreder; hayasızlığı, fenalığı ve haddi aşmayı yasak eder. Tutasınız diye size öğüt verir. (Nahl 16/90) Ayrıca bkz: Nisa 4/58, 135; Maide 5/8.

³⁵ Hız. Peygamber, zalim idareciye adaleti hatırlatmanın büyük bir cihad olduğunu ifade etmiştir (Tirmizi, "Fiten", 13; Nesâî, "Biat", 37).

³⁶ Nadir oğulları câhiliye devrinde Kurayza oğullarıyla savaşmış ve onları yenmişlerdi. Nadir oğullarından bir kişi Kurayza oğullarından birini öldürürse; buna karşılık o öldürülmez sadece yiz vesak (Küfelilere göre 200 kg) hurma fidye verirdi. Kurayza oğullarından birisi; Nadir oğullarından birini öldürünce buna karşılık o da öldürülür. Eğer fidyeleşirlerse, bu takdirde ikiyüz vesak hurma fidye verirdi. Yani Kurayza oğullarının diyetinin bir misli. Bunun üzerine Allah kısıta adaleti emretti. (İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ' İmâduddin İsmail el-Hâfiz b. Ömer, Büyük İslam Tarihi (el-Bidâye ve'n-Nihâye), çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994), 3/691.

yakınlarının aleyhine bile olsa adaleti ikame etmeleri ve suçluya göz yumma veya onu kayırmadan uzak durmaları, vesikanın bu maddesi ile kayıt altına alınmıştır. Yahudi kabilelerini vesikaya imza atmaya sevk eden temel faktörlerden biri, adalet konusundaki maddelerinin hassasiyeti olmalıdır:

Madde 16: Yahudilerden bize tâbi olanlar, zulme uğramaksızın ve onlara muarız olanlarla yardımlaşılmaksızın, yardım ve müzaheretimize hak kazanacaklardır.

Madde 22: Bu sahifenin muhteviyatını kabul eden, Allah'a ve Ahiret gününe inanan bir müminin bir katile yardım etmesi ve ona sığınacak bir yer temin etmesi helal (doğru) değildir. Ona yardım eden veya sığınacak bir yer gösteren kıyamet günü Allah'ın lanet ve gazabına uğrayacaktır ki o zaman artık kendisinden ne bir para tediyesi ve ne de bir taviz alınacaktır.

Vesikanın 25/B maddesine göre; kim ki haksız bir fiil irtikab eder veya bir cürüm işlerse, o sadece kendisine ve diyetini ödemekle mükellef olacak aile efradına zarar vermiş olacaktır. Madde 36/B de bunu destekler mahiyettedir: Bir yaralamanın intikamını almak yasak edilemeyecektir. Muhakkak ki bir kimse bir adam öldürecek olursa neticede kendini ve (diyet ödeme bakımından) aile efradını mesuliyet altına sokar.

Toplumsal dayanışma

Şehirleşme ve sosyalleşmenin temel dinamiği toplumu meydana getiren fertler arasında tesis edilmesi gereken güvendir. Etnik ve dini farklılıkların ümmet çatısı altında beraberliği tesis edildikten sonra, iç ve dış hukuk oluşmaya başlamıştır. Toplumsal birlik ve beraberliğin tesis edilmesi, adalet, kalkınma ve refahı çok boyutlu olarak farklı toplumsal katmanlar arasında canlandıracaktır.

Medine'ye hariçten gelenlerle kadim sakinleri arasında meydana gelebilecek uyum sorunlarını bertaraf etme, tüm mal varlıklarını ve birçok yakını Mekke'de bırakmak zorunda kalan Muhacirin'in barınma, iâşe ve ibate ihtiyaçlarını ivedilikle çözme adına Hz. Peygamber muahat (kardeşleştirme) uygulamasını hayata geçirmiştir. 45 Muhacir ve 45 Ensar'ı bire bir kardeş ilan etmiştir. Diğer rivayette toplamda 186 kişi karşılıklı olarak kardeşleştirilerek, çıkması muhtemel sorunların önüne geçilmiştir.³⁷

Resmi ve sivil bütün vatandaşların, düşmana herhangi bir surette yardım ve morallerini yükseltici eylem ve istihbarattan menedilmesi; birlik ve

³⁷ Makrizi, Ahmed b. Ali b. Abdulkadir, *İmtâu'l-Esmâ'*, nşr. M.Abdulhamid en-Nemisi (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1999), 1:69.

beraberliği zedeleyecek her türlü eylemi engellemeye yönelik olarak şu maddelerle kayıt altına alınmıştır:³⁸

(20/B) Hiçbir müşrik, bir Kureyşlinin mal ve canını himayesi altına alamaz ve hiçbir mümine bu hususta engel olamaz (yani Kureyşliye hücum etmesine mani olamaz).

(43-44) Ne Kureyşliler ve ne de onlara yardım edecek olanlar, himaye altına alınmayacaklardır. Onlar (=Müslümanlar ve Yahudiler) arasında, Yesrib'e hücum edecek kimselere karşı yardımlaşma yapılacaktır.

Vesikanın 4-11. Maddelerinde taraf ve taraftarlarını oluşturan kabileler isim isim zikredilerek,³⁹ kan diyetleri ve esir fidyelerinin ödenmesinde kabilelerin özerkliği ve sorumluluğu kayıt altına alınmış, ekonomik çözümün yanında sosyal sorumluluk öngörülmüştür. Aynı sorumluluk 3. ve 12. Maddelerde Muhacirler ve Müminler için açıkça beyan edilmiştir.

SONUÇ

Hicret sonrası Hz. Peygamber, Medine'de oluşan Müslüman, Yahudi, Müşrik ve çok az sayıdaki Hristiyan inanç bloklarını ortak mekan ve ortak dini, sosyal ve ekonomik hayat paydasında buluşturan Medine Vesikasını imzalamıştır. Medine'deki çoklu ortamda birlikteliği sağlamada en önemli etmen, dünya hukuk tarihinin sayılı metinlerinden biri olan Medine Vesikası olmuştur. Medine'ye ilk gelişte Bedir'den önce Muhacir-Ensar arasında ve Bedir'den sonra ise Yahudilerle yapılan iki ayrı antlaşmadan meydana gelen Anayasa, Medine İslam Devletinin temelini oluşturmuştur. Medine Yahudi kabileleri Benu Kaynuka, Benu Nadir ve Benu Kureyza Antlaşmaya uymamalarından dolayı bir yaptırım olarak sürgün ve kısmen ölüm cezalarına maruz kalmışlardır.

Bu belge sadece Hz. Muhammed'i Medine İslâm devletinin başkanı olarak tanımakla kalmayıp, aynı zamanda Mekke-i Mükerreminin tüm mukaddesliği ile Medine'yi de kutsal bir şehir olarak tanır. Eşsiz devlet adamının olağanüstü olan bir ürünü, eşit siyasî ve sosyal statü sağlayarak Medine'deki Müslüman ve Yahudileri kapsayan tek bir toplum oluşturmaktı. Hiçbir ayrım yapmaksızın tüm vatandaşlara bütünüyle dinî özgürlüğünü sağladı. Geçici de olsa iç barışı ve müminlerin dikkatlerini tebliğ ile dış saldırılardan korunma gibi daha önemli diğer meselelere yöneltmelerini sağladı.⁴⁰

³⁸ Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu, 302-303, 326.

³⁹ (4-11) Benû Ayf, Benû Haris, Benû Saide, Benû Cuşem, Benû'n-Neccâr, Benû Amr b. Ayf, Benû'n-Nebût ve Benû'l-Evs.

⁴⁰ Afzalur Rahman, *Yönetici ve Devlet Adamı Olarak Hz. Muhammed*, çev. Talha Özkök, 114.

H. Muhammed'in kurduğu toplum Müslümanların yanı sıra bu topluma mensubiyet düzeyleri birbirinden farklı olan çeşitli gayrimüslim unsurları da barındırmaya başlamıştı. Başka bir deyişle bu toplum sadece inananlardan oluşan yeni bir aşiret veya gönüllüler birliğı olmayı bırakalı epey olmuştu. Hem dinsel hem de siyasal açıdan Mekke sisteminden daha iyi örgütlenmişti. Ayrışık unsurlardan oluşan karmaşık ve kapsayıcı bir topluma dönüşmeye başlamıştı. H. Muhammed'in inşa ettiğı bu siyasal yapı açıkçası artık bir devlet haline gelmişti. Tıpkı o dönemde Arabistan civarında var olan diğ. devletler gibi H. Muhammed'in kurduğı devlet de gittikçe otoriterleşen bir yönetime sahip olan ve görmezden gelinmesi artık mümkün olmayan bir devlettir. H. Muhammed bu doğrultuda dört bir yana heyetler gönderdi. Bu heyetlerin görevi insanlara İslam'ı tebliğ edip Kur'an'ı öğretmek, zekat toplamak ve muhtemelen barışı korumak adına anlaşmazlıklarda hakemlik yapıp kan davalarını önlemektir. Böylece Medineli Müslümanlar Hicaz'ın büyük bölümünde, hatta Hicaz'ın ötesinde birçok yerde bile, adil ve dindar bir yaşam tarzını hayata geçirmek için kollarını sıvadılar.⁴¹

Vesika'nın hükümlerinden hareketle bir takım soyutlama ve genellemeler yaparak bugün için referans olacak bazı kurucu ilkeler elde edebilir ve çoğulcu bir toplumsal projeye dayanak yapabiliriz. Bundan dolayı hükümlerdeki kurucu ilkeleri araştırıp bulmak önemlidir. Samimi bir niyet sonucu, kötülüklerin hâkim olduğı çevreden uzakta oluşturulan kuvvetli birliktelik ile ihtilafları bertaraf edip, bu ortamı sistematize etme çabaları; insanların ait olmayı isteyecekleri bir şehir ve medeniyet ortaya çıkarmıştır. Orası artık Peygamber şehri Medine'dir.

O günkü dünya coğrafyasında sıradan bir yerleşim yerinin bir Peygamber şehrine dönüşümünde etkili olan Vesika'nın hükümlerinden hareketle bir takım soyutlama ve genellemeler yaparak, bugün için referans olacak bazı kurucu ilkeler elde edebilir ve çoğulcu bir toplumsal projeye dayanak yapabiliriz. Bundan dolayı hükümlerdeki kurucu ilkeleri araştırıp bulmak önemlidir.

KAYNAKÇA

Afzalur Rahman. *Yönetici ve Devlet Adamı Olarak H. Muhammed*. çev. Talha Özkök. İstanbul: İnkılab Yayınları, 2015.

⁴¹ Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Berkay Ersöz (Ankara: Phoenix Yayınları, 2017), 1:248.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre. *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*. çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004.

Çil, Halit. "Yesrib'in Medine'ye Dönüşümünde Hz. Peygamber'in Siyasi Rolü". *Nübüvvet ve Medeniyet- İslam Düşüncesinde Nübüvvet Algıları ve Medeniyet Tasavvurları*. ed. A.Sinanoğlu-R.Ardoğan. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017.

Ebu Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Kitabu'l-Emvâl*. çev. Cemaleddin Saylık. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1981.

Hamidullah, Muhammed. *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1985.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. İstanbul: İrfan Yayınları, 1995.

Hamidullah, Muhammed. *İslam'da Devlet İdaresi*. çev. Kemal Kuşçu. Ankara: Nur Yayınları, 1979.

Hodgson, Marshall G. S. *İslam'ın Serüveni*. çev. Berkay Ersöz. Ankara: Phoenix Yayınları, 2017.

İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdumelik. *Siret-i İbn Hişam- İslam Tarihi*. çev. Hasan Ege. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.

İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ' İmâduddin İsmail el-Hâfız b. Ömer. *Büyük İslam Tarihi (el-Bidâye ve'n-Nihâye)*. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994.

Köker, Levent. *İki Farklı Siyaset*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2008.

Köktaş, Eyüp. "İslam'ın Çoğulculuk Referansı". *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, 5 (1994).

Makrizi, Ahmed b. Ali b. Abdulkadir. *İmtâu'l-Esmâ'*. nşr. M.Abdulhamid en-Nemisi. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1999.

Okiç, M. Tayyib. "İslamiyette İlk Nüfus Sayımı", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (1958).

Sezen, Yümni. *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*. İstanbul: İz Yayınları, 2004.

Sırma, İhsan Süreyya. "Medine Vesikasının Mevsukiyeti ile İlgili Bazı Veriler". *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, 5 (1994).

Şâtıbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-Muvâfakât*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayınları, 1999.

Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen-i Tirmizî Tercümesi*, çev. Abdullah Parlıyan, Konya: Konya Kitapçılık, 2004.

Vâkıdî, Muhammed b. Ömer. Hz. *Peygamber'in Savaşları (Kitâbu'l-Meğâzi)*. çev. Musa K.Yılmaz. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2014.

**EVRENSEL DEĞERLERİN İNŞÂSINDA KUR'ÂN AHLÂKİ
MODELİ: SALİHÂT VE TAKVÂ KAVRAMLARI ÜZERİNDEN
FELSEFÎ BİR OKUMA**

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Caner ILGAROĞLU

Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim

Dalı, Adıyaman Üniversitesi

milgaroglu@gmail.com

**THE MODEL OF QURANIC MORALITY IN THE CONSTRUCTION OF
UNIVERSAL VALUES: A PHILOSOPHICAL READING ON THE CONCEPTS
OF SALIHAT AND TAQWA**

ABSTRACT

In the Modern world, as man's dominance over matter increases, his dominance over himself becomes weaker. His struggle to rule over the world of physics and his passion to establish technological superiority as a result make him forget himself. As a result of this, man becomes a "stranger to his essence" being shaped by matter day by day. So much so that the technical and technological superiority it possesses is the means of social and Universal conflicts, dissolutions, dissociations and finally mass deaths at the hands of the alienated human being. The age in which we live belittles human characteristics such as stopping, thinking, feeling, sensing, focusing, deepening, loving, and glorifying the quick decision-making and hasty sides of man. So much so that "being fast" is almost accepted as the virtue of this age. In these conditions, man breaks away from all metaphysical forms, especially his nature and inner world, and becomes an artificial part of the physical world. This causes him to be divided in cognitive and emotional terms and to lose the property of being a moral/value entity.

Moral values are based on the qualities that human beings are born with. Therefore, it is possible to know what is good and bad for Man by knowing his nature/nature. Indeed, it is good for man to live according to his own nature, and bad for him to live contrary to it. According to the Qur'an, man is a special being created from water and soil. This suggests that, morally, he must live according to the nature of the water and the land. In this respect, living according to one's own nature/nature can be

interpreted as assuming a role similar to the role of water and soil in nature in his personal life. Human beings are an entity that has a potential role in the resuscitation, revitalization, mobilization, cleaning, purification, extinguishing, refreshing, and fertility of water and soil. The Qur'an describes a person with these qualities as "a person who believes and does righteous deeds". As long as the man who hosts the water and the land is present, he can contribute to social and universal peace as long as he reveals the role of the water and the land in nature.

At this point, the Qur'an treats man as a whole and aims to reach the "salih" man by shaping his world of emotion and imagination on the basis of morality. From this perspective, Islam has a "salih human creation project" that builds people from the inside to the outside. In the Qur'an, only when "salihat" is reflected and spread to society can social and global peace be achieved. So how is this process of "being a salih person" mentioned by the Qur'an possible as a universal model? The Qur'an answers this question by explaining a universal moral model by centering on a cognitive and emotional state of awareness/consciousness called "Taqwa". Taqwa as a state of consciousness and awareness is a moral emotion that feels itself at every step of the internal structural ladder, starting from sensory and perceptual processes and leading to the Angels of reason, emotion and imagination in human beings.

The purpose of this paper is to share the philosophical inferences about how "salihat" and "taqwa", which are the central concepts of Qur'anic morality, lay the groundwork for social and universal values.

Key Words: *Qur'anic Morality, Salihat, Taqwa, Universal Values, Emotion, Value.*

1. Giriş

Kendi meselelerimizi başkalarının meselesi haline dönüştürdüğümüz oranda evrensel olabilmekteyiz. Yerellikten ve statik olmaktan kurtulmanın belki de yegâne yolu felsefî ve bilimsel düşüncenin merkezine meselelerimizi taşıyabilmektir. Bu perspektiften baktığımız zaman İslam felsefesinin en önemli fonksiyonunun hatta gayesinin İslam düşüncesine ait kavram, kuram ve kurumları, felsefî düşüncenin merkezine yerleştirmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu sayede İslam düşüncesi, bilimselleşme ve evrenselleşme sürecine sokulmuş olacaktır. Nitekim felsefenin ya da bilimin konusu olmayan dinî bir mesele, dünyaya hangi teklifi nasıl yapabilir? Bu ve benzer gerekçelerle İslam düşüncesinin temel kaynağı olan Kur'ân'ın, tüm insanlığı ve tüm zamanları kuşatan evrensel değerlerin inşasında söz sahibi olup insanlığa bir ahlak modeli sunup sunamadığı hususunda felsefî bir değerlendirme yapma ihtiyacı hâsıl olmuştur. Bu bağlamdan hareketle önce yaşadığımız dünyada evrensel ahlâkî değerlerin varlığı ve niteliği hakkında,

ardından bu dünyanın öznesi olan insanın değer dünyası hakkında ve nihayetinde Kur’ân’ın değer sistematığı hakkında konuşacağız.

2. Yaşadığımız Dünyada Ahlâkî Değer Krizi

Ülken’in ifadesiyle sarsılmış bir dünyada ilk düşünülen şey, elbette ontolojik ya da epistemolojik düzen değil; aksiyolojik düzendir.¹ Değerler konusu, 19. yy.’da Nietzsche’nin değerlerin yeniden değerlendirilmesi gerektiği çağrısına kulak veren ve değerleri duygularla ilişkisi açısından ele alan Max Scheler ve Nicolai Hartmann’ın çabalarıyla tartışılır hale gelmiştir. Scheler’in ahlak anlayışı, merkezinde sevgi duygusunun yer aldığı, aklın yanında “gönül”ün de (gemüth) ilkelerini içeren kişisel ahlakıdır.² İnsan aklının ve ruhun, tarih içinde gelişerek “tam-insan” idealine doğru ilerlediğini savunan Scheler, ruhun hangi bilgi ile gelişerek biçim kazandığını sorgulamakta ve bilginin hizmet etmesi gereken üç en yüksek gayeyi şöyle sıralamaktadır; kişinin oluşuna ve tam olarak gelişimine hizmet eden, onu yetiştiren, ona biçim kazandıran oluşum bilgisi, dünyanın oluşuna ve zamandan bağımsız olan en yüksek temelin oluşuna hizmet eden kurtuluş ya da erme bilgisi ve insanın, insanca hedef ve amaçları için dünyayı biçimlendirme ve dünyaya pratik olarak egemen olma isteğine hizmet eden egemenlik ve başarı bilgisi.³ Scheler’in söz konusu bu ahlâkî değer anlayışı, Kur’ânî perspektife en yakın Batılı düşünce olmaktadır.

Yaşadığımız dünyanın epistemik temellerinin atıldığı “Aydınlanma” ve “Modernleşme”nin kurucu düşünürlerinden birisi olan Jean Jacques Rousseau, haklı olarak değer olgusu veya kavramının hiçbir şekilde yaşam bütünlüğünden arındırılmaz olduğunu belirtmektedir.⁴ Rousseau’nun bu düşüncesine göre değerler, insanın zorunlu toplumsal varlık olduğunu ifade eden Aristoteles’in sosyal sisteminde, insanın doğayla, diğer insanlarla ve kendisiyle olan varolma ilişkilerini belirleyen, bilgi olarak yazılaştırılan ve aslında ortak çıkarları koruyan ve yöneten ve bu şekilde son noktada insanların uzlaşımından otoriteryenliğini alabilen yasakoyucu anlamlar olmaktadır.⁵ Bu bakımdan değerler, gerek insan davranışlarının ve gerekse toplumsal varoluşun görünmeyen, metafizikî unsurlarından bir tanesidir.⁶ Değerlerin mahiyetini ve hangi durumlarda ortaya çıkacakları hususunu belirleyen en temel etken, o değerleri ortaya çıkaracak olan belirli bir zaman ve mekândaki toplumun kendisi ve bu topluma ait olan

¹ Hilmi Ziya Ülken (2012). *Aşk Ahlakı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, XXI.

² Muhammet Caner Ilgaroğlu (2019). *Ahlak Felsefesi Açısından Duygu-Değer İlişkisi*. İstanbul: Hiper yayın, 124.

³ Bedia Akarsu (1994). *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 164.

⁴ Jean Jacques Rousseau (2010). *Toplum Sözleşmesi*. Çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 5-17.

⁵ Muhammet Özdemir (2011). “Rasyonel-İrrasyonel Dikatomik İlişkilendirmelerin Sorunlu Kıldığı Değer Zeminleri”. *Eskişehir Değerler Eğitimi Sempozyumu*. Eskişehir, 2.

⁶ Hüsamettin Erdem (2003). *Ahlâk Felsefesi*, Konya: Hü-er Yayınları, 35.

deneyimlerin bütünüdür ki bunlar da bir toplumun varlık koşulları olan dili, tarihi, kültürü yani hüviyettir.⁷

Bu bağlamda Alesdair McIntyre, yaşamsal bütünlüğe dayalı herhangi bir değerler temeli bulunmayan modern kültürün, yaşadığımız dünyada insanlığa aydınlanmadan beri bölük pörçük ve tersyüz edilmiş bir değer krizini dayatmış olduğundan söz etmektedir.⁸ Öyle ki geleneksel ahlakî değerlerin korunması ve aktarılmasındaki sıkıntılarla ilgili başlayan Batılı tartışmalar, Habermas'ın, vicdanın varlığını reddine kadar ileri gitmiştir.⁹ İçinde yaşadığımız dünyanın değer krizini ve bu krizi aşma çabalarının dikatomik ilişkilendirmelerini ele alan bir çalışmada Özdemir konuyla ilgili şu değerlendirmesine yer vermektedir:

“Burada iki somut örnek önemlidir: Birincisi, yenedünyada mutlu ve huzurlu bir toplumun kusursuz bir kuramcısı olarak alınan John Rawls'ın insanları ikna edecek ortak bir kavram aramasıdır. Bu yazara göre yine insanların ortak çıkarı, bu defa toplumların bütün unsurları merkeze kabul edildiklerinde temeller krizini çözmek mümkün olabilecektir. İkincisi ise önce Kıta Avrupası'nda ve Kuzey Amerika'da, sonra ise Türkiye'de değerler eğitimi artık öğreticilerin ve din adamlarının yerine kişisel gelişim uzmanlarının üstlenmiş olmaları ve bu uzmanların metinlerinde aydınlanmanın geride bıraktığı stoik etiğe sarılarak buradan bir aldırılmazlık temeli bulmaya çabalamalarıdır. Kişisel gelişimciler de yöntemi aldırılmazlık etiğinde bulmalarına rağmen pragmatiklikten kurtulamadıkları için mutluluk adanmışlıkları ancak bir dereceye değin mümkün olabilecektir. Bu iki örnek hâlihazırdaki modern bireylerin aktarılan soylu değerleri benimsemelerine ve yaşamlarına anlamlı bir şeyler katmak için ikna olmalarına neden olmamaktadır. Bu kadar kolay olsaydı dünyanın en önemli sorunu, ister yaratılmış suni bir sorun olsun isterse reel bir sorun olsun, terör sorunu olmazdı. Bize göre terör sorunu, hem sömürge dolayimleri hem de eşitsizliklerin kurbanları açısından her iki tarafı da ilgilendirmek üzere öncelikle bir değer sorunudur. Sol veya Ortadoğu menşeli düşüncelerin yaptıkları gibi ekonomik veya mağduriyet temelli bir dayanakla açıklanamayacak terör sorununun öncelikle değerlerle bir ilişkisinin bulunduğu artık kabul edilmelidir. Modern Türkiye'nin dil, tarih ve kimlikle ilgili yaşam bütünlüğü çatışkılarında kaynaklanan değerler aktarımı sorununun ötesinde bu ülkenin model olarak benimsediği ve bu konuda hiçbir itiraz kabul etmediği görece gelişmiş ve üstün nitelikli ülkelerin değerlerle ilgili sorunu daha derin bir zeminde, meşruiyetlerin ve normların kendilikleriyle ilgili bir krizden kaynaklanmaktadır. 'Dünya' olarak anlaşılan hâlihazırdaki insani içeriğin merkezinin çağımızda Kıta Avrupası ve Kuzey Amerika'dan meydana gelen Batı dolayımında olgusallaştığını bildiğimize göre, Batı'daki değerler yazını krizinin ve

⁷ Rahmi Balaban (1949). *Tarih Boyunca Ahlak*, İstanbul: Gayret Kitabevi, 4-9.

⁸ Alesdair McIntyre (2001). *Erdem Peşinde*. Çev. Muttalıp Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 13-19.

⁹ Jürgen Habermas (2005). “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak. Çev. Ilknur Aka, İstanbul: Yapı kredi Yayınları, 3. Baskı, 195.

buradan yayılan değerler sorununun nedenleri üzerine yoğunlaşmamız gereklidir. Aydınlanma ve modernlikten kopuşların sağladığı metinsel içeriklerin söz konusu nedenleri bulabilmemiz için bize yeterli yolculuk olanaklarını verdiğini söyleyebiliriz. Postmodernlik bazen abartılan bazen de ihmal edilen bir gerçek durum olarak modernlikten kopuşu sağlayan esas etken konumundadır. Bu nedenle postmodern kuramcıların insanlık için kaydettikleri tanıklıkların ve tuttukları notların bizim için büyük bir önemi mevcuttur. Bu bakımdan sorunsallaştırıldığında değerlerle ilgili temel sorununun, akılsallaştırılmış resmi tecrübelerle sınırlandırılan bir bilgi anlayışı dolayımı olarak bilimden destek alan rasyonel içerikler-irrasyonel içerikler karşıtlığından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Çünkü yenedünyada böyle bir karşıtlık aydınlanmadan beri bulunmaktadır. Hala Batılı metinlerin akılsal belirlenimli, Doğuluların ise duygu ve mit belirlenimli oldukları yönünde yerleşik bir kabulün varlığına tanık olabilmekteyiz. Batılıların kendilerinin varoluşsal üstünlüklerini temellendirmek için sıkça başvurdukları, Doğuluların ise bazen terk ettikleri tarihlerini küçümsemek üzere etrafında gezindikleri veya Batılılara cevap üretmek için daima cebelleştikleri bir temadır bu. Postmodernliğe değin de hiç kimse akılsal belirlenimlilikle duygusal belirlenimlilik arasındaki ayrımın uydurulmuş ve hiçbir zaman kuşatılamayacak bir kurgu olduğunu yazmamıştı. Bilgi ile iktidar arasındaki mümkün modern dolayımına ilişkin kesin aritmetik ilişkileri de buna ekleyebiliriz. Neyin bilim neyin mit ve öğrenim-dışı olduğuna ilişkin yerleşik soyutlamaları da anımsadığımızda modern insanın yaşadığı korkunç parçalanmaları daha iyi anlayabilme olanağımız olacaktır. Düşünceye bir sınır çizmeyi tasarladığını itiraf eden Ludwig Wittgenstein önce *Tractatus* adlı eserinde bunun, düşünülebilir olmayanı bilmeyi de gerektirdiğini belirtir, bundan sonra da *Felsefi Soruşturmalar*'da düşünülebilir olanlarla düşünülebilir olmayanlar arasındaki sınırları belirleme girişimlerini büsbütün zeminsiz olarak değerlendirir. Yani ayrımın kendisinde de akılsal bir sıkıntı bulunmaktadır: Neyin akılsal belirlenimli neyin duygusal belirlenimli olduğunu fark ederek bu ayrımı sabitleştirmenin bir yolu yoktur. Çünkü akıl dediğimiz şey de bir bilgi geleneğinden diğerine değişen bir anlama gönderme yapmaktadır ve burada bilim ve duygu kadar aklın kendisinin ne olduğuna ilişkin tartışmamız da sonsuza değin sürebilir.”¹⁰

Özdemir'in bu değerlendirmesi bizim tebliğimizin de temel amacını ortaya koyması açısından son derece mühimdir. Nitekim biz, yaşadığımız dünyadaki mevcut değer krizinin aşılabilmesi için evrensel değerlerin yeniden yorumlanması, tanımlanması ve inşa edilmesi hususunda Kur'ân'ın özellikle “sâlihât” ve “takva” kavramları üzerinden bir ahlak modeli sunduğunu savunmaktayız.

¹⁰ Özdemir, “Rasyonel-Irrasyonel Dikatomik İlişkilendirmelerin Sorunlu Kıldığı Değer Zeminleri”, 8-9.

3. İnsan ve Değer Dünyası

İnsan herşeyden önce bir ahlak varlığıdır. Ahlak felsefesi, insanın akılsallığından kaynaklı çok boyutluluğuna dikkati çekerek onu, akli sayesinde doğallıktan sıyrılmış, sosyal, bilen, eyleyen ve değer üreten bir varlık olarak tanımlamaktadır. İnsanın ahlâkiliğinden kasıt, onun, duygularını ruhunun mihveri haline getirerek eylemleriyle topluma katılması ve tikel olandan tümel olana doğru yol almasıdır. Bu bakımdan insan, yolda olan ve sürekli yol almak durumunda olan varlıktır. İnsanın söz konusu bu yolculuğu, özüne ve özgürlüğüne doğrudur. İnsan; ruhu, bedeni, duyguları, eylemleri ve halleriyle kendi yatağına doğru akan bir nehir gibidir. O, kendisinden hiçbir şeyin çıkarılamadığı, bedensel, toplumsal ve sonsuz arzulardan müteşekkil bir varlıktır. Ondaki bedensel duygular tatminlere; toplumsal duygular toplumsal değerlere, sonsuz duygular ise metafizik değerlere bağlıdır. İnsan, hem rasyonel, hem duyuşsal hem de duygusal bir varlıktır. O, bütün bu özellikleriyle hakikati, düzeni, harmoniyi, uyumu arzulayan varlıktır. Rasyonelliği ile varlıklar ve olaylar üzerinde düşünme, araştırma ve akıl yürütme çabası içerisine giren insan; duyuşsallığı ile olay ve olgular hakkında algı sahibi olmakta, duygusallığı ile de eylemlerini belirleyen değerleri niyet, tutum ve eyleme dönüştürmektedir. İlk yönüyle bir hakikat araştırmacısı olan insan; diğer iki yönüyle daha pratik bir yaklaşımla etik ve estetik anlamlandırmalar yapmış olmaktadır. İnsan; iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış gibi yargılamalara bu özellikleri sayesinde ulaşır. İşte insanın aklına ait bu ilk teorik boyut daha çok bilgi felsefesinin konusu iken; diğer iki pratik akıl boyutu, değer ve ahlak felsefesinin konusu olmaktadır. İnsan, eksik ve kusurlu olarak geldiği bu tarih sahnesinde istek, arzu ve duygularının etkisiyle kendini tamamlama mücadelesine girişmektedir. Nitekim o, doğası itibariyle kendinde eksik olanı arzulayan bir varlıktır. O sürekli tamamlanmayı, tamamlanmış olanı, dingin bir düzeni, harmoniyi ve ölümü aşmayı arzular. Onun bu arzusu, kendi varlığından ve bedeninden yükselerek anlam arayışına girişmesini ve metafizik tasarımlar oluşturmasını sağlamaktadır. İnsanın arzuladığı düzen, yöneldiği harmoni ve tamamlanma isteği, kendi doğasında mümkün olmadığından söz konusu arzusunu, yönelimlerinin nesnelerindeki yansımalarında aramaktadır. Adaletli olandaki düzen, ölçülülük, harmoni ve onun ne eksik ne fazla oluşunda gördüğü tamamlanmışlık, insana kendi varlığındaki eksikliklerin hem ruhen hem bedenlen tamamlanmışlığı hissinin vermektedir. Bu açıdan insan, kendini adil olanda tamamlayan, adil olanla tatmin olan ve tüm ahlaki edimlerinde ve değer olarak kabul ettiği olgularda sezdiği adaletle kendinde olan ölçü, düzen ve harmoni arayışının eksikliklerini kapatan bir varlıktır.¹¹

İşte Kur'ân, insanı tüm bu özellikleriyle bir bütün olarak ele almakta ve onu varlıkla ve Allah ile irtibatı açısından tahlil etmekte ve tanımlamaktadır. Kur'ân'a göre insan, Allah'ın onu dilemesi ve yoktan yaratmasıyla varlık

¹¹ Ilgaroğlu, *Ahlak Felsefesi Açısından Duygu-Değer İlişkisi*, 26-29.

kazanmış, yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak görevlendirilmiş, dünyayı anlamlı kılan ve dünyada olup bitenlere yaratıcısının perspektifinden anlam veren sorumlu bir varlıktır. Kur'an, insan aklının verili aksiyomlarla dünyayı anlamak dışında Allah'ın takdir ettiği tarihselliği aşamayacağını ve bu konuda nesnelliğin ancak vahiy ile temin edilebileceğini dile getirmektedir. Bu bakımdan Kur'an, çok boyutlu bir insan anlayışından hareket etmektedir. Özel bir tanım yapmak gerektiğinde Kur'an'a göre insan, Allah tarafından evrenin diğer parçaları içinde en güzel biçimde yaratılmış,¹² yaşamını O'na adanması gereken,¹³ ancak yaratıcısını anımsadığında ve O'nunla meşgul olduğunda tatmin olabilen,¹⁴ yeryüzündeki mevcudiyeti doğum ile ölüm arasında bir imtihan olarak nitelendirilen¹⁵ ve neticede yine yaratıcısına dönerek imtihanının karşılığını alacak bilinçli (nefs sahibi) bir varlıktır.¹⁶

Kur'an, insanı, tüm bu ontolojik özellikleri açısından ince ince tahlil ederken Allah'a göre insanın anlamından yola çıkmaktadır. Kur'an'ın izahında insan, dünyada ilahî bir imtihanla yüz yüze bulunan, başta kendi nefsinden kaynaklanan tazyikler olmak üzere şeytanın onu kötülüğe çağırmasıyla kendi tabiatını bozmaya eğilimli görece üstün bir varlık olarak tasarlanmıştır. Kur'an'a göre insan, aklî olarak sınırlı bir yapıda olduğundan,¹⁷ psikolojik olarak zayıf ve edilgen olduğundan,¹⁸ toplumsal olarak genelde güce bağlı hareket ettiğinden¹⁹ ve kendini yüceltmeye eğilimli, bencil bir yapıda olduğundan²⁰ bozulmaya meyillidir. Kur'an'a göre bu bağlamda insanı fitratı üzerinde tutacak olan değerler sistematığı bizzat İslâm dinidir.²¹ İslâmiyet, Allah indinde doğru olan tek yoldur²² ve bu yola bağlı kalanlar her şeyi ölçülü yaşayarak kişisel ve toplumsal çıkarlarını ölçülü bir tarzda giderenlerdir.²³

Kur'an'a göre insan, fücurun ve takvanın fitri potansiyeline sahiptir. Bir başka ifade ile ondaki fücür ve takva kendisine verilir. İnsana verili bu iki potansiyel, insanın asli doğası nedir? sorusuna aranan cevapta önemli bir ipucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada potansiyel olanın, bu potansiyeli harekete geçirebilme kabiliyetine bağlı anlamlılığının olduğu kabul edilirse, vahiy takvaya dönük potansiyelin harekete geçirilmesinde akla dayalı bir rehberlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine vahiy, aynı zamanda potansiyel fücurun, aktüel hali olan hevâyı ele alarak ondan sakınmanın yollarını da gösterir. Bu bakımdan insan fitri olarak fücür ve

¹² *Tîn sûresi*, 95/4.

¹³ *Zâriyat sûresi*, 51/56.

¹⁴ *Ra'd sûresi*, 13/28.

¹⁵ *Mülk sûresi*, 67/2.

¹⁶ *Enbiyâ sûresi*, 21/35.

¹⁷ *İsrâ sûresi*, 17/15.

¹⁸ *Nisâ sûresi*, 4/28; *İsrâ sûresi*, 17/11.

¹⁹ *Sâd sûresi*, 38/24.

²⁰ *Bakara sûresi*, 2/13; *Zuhruf sûresi*, 43/15.

²¹ *Rûm sûresi*, 30/30.

²² *Âl-i İmrân sûresi*, 3/19.

²³ *Bakara sûresi*, 2/143.

takva arasında seçim yapabilme kabiliyeti ile donatılmış, bu seçimlerde de yol gösterici bir rahmet olarak vahiy ile muhatap olmuştur. Vahiy, takvaya rehberlik ederken aynı yolda fücordan sakınmayı öğütler. Bu aslında takvanın insana ilham edilen fücordan sakınma olduğunu da gösterir. Bu bakımdan takva, insanın kendine içkin olan fücordan sakınma ile başladığı ve takvaya dönük niyet ve amellerin Kur’ân’a göre fücordan ve dolayısıyla hevânın akla egemenliğinden arınma olduğu söylenebilir.

Vahyin rehberliğinde insan, fücordan korundukça arınacak ve ahlâken yükselecek, fücurun tercihinde de ahlâken düşecektir. Bununla da kalmayacak hayvani yani bedeni varlığına indirgenecek bunun sonucunda da alçalacaktır. Fücurun aktüel hali olan hevâ insandaki ahlaki düşüklüğün ve alçalmanın takva ise ahlaki yükselmenin bir başka deyişle ahlaki değer kazanmanın ifadeleridir. İnsanın asli doğasında bulunan ahlaki potansiyel, diyaletik bir zıtlık oluşturur. Bu diyalektik yapı iradenin kontrolünde vahyin rehberliğinde bir senteze ulaştığında, bu sentezin önerdiği arınma yani fücordan uzaklaşıp insanın erdemli, asli doğasına dönmesi sonucunu doğurur.

4. Sâlihât ve Takvâ

Takvâ, ahlâkî bir farkındalık halidir. Takvâ kelimesi, “veka” fiilinden gelir. Veka, “korundu, kendini zararlı, acı ve eziyet veren şeylerden sakındı” demektir. Takvâ, nefsi korktuğu şeyden korumaktır. Kavram olarak kuvvetli bir himayeye girerek korunmak, nefsi günahlardan korumak demektir. Klasik müfessirler takvaya ve aynı kökten gelen emir kiplerine genellikle “Allahtan korkun” anlamını vermişlerdir. Söz konusu fiilin kökü korku anlamını içermekle birlikte, bu korkunç bir şeyden çekinmeyi değil seven birinin sevdiğinin gönlünü incitmekten çekinmesini, yaratanına karşı saygı ve sorumluluk duyma hassasiyetini ifade eder. Bu bağlamda takva karşılığı olarak önerilen “Allah bilinci, Allah’a karşı sorumluluk bilinci” ifadeleri kavramın içeriğine daha uygun gelmektedir. Takvanın karşıtı fücür, mütakkinin karşıtı fâcirdir (Bkz. DİA “takva” maddesi).

Takvâ, ayrıca haşyet (ta’zim ve saygıdan ileri gelen korkma) manasına gelmektedir. Nitekim o, alelâde bir korku değildir; sevginin azalmasından endişe duymak, Allah’ın rızasının gideceğinden kaygılanmak, bunun için sakınmak demektir. İnsandan aklederek takvasını güçlendirirken fücundan sakınması beklenir. Akıl yine insana verili olan vicdan, insanın fücurunun potansiyeline harekete geçirecek olan şehveti men etmeyi, dizginlemeyi ve ona hükmetmenin yollarını gösterir. İttikâ, vikâye (korunma)yi kabul etmek, başka bir ifade ile vikâyeye girmektir. O halde lügat açısından ittikâ veya onun ismi olan takva, kuvvetli bir himayeye girerek korunmak, özetle kendini iyi sakınıp korumak demektir. Bunun gereği olarak korkmak, kaçınmak, sakınmak ve çekinmek mânâlarına da kullanılır. En kapsamlı ve en kuvvetli koruma ise ancak Allah’ın korumasıdır. Çünkü insanın koruması, şimdiye ve geleceğe tamamen hâkim olmadığı gibi, şimdiki halde görünen acı zararların bile hepsine hâkim

olamaz. Bundan dolayı iyi korunmak demek olan gerçek korunma, ancak Allah'ın korumasına girmekle gerçekleşebilir. Şu bir gerçek ki Allah takva sahiplerini sever. Takva sahibi ilahi sevgiye muhataptır.

Buradan hareketle insanın takvasını aktüel hale getirerek ihsana ulaşması ve değer üretmesi, Kur'an'ın ifadesiyle "Salih" insan olabilmesi kendi potansiyelinde ilham edilen takvaya içkindir. Yine onun fücürünü harekete geçiren ben merkezli haz eğilimlerinin ve bunun aktüel hali olan hevânın bir ilah olarak benimsenmesinin de potansiyel olarak ilham edilen fücra içkin olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü insana takvasını kullanabilme fücurun baskısına rağmen onu bastırabilme kudreti verilmiştir. Burada irade yaptırım gücü vicdan ise bir denetleyici mekanizma olarak karşımıza çıkar. Bu bakımdan her takvaya dönük niyet ve amel aynı zamanda irade ve vicdanı kullanabilmektir. Tasavvufi gelenekte hevânın baskısı nefsin arzuları olarak işlenmiş ve bunların kontrol edilebilmesi için iradeyi güçlendirici tavsiyelerde bulunulmuştur. Yöntemleri farklı olsa da başka inanç sistemlerinde de benzerleri görülen bu tür irade motivasyonlarının yaygınlığı insan doğasının evrensel ve değişmeyen ilkelerinden kaynaklanmaktadır. Vicdan açısından durum biraz farklıdır çünkü vicdanın tüm dinamikleri Kur'an'ın kalp yumuşaklığı terimiyle atıf yaptığı içsel denetim mekanizmalarıdır. Burada vicdan takvaya dönük gücünü suçluluk duygusu üzerinden kullanır. Suçluluk duygusu insan ruhunda o kadar derin ve etkilidir ki bu duygunun değil ortaya çıkması ortaya çıkma ihtimali bile içsel ve derin kaygı ve korkuya neden olur. Suçluluk duygusu, vicdan kaynaklı arındırıcı ve güçlü takvaya dönük bir güç olarak ortaya çıkar. Vicdan suçluluk duygusunu ruhun en derin tarafında ve en reddedilemez şekilde ortaya koyarken derinliği ve merkeziliği sebebiyle etkin şekilde takvayı destekler. Vicdan, rahatlama yaşamadan mutluluğa ulaşamaz. Vicdanı yüklerle dolu bir kişinin mutluluk iddiası ancak hevânın vicdanı uyuşturan hazlarıyla sahte bir şekilde ortaya çıkar.

İnsandan akli bir cevhere sahip olmanın sonucu olarak her durumda akli davranması beklenir. O, yapıp ettiklerini ya akla uygun yapacak ya da aklileştirecektir. İşte insanın takvası Kur'âna uygun takvasal yapıya uygun iken fücra uygun ameli ise aklileştirilmiş ameldir. Kur'an'ın, vahiy ile insanın akli ve vicdanına uygun olanı öğütlediği kabul edilirse onun öğütleri aklileştiren aklın değil insanın asli doğasındaki akıl ve vicdan tarafından onaylanan yapıdadır. Vahiy tarafından öğütlenmiş, insanın akli ve vicdanı tarafından onaylanmış akıl, takvanın dinamiğini harekete geçirir ve takvâ temelli düşünen bir akıl ve vicdan ölçüsüne(furkan) kavuşarak takvasal akıl oluşturur. Diğer yandan fücurun insana içkin olan dinamikleri akıl ve vicdan tarafından onaylanmaz. Ancak insanın akıl ve vicdan sahibi olduğu reddedilemeyeceğinden hevâsal bir eylem çeşitliliği gerekçelerce subjektif bir aklileştirmeye tabi tutulur. İnsandaki bu mekanizma ondaki hevânın doğasıyla ben merkezci hazcı düşünmenin aklileştirme çabası olarak karşımıza çıkar. Bu mekanizmaya da havesal yani aklileştiren akıl demek mümkündür.

Salihât, değer ölçüsü takvâ olan tüm güzel davranışları ifade etmektedir. Sulh ve ıslah kökünden gelmektedir. Yapıldığında hem yapana hem de muhatabına değer katan, onun varlığını arttıran, güzelleştiren, huzurlu kılan eylemlere sâlihât denir. İyiliğin, güzelliğin, barışın insanın iç dünyasından başlamak üzere önce niyetine ardından eylemine yansması halidir. Denebilir ki İslâm, mutlak iyi olan Allah'ın, iyiliği insan eliyle önce insan nefesine, ardından topluma ve tüm varlığa yayma projesidir. Bu projede mutlak fâil Allah, itibari fail salih insan ve projenin metodu ise takvâ olmaktadır.

5. Sonuç

İnsan, duyumsayan, duygulanan ve akleden kuvveleriyle ahlaki bir varlıktır. Bu üç kuvve birbirine nüfuz etmiş birbirinden ayıramaz bütünlük içinde insanda birlik oluşturur. İnsan, kendi ahlaki varlığını belirli bir ölçü içerisinde bu birlik ile inşa eder. Ancak insandaki söz konusu bu birlik birbiriyle uyumlu aynı amaçları güden bir yapıda değildir. Polariter bir birliktir. Bunun sonucu olarak da ruh, söz konusu bütünlük içerisinde zıt kutupların etkisini belirli bir ölçüde dengeye getirmeye çalışır. İnsanın ahlaki, onun arzusu, duygusu ve aklı arasında sürüp giden gerilim içinde dengelenir. O hevâsı ile yere çekilen ahlakını, takvası ile dengeler ahlaki varoluşunu da salihâtı ile yükseltir. Ondaki arzu hevâyâ, takva akla, salihât ise pratik bir eylem olarak hikmet kavramları içinde değerlendirilir. Kendi iç dünyasında çeken ve iten kuvveler öznel olarak tecrübe edilir ve tüm bu gerilimlerin sonucu toplumsal hayatta kendisini eyleyen bir varlık olarak var eder. İnsanın polariter zıtlıklardan oluşan iç dünyası çok kutupludur. Bu kutup noktaları arasında duyguları ve düşünceleri kutuplu bir dünyadaki iklimsel değişiklikler gibi değişiklikler göstererek toplumsal hayatta karşılaştığı etkilenimlerin de yardımıyla halden hale geçer. Onun tek başına deneme yanılma yoluyla doğru bir yaşam çizgisine kendini ulaştıracak kadar uzun bir yaşamı yoktur ve aynı zamanda toplumsal bir varlıktır. İçinde yaşadığı toplumdan kendisine aktarılan değer ve ahlak sistemlerine ve ölüm bilincinin karşısında inanmaya muhtaçtır. Kendisini bir hidayet ve bir kılavuz olarak beyan eden ilahi vahiy onun ahlakının oluşmasına yardım eder. Nitekim Tanrısal olarak vahyedilmiş ahlak kanununun, tanrısal olarak yaratılmış insan doğasına tezat teşkil etmesi mümkün değildir der Tillich.²⁴

İnsan; nefis, akıl, vicdan ve iradede ibaret.

Nefis; kendi benliğini düşünen, bencilliği çıkarana emreden, kendi benliğini üstün tutan, kendi i.in isteyen, hazı arzulayan, acıdan kaçan, benliğin, içgüdü dürtü, istek ve arzu ile örülmüş bölümü (can).

Akl; insanda iyi ve kötünün ayrımını yapan, nefsi denetleyen, insana yönlendiren, ölçü koyan mekanizma, ayırt edici düşünen öz.

Vicdan; Sorumluluğu üstlenen, terazisi adalet olan, iyiye yönelik tutumda rahatlayıp, kötüye ait tutumda huzursuz olan, nefis ve aklın eğilimlerinin

²⁴ Paul Tillich (2006). *Ahlak ve Ötesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 27.

yükünü çeken, adalet terazisi. Bu anlamda vicdan, insanın içindeki Furkan ve bir çeşit içsel peygamberdir. İnsanı kendi ölçütlerinde sorgular.

İrade; nefis akıl ve vicdanın birlikte çalışması sonucunda bunlardan birinin eğilimi doğrultusunda alınan kararı belirleyen, karar alıcı bir çıktı. İrade, insanın içsel düşüncelerinin hepsinin birlikte çalışması sonucu verilen karar beyanının altına imza atan bölüm. Vicdan, burada iradeyi de verdiği karardan dolayı denetler. Vicdan, iradenin aldığı kararın, peşini bırakmaz. İradenin kararları vicdanın denetimi altındadır. Böylelikle vicdan hem iradi karar öncesi hem de karar sonrası çalışır. İşte insanı iradi kararının ardından kınayan da vicdandır.

Kur'ân, insana verilmiş bir selamet davetiyesidir. Bu dünyada içsel bir selamete, ahrette de selam yurduna. Takva, ihlas, ihsan iyiliğe meyletme ve kötülükten sakınma adına bir bilinç halidir. Zihne ve gönle dayanan bir farkındalıktır. Bu farkındalık en temel biçimde varoluşsaldır. Varoluşsal farkındalık ise insanın bu dünyaya verdiği anlam çerçevesinde şekillenmiştir.

Sonuç olarak evrensel değerler, başta insanın kendisini, sonra toplumu ve bütün bir varlığı iyilik düzeninde tutacak değerler olması gerektiğinden böyle değerlerin inşası ancak vahyin rehberliğinde ortaya çıkmış olan bir ahlak modelinden devşirilebilecektir.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia (1994). *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Balaban, Rahmi (1949). *Tarih Boyunca Ahlak*. İstanbul: Gayret Kitabevi.
- Erdem, Hüsamettin (2003). *Ahlâk Felsefesi*. Konya: Hü-er Yayınları.
- Habermas, Jurgen (2005). *“Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak*. Çev. İlknur Aka. İstanbul: Yapı kredi Yayınları.
- Ilgaroğlu, Muhammet Caner (2019). *Ahlak Felsefesi Açısından Duygu-Değer İlişkisi*. İstanbul: Hiperyayın.
- McIntyre, Alesdair (2001). *Erdem Peşinde*. Çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Özdemir, Muhammet (2011). “Rasyonel-İrrasyonel Dikatomik İlişkilendirmelerin Sorunlu Kıldığı Değer Zeminleri”. *Eskişehir Değerler Eğitimi Sempozyumu*. Eskişehir.
- Rousseau, Jean Jacques (2010). *Toplum Sözleşmesi*. Çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Tillich, Paul (2006). *Ahlak ve Ötesi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ülken, Hilmi Ziya (2012). *Aşk Ahlakı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

KÜRESELLEŞME SÜRECİNDE FARKLILIKLARIN YÖNETİMİ

Kemal Yavuz ATAMAN

Hukukçu, Doktora Öğrencisi

Sakarya Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Çalışma Ekonomisi

kyataman@superonline.com

MANAGEMENT OF DIVERSITY IN GLOBALIZATION

Abstract

With globalization, humanity has entered into a phase of radical change. There has been speed in transportation and communication, and a great revolution in technology. Time and space have become closer. In addition to these developments, humanity has entered into an uncontrollable process. No individual, society, country, state or geography can stay outside the scope of these global developments. All assets and values are under the scope and influence of the process. In the process of globalization, the political, economic, social and cultural spheres have become increasingly monocentric and monopolistic. The process is under the sovereignty of an authority that sees and ignores no one else. There is a need for a form of government that will ensure that the people, with different beliefs, thoughts and values, can live together with the common mind and consciousness, respecting rights and law. Otherwise, it is inevitable for the world to enter a path, where ancient values are shaken, worn down, and where cruelty, oppression and exploitation progress rapidly. The earth faces danger, unrest and fights that cannot be compensated. This is unacceptable for the survival of humanity. Diversity should be managed. It is possible to achieve this through right, justice, mercy, consultation, working together, cooperation, and altruism. It is necessary to address the past, present and future together. It is necessary to have a common mind, which covers every person, living thing, environment and geography on the earth, taking the successful examples of management of both the past and today. Participatory, understanding, principled, equitable ground is essential. The welfare, safety, peace and development of different races, languages, religions, cultures, people, communities, society, state and geography can be achieved. There are many Islamic states that have successfully ruled many people and communities with diversities in history. Muslims have successfully ruled large sections of territories from

Maveraünnehir to Andalusia, from India to Ottoman geography, even they were in minority. In our age, there are management systems, states and communities that are successful in this field. Taking these examples into consideration, it is possible to develop comprehensive, satisfactory and successful practices for "diversity management". For the first time, with the opportunities provided by communication, transportation, migration and technology, humanity has embraced the common mind and knowledge, the ability and culture to live together. In our age, there are communication opportunities with every part of the world. For the first time in history, humanity has the chance of being less affected by emotions and prejudices through direct communication channels. It is important to realize a system that can manage diversity in the process of globalization with the cooperation of knowledgeable, sensible, sensitive, understanding, honest and fair people.

Comprehensive cooperation, thinking living and acting together, producing solutions, protecting rights, ensuring justice, and managing diversity are necessary for the future of humanity. The sources of Muslims faith, value, and thought, and the history of Islam are available as a source of knowledge and practice. Therefore, the management of diversity is the responsibility of Muslims, with the global Muslim and global human model. This is necessary in the rehabilitation and reconstruction of our world.

Keywords:

Globalization, diversity, coexistence, common mind, cooperation, Muslims

GİRİŞ

İnsanlık yüzyıllar boyunca tarım toplumu içinde yaşamıştır. Tarım toplumundan sanayi toplumuna büyük değişim ve devrimler yaşanırken, sanayi toplumundan bilgi, iletişim toplumuna geçiş ise çok daha hızlı, kapsamlı ve karmaşık olarak seyretmektedir. İnsanlığın kadim değerleri, inançlar, algılar, tercihler, kabuller, yaşam tarzları büyük bir değişim, gelişim geçirmektedir. Aynı zamanda sarsıntılar da sürmektedir. Fayda ve zarar, iyi ve kötü, doğru ve yanlış kavramları, davranışları bireyden topluma, toplumdan insanlığa, devletlerden uluslararası yapılara, ilişkilere büyük bir dönüşüm geçirmektedir. İnsanın, bilginin, malın, finansın, kültürün hareketliliği, dolaşımı, erişimi, iletişimi, ulaşımı, hızı, işlem hacmi, adedi, katsayı artarak sürekli hale gelmektedir. Bu değişim, gelişim, dönüşüm, sarsıntı, geçiş sürecinin en önemli sürükleyici unsuru ise teknoloji, internet ve digital ağların hayatı sarmasıdır. Küreselleşme ile siyasi ekonomik, sosyal, kültürel alanda egemen olan güçler farklı din, dil,

ırk, etnik gurup, mezhep, cins, renk, dil, konum, katmanda insan, toplum, topluluk ve devletlerin üzerinde, tek düze siyaset, tek yönetim anlayışı için baskın bir şekilde hareket etmektedirler. Bir taraftan büyük bir terakkiye vesile olurken, diğer taraftan yerel ve belirli, sınırlı güce sahip olan yapıları, birikimleri etkilemekte, zayıflatmakta, hırpalamakta ve hatta yok etmekle karşı karşıya bırakmaktadır. İnsan farklılıklarla yaratılmış ve çevrelenmiş bir varlıktır. İnsanın maddi, manevi varlığı sayısız, farklılık, çeşitliliklerle bezenmiştir. Vücudu, uzuvları, içi, dışı, görünümü farklıdır ve diğer insanlardan da farklıdır. İnsanlık tarihi insanın her yönüyle tek tip olmadığını göstermektedir. Sadece vücut yapısı itibariyle değil, sosyal durumu açısından da insan tek tip olmamıştır (Arslantürk ve Amman; 2009,s.357). Parmak izleri bile insanların birbirlerine benzemez, farklıdır. İnsanın duyguları, aklı, fikri, vicdanı, muhakemesi de farklılık, çeşitlilik ve zenginlik, içermektedir. Allah (c.c) sadece insanı değil, diğer canlıları ve evreni de farklılık, çeşitlilik ve zenginlikle yüklü bir ahenk içerisinde yaratmıştır. Bütün bunlar insanın, toplumun ve yeryüzünün olgunlaşması içindir. İnsanlık fitratın sonucu bu farklı, çeşitli ve zengin birikimi ile dünyayı yönetemediği zaman sayısız sorun, hastalık, kavga, kargaşa ve yıkımla karşı karşıya kalmaktadır.

Küreselleşmenin egemen güçleri dünyayı, insanı, toplumu, sosyo-kültürel değerleri, yapıları fazla dikkate almadan, bencil, bireyci, çıkarıcı, emperyal/sömürü odaklı bir strateji izleyerek yönlendirmekte, baskı kurarak yönetmektedirler. Bu kabul edilemez, sürdürülemez, insanlığın da yeryüzünün de geleceği tehlike altına girer. Sevgi, insaf, hak, adalet, merhamet, hoşgörü, dayanışma, yardımlaşmaya dayalı olarak, iletişim, istişare ve işbirliği içerisinde olunmalıdır. Küresel bir zihniyetin, anlayışın, inancın, ortak çıkarları koruyan ortak aklın hakim olduğu, katılımcı, çoğulcu yönetim sisteminde mutabık kalınması gerekir. Küreselleşmenin sunduğu erişim, iletişim, etkileşim teknikleri, küresel ortak yönetişimi (governance) sağlayacak kabiliyettedir. Her insanın, topluluğun, yapının ulaşabileceği sosyal medya araçları kapsamlıdır, çok etkilidir. Tarihte ve günümüzde farklılıkları yönetebilen devlet, medeniyet, şirket ve sivil toplum kuruluşlarından örnekler çoktur. İnsanlar, yeryüzünün sakinleri farklılıkları koruyarak zenginliği, çeşitliliği kullanacak, bu birikimlerden faydalanarak müşterek bir yönetimi sağlayacak imkanlara sahiptir. Bu yönetim tarzı de belki insanlık için küresel, müşterek, temel toplumsal değerlerin korunduğu, geniş kesimlerin tatmin olduğu bir medeniyeti elbirliğiyle kuracaktır.

1-KÜRESELLEŞME VE KÜRESELLEŞME SÜRECİ :

Küreselleşme tanınıyor, bu kesindir, çünkü yaşanmaktadır. İnsan, bilgi, haber, mal, ürün, hizmet akmakta, dolaşmaktadır. İnsanlığın bu çağda hızlı, sürekli, kapsamlı hareketi inanılmaz ve yetişilemez bir hal almıştır. İnsanlar bir markete veya e-ticaret sitesine girdiği zaman dünyanın herhangi bir yerinde üretilmiş ürüne ulaşip, incelemekte, ölçmekte, karşılaştırmakta ve alabilmektedir. Herhangi bir şehirde bir şirket dünyanın muhtelif yerlerine ürün gönderebilmekte, hizmet satabilmektedir. Büyük veya küçük bir şirketin sahibi, çalışanları dünyanın çeşitli ülke ve şehirlerine gidip gelmekte veya o şirketlerde dünyanın çeşitli din, dil, ırk, renkte olan çalışanları olmaktadır. Öğrenciler gitmekte ve gelmektedir. Sürekli veya geçici iş, eğitim, turizm, diplomasi, yardım amacıyla yoğun seyahatler yapılmaktadır. Cep telefonu ile bir çok dilde yayın yapan medya, sosyal medya araçlarına ulaşmak, mesaj almak, göndermek, video, bilgi, haber paylaşmak mümkün hale gelmiştir. Çok ciddi kültür alış verişi vardır. Yaşam tarzları etkilenmektedir. Yeme, içme, giyim, kuşam, tatil, mimari, eşya, araç, eğlence, eğitim, kültür, iş, çalışma tarzları, biçimleri, yöntemleri insanlar, topluluklar arasında yüksek bağlantıya ve etkileşime sahiptir. Farklı kimseler arasında evlilikler, iş, proje ortaklıkları, siyasi, ekonomik, sosyal, kültürel bağlılıklar, akışkanlıklar giderek artmaktadır.

Küreselleşme genellikle sosyoloji alanında çalışan ilim adamları tarafından 1980 yıllarından sonra ekonomik gelişmeler baz alınarak takip edilmiştir. Daha sonra sosyal hayata yansımalar başlayınca da daha fazla dikkatleri çekmiştir. Bir takım tanımlar yapılmıştır. Küreselleşmenin kültürel olarak önemli tesirleri görülünce ilerleyen yıllarda farklı tanımlar ortaya çıkmıştır. Buna rağmen küreselleşme tanınmakta ancak henüz tam anlamıyla tanımı da yapılamamaktadır. Çünkü küreselleşme, bir yönüyle bağımlılık, akışkanlık ve etkileşim olarak görülürken, diğer yandan ise yeni bir sömürü düzenini getiren sürecin tanımı yapılmaktadır. Literatürde daha çok atıf yapılan bilim adamlarının küreselleşme tanımları şunlardır :

Anthony Giddens'a göre, küreselleşme modernlik kavramıyla geniş çapta eşanlamlıdır. Çünkü yeni çağda 'dünya çapında toplumsal ilişkilerin yoğunluğu' daha önceki dönemlerde olduğundan daha fazladır. Küreselleşmeyi anlamaktan önce modernleşmeyi incelemek gerekmektedir (Held ve McGrew, 2008, s. 71-72). Küreselleşme, zaman-mekanın sıkışması, akışkanlığı, yoğunluğu ve yakınlaşması olarak anlaşılmaktadır (Giddens, 2010, s. 37). Roland Robertson'na göre : "küreselin yerelleşmesi, yerelliklerin evrenselleşmesi bu süreçte ortaya çıkmıştır. Küresel ve yerel arasında süregelen karşılıklı farklılaşma ve ayrışma birbirini mümkün

kılmaktadır.” (Öngören, 2012, s. 449). Robertson, sosyo-kültürel süreçler özellikle son yıllarda önemli hale gelmiştir. Robertson’a göre” küreselleşme, kendisini oluşturan toplumsal, kültürel ve ekonomik süreçlerden bağımsız değildir. George Modelski daha farklı, kapsamlı olarak şunları söylemektedir : “Küreselleşme dünyanın büyük medeniyetleri arasındaki artan bağlantının tarihidir”. Modelski’ye göre “Küreselleşme, uluslar, medeniyetler ve siyasal topluluklar arasındaki genel dayanışmanın genişlemesinin ve derinleşmesinin tarihsel sürecini kapsayan bir kavramdır.” Modelski “Küreselleşmenin başlangıç döneminde, M. S. 1000 dolayları, dünya ölçeğindeki siyasal bir düzene en yakın oluşum İslam Dünyası’dır, ” demektedir. (Held ve McGrew, 2008, s. 71). Müslümanlar farklı medeniyetler ve kültürler arasında bağlantıları başarıyla sağlamışlardır. Küreselleşme süreci kapitalizmin Batı toplumlarında sanayileşme ve teknolojinin ileri düzeylere erişmesi, ekonomik gelişmelerde diğer ve ülke toplumlarla makasın açılmasıyla dikkatleri çekmiştir. Çok uluslu, deniz aşırı ve özellikle Amerikan şirketlerinin üretim, satış, dağıtım tekelleri, hammadde ve ürün üzerindeki hakimiyetlerine ilaveten, iletişim, haberleşme alanında gelişmeler küreselleşme sürecinin boyutlarını genişletmiştir. Ulaşım, haberleşme, bilgiye erişim, bilginin, insanın, malın, finansın kolay, dinamik hareketi söz konusu şirketleri daha güçlü kılmış, etkilerini de artırmıştır. Bu imkan, fırsat veya “strateji” üzerine ABD ekonomik alanlardan daha öteye kapsama alanını genişleterek küreselleşme sürecini siyasi sahaya da taşımıştır. Teknolojide yaşanan ilerlemelerle, internet, ağlar, yazılım, program, medya, sosyal medya ile devasa hale gelen digital teknoloji dünyayı her şeyiyle kontrol altına almıştır. Devletler, toplumlar, bireyler, şirketler, işletmeler, sivil toplum kurumları, sosyal, kültürel yapılar küreselleşme süreci ile derinden etkilenmişlerdir. Yaşam tarzları, inanç, düşünce, değer yargıları, öncelikler, kabuller, tercihler değişmeye başlamıştır. Geleneksel, köklü ve kadim inançlar, davranışlar küresel programların kapsamı altına girmiştir. Süreç bir taraftan insana, topluma fayda, rahatlık hatta özgürlük alanı açarken, diğer taraftan büyük bir bağımlılık oluşmaktadır Bu sebeple özgürlükleri, bağımsızlıkları, egemenlikleri kısıtlayan, sınırlayan hatta sömüren bir sistem haline dönüşmüştür. Bu nedenle sürecin sağladığı büyük kolaylıklar, gelişmeler, ilerlemeler nedeniyle taraftarları olduğu gibi, yukarıda saydığımız hususlardan dolayı zayıflayan, güç kaybeden kişi, kitle ve devletler bakımından karşıtları da vardır. Esasen süreç çift taraflı bir sistemdir. Ancak, süreç daha çok insanı, toplumu, çevreyi, yeryüzünü sarsan, yıpratıcı bir düzene dönmüştür. Bu durum bir endişeye de sebep olmaktadır. İnsanların ortak bilinç ve zihniyet inşasına, arayışa yöneldikleri

görülmektedir. En büyük sorunlardan birisi de farklı inanç, dil, etnik köken, kültür, düşünceye sahip insanların tek düze bir yaşam tarzına yönlendirilmek istenmesidir. Siyasi, ekonomik kararlar belirli merkezlerin egemen ve baskın tutumları altındadır. Sosyo-kültürel yaşam, insanlığın temel toplumsal değerlerini yıkan, zarara uğratan içeriklerle yoğunlaşmıştır, digital ağlarla üretilen programların tahribatına insanlar maruz kalmaktadır. Oysa iletişim, etkileşim imkanları insani değerler bağlamında kullanıldığında yeryüzünün birlikte yönetişimine (governance) imkan ve fırsat vermektedir. Küreselleşme süreci farklılıkları ezerken, direnç unsurlarının, karşı dalgaların harekete geçmesine de sebep olmaktadır. Küreselleşme sürecinin başlarında “küresel düşün, yerel davran “ denilirken, şimdi “yerel düşün, küresel davran “ diyerek korumacı bir yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Küreselleşme süreci bu bağlamda bir çalkantı dönemi geçirmektedir.

2-FARKLILIK, ÇEŞİTLİLİK, ZENGİNLİK :

İnsan, toplum, çevre/yeryüzü ve evren / kainat farklılıklarla yaratılmıştır. Farklılık, çeşitlilik ve zenginliktir. Eşyanın tabiatında, yaratılıştta, fıtratta farklılık vardır. İnsanlar farklı farklı yaratılmışlardır. Parmak izleri bile farklıdır. (Kuran-ı Kerim, Kıyamet, 75/3-4) İnsanlar kavim kavim (Hucurat,49/13). farklı renklerde yaratılmışlardır. (Rum, 202/22) Tabiat çok çeşitli bitkiler ve renklerle donatılmıştır. Aynı topraktan, sudan, havadan, güneşten/ateşten çok farklı varlıklar yaratılmıştır, şekillenmiştir. İnsanların şekli, şemali, sesi, görünümü sayıları ne kadar çok olursa olsun aynı değildir. İnsanın duyguları, düşünceleri, akli, vicdani, tatları, lezzetleri, zevkleri, renkleri farklıdır. Aynı ailenin, anne-babanın çocukları farklıdır. Bir elin beş parmağı aynı değildir. Aynı aşiretin, köyün, mahallenin, şehrin, milletin, ülkenin, coğrafyanın insanları farklıdır. Varlık, makam, nesep farklıdır. Bunlar yaratılışın hikmetleridir. Allah/Yaratan böyle dilemiş, böyle yaratmıştır. Bütün bu farklılıklar ise çeşitlilik, zenginlik, ilerleme sebebidir. Bu farklılıklar insanın lehine, menfaatine dönüşebilir. Eğitimle,etkileşimle geliştirilecek davranışlarla, kazandırılacak alışkanlıklarla fırsatlara dönüştürülebilir. Farklılıklar insanlık için fırsatları sunmaktadır. (Budak,2008, s.398). Farklılıklar nasıl oluşur ? İnsanlar yeryüzünün nimetlerini anlayış,algı, bakış, zevk, keyf veya diğer tercihlerine göre değerlendirmişler, kullanmışlardır. Yemekler, içecekler, giyimler, kuşamlar farklı olmuştur. Mimari, yerleşim planı, eşya, üretim, kullanım da öyledir. Malzemeler, renklere değişik şekillerde ele alınmıştır. Bölgenin, çevrenin birikimleri, gelenekleri ile düşünce, görüş, akıl, zihin, maharet, kabiliyet, zevk, tercih arasında insanlık zenginlik,

çeşitlilik içeren yaşam tarzlarını oluşturmıştır. Seyahatlerle, göçlerle bu birikimler alış verişe de dönüşmüştür. Daha çok düşünen, daha farklı üreten, planlayan, müteşebbis insanlar ve beyinler bu farklılığın esas gücüdür. Her insanın aklı, zihni, hayali, kabiliyeti vardır. İnsanların cevheri olan bu birikim enerjiye dönüştüğü zaman insanlık mesafe kat etmiştir. İnsanlar birbirlerinden etkilenirler, toplumları birbirinden soyutlamak da mümkün olmaz (Berkay, 2002:56).

Küreselleşme ile, film, yazılım, sosyal medya araçları, tüketim araçları, mağaza zincirleri, moda anlayışı yaşam biçimlerinde farklılık, çeşitlilik ve zenginlikleri yönetmekte, etkilemektedir. Bu durum erimeye, yok olmaya sebep olmaktadır. . Öncelikli etken kapitalizmin hırslı tahakkümüdür. Sermaye ve teknolojinin gücü ile süreçlerde bir standardizasyon sağlanmış, maliyet, kalite, satış, dağıtım tekelleri piyasalara hakim olmuştur. Bu büyük gücün karşısında direnç gösteremeyen unsurlar ise bir bir yok olmaya mahkum olmuşlardır. Dünyanın her yerinde fast food, AVM'ler vardır. Aynı markalarla eşyalar satılmaya ve tüketilmeye başlanmıştır. Bundan öte asıl sorun ise sosyo-kültürel alanda görülen değişimlerdir. Belirli markalar ve marketler, zincir mağazalar ile patron tek kişi veya şirket, diğer insanlar ise çalışan, işçi haline gelmiştir. Tarihin önemli toplum sınıfı esnaf, küçük ve orta ölçekli işveren ortadan kalkmaya başlamıştır. Zaten işçiler gelişen teknoloji ve emek piyasalarında hakim olan ucuz iş gücü karşısında mağlup duruma düşmüşlerdir. Sonuç olarak insanların akıl, düşünce, zihin, hayal dünyaları doğrudan veya dolaylı mahkumiyet altına alınmıştır.

İnsanı, toplumu, çevreyi ve evreni fesada, yozlaşmaya sevk ederek farklılıkları ortadan kaldıracak uygulamalar eşyanın tabiatına aykırı olduğu için tepki verir, hastalık ve sorunlara sebep olur. Önemli olan farklılıkları koruyarak, kapsayarak yaşamaktır. Temel toplumsal değerlere zarar vermediği sürece farklılıkların korunması toplumların ve medeniyetlerin gelişmesine sebep olmuştur. Göçler yoluyla farklı kültürlerle sahip insan ve toplulukların imtizaç etmesiyle toplumlar gelişmiştir, ilerlemiştir. Ancak, hakim kültür diğerlerini baskılamış, "öteki" muamelesi yapmışsa kriz, problem, çatışma, kargaşa ortaya çıkmıştır. İnsanlar farklı din, inanç, kültür unsurlarına bağlıdırlar. Çalışma, eğitim anlayışları farklıdır. Aile ilişkileri, toplumsal duyarlılıkları, gelenek, görenek, örf ve adetleri farklıdır. Devletler, toplumlar, şirketler arasında rekabet olabilir. Bu hal gelişmeye de gerilemeye yol açabilir. Sağlıklı iletişim, anlaşma, uzlaşma, sevgi, saygı, erdem, hak, adalet ve insaf ekseninde kalındığı sürece bu enerji, rekabet, farklılık faydalı sonuçlar doğurabilir. Farklılıkların yönetimi yeni bir alandır.

Bilim dünyasında ve işletmelerde dikkat çekici bir şekilde üzerinde çalışılmaktadır (Sürvegil, 2008, s.111).

3-AİDİYETLER, BAĞIMLILIKLAR :

Küreselleşme sürecinde farklılığın bir diğer yönü ise sosyo-kültürel bir çok şeyin değişime uğramış bulunmasıdır. İnsan ve toplumun aidiyetleri farklılaşmıştır. Mesela, bir aile yurtdışına çalışma amacıyla gitmiştir. Çalışma ve oturma izni almışsa o ülkede ikinci bir aidiyeti doğmuştur. Daha ileri giderek aile veya fertleri ikinci vatandaşlık almışlarsa, diğer kültürlerle evlilik bağları kurulmuşsa bu aidiyet daha da kökleşmiş olmaktadır. Kişilerin iki vatani, çevresi, komşusu, arkadaşı, akrabaları olmuştur. Yaşam tarzları her iki toplumun özelliklerini taşımakta olmakla beraber, gittikleri ülkelerde başka yerlerden gelen muhtelif ırk,din,renk ve kültürlerle sahip insanlarla da sosyal ve kültürel bağlar kurmaktadır. Siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel olarak her açıdan iki kimlikli (tireli, hyphenated identity) devletli, toplumlu, çok kültürlü sayısız insan dünyada yaşamaktadır. Hatta göçmenlerin çocuklarının aile, iş bağlantıları ile aidiyet zinciri çok daha geniş kesimlere, ülkelere, toplumlara, kültürlerle uzanabilmektedir. İş, çalışma, ticaret, üretim, eğitim, turizm ve taşınmaz edinme, şirket kurma gibi yollarla insanların ikiden fazla yerde de aidiyetleri teşekkül etmektedir. Çok kültürlü (multi-cultur), çok aidiyetli (multi-identity), farklılıklarla zenginleşmiş küresel bir toplum kurulmuştur. Bu aidiyet, bağımlılığı da beraberinde getirmektedir. Hatta bu aidiyet bazan ülke, toprak değiştirmeden, bir göç hareketi olmadan da gerçekleşmektedir. Örneğin, bir iş adamı başka bir ülkede yatırım yapmakta, işyeri, fabrika açmakta, ürün satmakta olup, o veya diğer ülkelerden çalışanları, bayisiyle aidiyet ve bağımlılık zinciri genişlemektedir. Ticaret, eğitim gibi alanlarda müşterek bir yaşam tarzı oluşmuştur. Bu hayatın içinde farklı renkler, kültürler vardır. Gelişmenin, ilerlemenin motoru olarak bu münasebet ve alış verişlerin, aidiyetlerin, farklılıkların, çeşitliliklerin, zenginliklerin büyük önemi küreselleşme sürecinde ortaya çıkmıştır.

4-KÜRESELLEŞME SÜRECİ FARKLILIKLARA NASIL HİTAP EDİYOR ?

Bu süreçte farklılıklara farklı davranış kalıpları belirlemiştir. Küresel şirketler ticari ve kültürel ürünlerle dünyanın her yerine hızla yayılmışlardır. Yerel unsurlara kolaylıkla girmişler, vasıflı, vasıfsız insanları istihdam etmişler, bayilikler vermişlerdir. Farklılıklarla çalışma, uyum, işbirliği gerçekleşmektedir, bu halde sorunlar görünmemektedir. Bu durum küresel şirketlerin kazanç hanesiyle ilgilidir. Yine bugün iletişim, sosyal medya ağları ve araçları da Afrika ormanlarından Altay dağlarına kadar uzanmışlardır, insanlar onların müşterileridir, hizmet vermektedirler. Cep

telefonlarını satmakta, uygulamalarını hizmete sunmakta, paraya çevirmektedirler. Diğer yandan baktığımızda ise gördüğümüz şudur ki, küresel egemen güçler diğer, devlet, toplum ve insanları küresel yönetim sistemine dahil etmeden, kendi baskın siyaset ve uygulamalarını dayatmaktadırlar. Bu cephede büyük bir sömürü düzeni vardır. Bu sömürü sadece paraya ve ekonomiye yönelik olmayıp, diğer kültür ve değerleri de ortadan kaldıracak içeriklerle, ağlarla her insanın kalbine, zihnine, vicdanına, ahlakına, inancına, yaşamına yönelmektedir. Farklılıklar tehlike olarak görülmektedir. Yaratılışa aykırı ve savaş açan bir yapılanma teknoloji, finans, ekonomi ve siyasetin gücünü arkasına alarak ilerlemektedir. Küresel süreçte kapitalist sistem dinlere mesafeli durmakta, hatta önlerini kapatmakta, yeni karma, karışık ve hatta inançsızlığın öne alındığı bir tuhaf sistemi kurmaya çalışmaktadır. ABD merkezli küresel güçler hukuku güce göre tanımlamakta ve gücünün hukukunu uygulamakta olup, daha önce ürettikleri insani değerleri de (Amerikan değerleri) çiğnemektedirler. Özgürlük, bağımsızlık gibi değerlerde ise çifte standart vardır. Soykırım, savaş, göçler gibi felaketlerde yine çifte standart uygulanmaktadır. Otoriter ve diktatörlükle yönetilen ülkeler eğer küresel güçlerle uyumlu ise zulümler görmezden gelinmektedir.

Örnekler çoğaltılabilir. Küreselleşme süreci farklılıkları yaşatmaktan öte, adeta silip süpürmek, ezip yok etmek ya da farklılaştırmak / ötekileştirmek üzerine sanki programlanmıştır. Küreselleşme süreci insan, toplum, devlet ilişkilerinde iletişimi, etkileşimi, bağımlılığı artırdığı halde katılımcı, çoğulcu ve paylaşımcı irade, karar ve uygulamalardan, diğerlerinin haklarını, varlıklarını gözetmekten uzaktadır. Tek merkezli, tek çıkar odaklı ve amaçlı bir süreçte dünya zorlanmaktadır. Çeşitli örnekler verebiliriz. Siyasi olarak BM de beş daimi üye olup, veto hakları bulunmaktadır. Soykırım, işgal, zulüm, haksız uygulamalar karşısında bir üyenin vetosu ile acı, ıstırap yüklü savaşlar, katliamlar devam etmektedir. BM Güvenlik Konseyi ya karar alamamakta, ya da aldığı kararlar uygulanamamaktadır. Güçlü bir devlet mesela ABD veya Rusya istediği eylemi, işgali, uygulamayı her hangi bir kurala bağlanmaksızın yapabilmektedir. Liberal-kapitalist büyük şirketlerin, özellikle ABD nin çıkarlarını gözetken, bütün dünyayı ilgilendiren kararlar diğer ülke ve toplumları ezip geçebilmektedir. Çeşitli endüstrilerle petrol, enerji, ilaç, silah, digital gibi alanlarda zenginleri koruyan bir sistemle piyasa götürülmektedir. Üretim mekanizmaları yoksul ülkelere düşük maliyetli işgücünü zengin ülkelere hizmet edecek şekilde kullanmaktadır. Her türlü kültürel içerikler küçüklü büyüklü milletlerin, toplulukların maddi, manevi birikimlerini, değerlerini yıkarken, tek kültür (mono cultur) odaklı ve aynı

zamanda ekonomik çıkar amaçlı merkezler çalışmaktadır. Bir taraftan yıkıcı sahte kahramanlar insani değerlere zarar verirken, hayal dünyalarını işgal ederken, diğer taraftan oyuncak, kalem, giysi gibi tüketim piyasasına girerek marka olmakta, zihinlere yerleşerek algı operasyonları yapmaktadırlar. Bir taraftan mevcudu yıkarken, diğer taraftan faydalı olmayanları, hatta zararlıları yerleştirmekte ve çıkara odaklı hale getirmekte, tüketim aracı olarak sosyo-kültürel değerleri tahrip etmektedir. Çok boyutlu sömürü sistemi kurulmaktadır. Tarihi olarak tesbit edilmiştir ki, insanlar arasında aynileşme olmaz, hele zoraki hiç mümkün değildir. İnsanın yaratılışı buna aykırıdır. Bilimsel olarak bunlar tesbit edilmiştir. Ancak ahlak, erdem, hak, adalet, insaf gibi ilkelerde birliktelikler sağlanır, sağlanmıştır (Karaca,201,s.233). Batı'nın bu konudaki bir diğer sorunu ise, ulus devletlerden dolayı milliyetçiliğin kök salmasıdır. Batılılar son iki yüzyılın kavgalarında milliyetçiliği öngörürken, diğer yandan milliyetçiliği de önemsemişlerdir. Bu durum elbette farklılıkların idaresinde ciddi bir çıkmazdır. (Küçükşen, 2017,s.99). Küreselleşme süreci farklılara eşit, adil, insafli, hakça yaklaşmamaktadır, mahremiyetler çiğnenmektedir. Özgürlükler, bağımsızlıklar sınırlanmakla kalmayarak, siyasi, ekonomik ve kültürel baskılar uygulanmaktadır.

5-TARİHTE FARKLILIKLARIN YÖNETİMİ :

İnsanlık tarihine baktığımızda farklı din, inanç,dil, ırk,cins, renkte olan insanların, toplumların, medeniyetlerin, kültürlerin bulunduğu, kesiştiği dönemler yaşanmıştır. Gerek göçler, gerek savaş, fetih gibi yayılma süreçlerinde insanların hareketi çatışmaya olduğu gibi uzlaşmaya, anlaşmaya ve gelişmeye de sebep olmuştur. Devletlerin, imparatorlukların, güç sahibi toplulukların hareketlerinde amaç çok önemlidir. İskender, Moğollar tarihe damga vurmuş akınlarıyla büyük fetihler yapmışlardır, ancak büyük zulüm ve yıkımlara sebep olmuşlardır. Niyet farklıdır, işgal, istila ve sömürü vardır. Bu hareketler, farklılıkları mahveden sonuçlar doğurmuştur. İslam tarihinde ise genellikle bir çok fetih ve savaştan sonra müslümanlar gittikleri yerlerde kalıcı olmuşlardır. İslam tarihinde de niyetlerin tebliğ, iyilik olduğu hareketler kalıcı ve olumlu gelişmelerin önünü açmıştır, farklılıklar bir arada yaşamıştır, gelişmiştir. Sadece çıkar, ganimet, menfaat, hırs, kibir, gurur amaçlı savaşlar, hareketler ise diğer toplum ve milletlerin tepkisini çekmiştir, dirençle karşılaşmıştır. Niyetin “Hayır- İla-yı Kelimetullah “ olduğu zaman İslam ordularının Maveräünnehir, Irak, Horasan, Endülüs, Anadolu, Hindistan, Balkanlar, Afrika'ya yaptığı akın, fetihlerle ulaşılan topraklarda büyük medeniyetler yerleşik insanlarla birlikte kurulmuştur, içselleşmiştir. Farklılıklar bir

zenginlik, çeşitlilik olarak görülmüştür. Farklılıkların korunması, geliştirilmesi ve zenginlik kaynağı haline gelmesinde şüphesiz “hukuk” “tasavvuf(irfan)” çok önemli bir yer tutmaktadır. İslam Fıkıh / Hukuk sistemi içtihat ve uygulamalarıyla yerel unsurlara güven vermiş, siyasi otoriteye yol göstermiş, gücü yettikçe de denetlemiştir. Maveaünnehire ulaştığında müslümanlar azınlıklardır. Farisi, Türk, Soğd ve diğer etnik guruplarla, Göktürk, Sasani, hatta Hind, Çin etkileri vardı. Bu birikimlerden faydalanıldı. Yönetim kucaklayıcı oldu. İdarede ve orduda yerel halka ve ileri gelenlere görevler verildi. Devlet geleneği güçlü olan Sasani birikimi dikkate alınarak, devlet görevlerinde, bürokraside Farisiler değerlendirildi. Devlet dili farsça oldu. İlim, eğitim, ticaret ve devlet hizmetlerinde fırsat eşitliği tanındı, hak, adalet ve insaf ölçülerine riayet edilmeye çalışıldı. Bir zaman sonra büyük bir ilim, kültür ve medeniyet havzası haline gelen bölgeden Hindistan, Kafkaslar, Anadolu, Afrika ve Avrupa’ya bu birikim aktarıldı, gelişmeler yayıldı. Aynı yapılanma ve gelişmeler İber Yarımadasında Endülüs Emevileri, Hindistan’da Babürlülerle, geniş coğrafyalara uzanan Selçuklular, Osmanlılar, Memluklarla devam etti. Farklılıkların yönetiminde başarılı olan İslam Devlet ve Medeniyetlerinde zihniyet ve inanç sistemi önemlidir. Yukarıda bahsettiğimiz üzere fıkıh ve irfan/tasavvuf mesela Osmanlı Devletinin kuruluş ve başarılarında çok önemli yer almıştır. Osmanlı’nın manevi kurucusu sayılan Hz. Mevlana Celaleddin Rumi’nin (Coşan,1992) Osmanlı’nın farklılıklara bakış ve yaklaşımlarında zihniyet inşasında çok önemli yeri vardır. Öncelikle yeryüzünün imarından insan sorumludur.(Hud,11/61) İnsan ise şerefli, Eşref-ül Mahlukat’tır. Mal, can, akıl, inanç (din), nesil (aile), (zaruriyyat) beş önemli toplumsal değerdir, kutsaldır. Bu hususlarda insanlar hak, adalet ve insaf ölçeğinde ele alınır. Bütün bunlar inanç ve değerler sisteminin dayandığı Kuran-ı Kerim ve Sünnet-i Seniyye esas alınarak kurulmuş, geliştirilmiş “Fıkıh” ilmi ile disipline edilmiş, irfanla (tasavvuf) topluma sunulmuştur. Farklı kültürlerle karşılaşınca içtihatlar ortaya çıkmıştır. Nitekim farklı kültürlerle karşılaşmak İslami ilimlerin gelişmesine ve içtihatların yenilenmesine sebep olmuştur. Bu yenilenme sadece hukuku değil, insan, toplum ve devletlerin de gelişmesini sağlamıştır. İslam Devletlerinin ilerlemesi diğer toplumlara ve insanlığa da yansımıştır. Mesela, Batı dünyası için Endülüs çok önemli bir yerdir, örnektir. Müslümanlar herkesin can, mal, ırz, inanç, nesil güvenliğini sağlamışlardır. Hristiyanlar kiliselerde ibadetlerini yapmışlar, örf ve adetlerini devam etmişlerdir (Özdemir, 1992: 203-238). Mahkemelerde ikinci sınıf olarak değil, birinci sınıf insan olarak eşit muameleye tabii olmuşlardır. Endülüs’teki gelişmeler Rönesans’ın doğumuna, Batı Medeniyetinin gelişip, büyümesine sebep olmuştur. Endülüs’te üç dinin

mensupları, farklı etnik kökene sahip olanlarla birlikte ilim müesseselerinde çalıştılar, ticaret yaptılar, mükemmeli bir medeniyeti tesis ettiler. Son olarak Osmanlı Devleti farklılıkları asırlarca yöneten başarılı bir sistem kurmuştu. Osmanlı Milleti Sistemi farklılıkları zenginlik, çeşitlilik olarak gördü, Asya, Avrupa, Afrika ve Amerika'yı etkiledi. Osmanlı Devleti kurucusu olarak gösterilen Hz. Mevlana'nın Mesnevi'si bu sistemin zihni altyapısı ve bakışı, reçetesi olarak çok önemlidir. Osmanlı Devletinin himayesinde olup, devletin dağılmasından sonra kurulan devlet sayısı 85 civarındadır. BM ce tanınan 193, toplam 236 ülke olduğu düşünülürse Osmanlıların ne kadar çok unsuru bir arada tutmayı başardıkları, önemli ve güçlü bir yönetim sistemine sahip oldukları görülmektedir. Üstelik bu ülkeler çok önemli coğrafyalardır. Hilafete bağlılıklarını ifade eden ülkelerde dahil edildiğinde nüfus olarak da dünyanın çok önemli bir bölümünün Osmanlı Egemenliğini isteyerek, benimseyerek kabul ettikleri görülmektedir. Sevgi, merhamet, iyilik, vicdan, hak, adalet, insaf, hoşgörü, işbirliği, istişare, iletişim ve büyük bir maharetle başarılan birlikte yaşama / birlikte var olma kültürü müslüman devletlerin farklılıkları yönetmesinde ana unsurlar, temeller, ilkeler olmuştur. Yönetim sadece sistemle olmaz, insan unsuru, yaşam tarzı ve kültürü de çok önemlidir. Yönetimin temeli de "Adalet mülkün temelidir." fehvasınca adalettir. Adaletin kaynağı hem İlahi, hem insanidir. İslam'da insani olan da İlahidir. Nitekim Osmanlı himayesinden çıktıktan sonra sözde bağımsızlıklarını kazansalar da bir türlü huzura, refaha kavuşamayan, emperyal ülkelerin baskı ve sömürü altında olan bir çok devlet vardır. Şu soruyu sormak gerekir. Bu kadar kapsamlı, uzun süren bir egemenliğin etkisini kaybetmesi neden ve nasıl olmuştur ? İç ve dış sebepleri vardır. Bu Osmanlı'yı ilgilendiren bir durumdur. Ancak, konu ile ilgili Batı'nın kendi içyüzüne bakacak olursak aydınlanma, materyalizm, pozitivizm, kapitalizmle gelen çıkarıcılık, bireycilik, bencillikle birlikte milliyetçilik, ulus devlet, ırkçılık farklılıklarla çalışma, bütünleşme ve gelişmenin önünü kapatmış, sorunların, bunalım ve buhranların önünü açmıştır.

6-GÜNÜMÜZDE FARKLILIKLARIN YÖNETİMİ

20 nci yüzyılın son çeyreğine farklılıkları bünyesinde taşıyan, yönetmeye çalışan iki büyük blok vardı. Bunlar, soğuk savaş döneminde ABD ve Sovyetler Birliği idi. SSCB farklılıkları yönetememiştir ve dağılmıştır. ABD ise Amerikan değerleri özgürlük, hak, adalet, demokrasi ile kendi eyaletleri arasında sağlam ve başarılı bir sistem kurmuş, bu değerleri de dünyaya ihraç etmek istemiştir, kısmen de etmiştir. Özellikle Japonya'da kullandığı atom bombası, Vietnam Savaşı, Körfez Harbi, Afganistan, Irak işgali niyetinin başka olduğunu göstermiş, farklı amaçlar için ürettiği değerleri, sömürü

odaklı kullandığı ortaya çıkmıştır. Özellikle son onlu yıllarda bu durum daha açık ve seçik belirmiştir. Ancak ABD kendi içinde uzunca bir süredir farklılıkları zenginlik ve çeşitlilik olarak gören, bu şekilde beyin göçünü de sağlayan, değerlendiren başarılı bir sisteme sahiptir. Nitekim ilmi, ticari, ekonomik, teknolojik sahalarda farklı etnik köken, ırk, din, dil, ülke mensubu ABD vatandaşları çok başarılı olmuşlardır. Son yıllarda ortaya çıkan ırkçılık, ayrımcılık, İslamofobi eğilimleri dikkat çekicidir. Ayrımcılık damgalanmayı, damgalanma da ötekileştirmeyi getirir (Bilgin, 2007: 176). Damgalama kültürel bir baskı aracıdır, diğer kültürleri ezmeyi, yıpratmayı amaçlar, ayrımcılığa yol açar (Tarhan, 2010, s.51) . Bugün ABD ayrımcılığın, ötekileştirmenin öncülüğünde başı çekmektedir, etkisi altında olan ülkeleri de yönlendirmektedir. 20 nci yüzyılın son çeyreğinde ve çağımızda ise farklılıkları toplayan ve yöneten diğer önemli yapı ise Avrupa Birliği'dir. Avrupa Birliği yüzyıllardır kendi içinde yaşadığı mezhep, kilise çatışmalarını aşarak, farklı ırkların savaşlarından ders alarak, ulus devlet ve milliyetçilik engellerinden sıyrılmaya çalışarak önemli bir yapıyı kısa sürede hayata geçirmiştir. AB üyesi ülkelerde nüfusların azalmasıyla, sanayileşme sonucu istihdam ihtiyacını gidermek için göç yolları açılmıştır. Sosyal refah devleti 1990 lara kadar başarı ile uygulanırken göçle gelenler içinde aynı imkanlar sunulmuştur. Gelen işçilerin eğitim, sağlık, barınma ve diğer imkanları da eşit şekilde sağlanmıştır. Çalışma ve oturma izinleri elde etme, vatandaşlık kazanmanın önü açılmıştır. Özellikle son yıllarda vatandaşlık hakları sağlansa bile maalesef Avrupalı yöneticilerden bazıları farklı etnik ve dini kökene sahip mensuplarını ikinci sınıf ve hatta tehlikeli ve geri gönderilmeleri gereken kimseler olarak görmektedir. Devlet, toplum katmanlarında görülen, bazı yöneticilerce de ısrarlı şekilde süren bu tavır ve uygulamalar AB nin farklılıkları sindiremediğini göstermektedir. AB bu farklı unsurları asimile ederek entegre etmeyi amaçlamıştır. Oysa farklılıkları koruyarak entegrasyon dünyanın geleceği için daha sağlıklı, faydalı ve verimli olanıdır. Bu konularda ileri görüşlü, insani değerleri içselleştirmiş, insafı, hakça ve adil düşünen yöneticiler, uzmanlar ve akademisyenler de vardır. “Tehlikeli” görülen göçmen topluluklar olmadan mesela Almanya bu kadar başarılı olabilir miydi, olamazdı. Nüfusu azalan Avrupa bu unsurlarla kendi sosyal dokusunu güçlendirmektedir. Nitekim, Avrupa ülkelerinin sosyal/refah, hukuk, eğitim ile ulaştıkları seviye göçmenleri de Avrupa'ya bağlamıştır. Batının yaşadığı olumlu gelişmeler bir taraftan insan, toplum ve devletler için fayda ortaya koyarken, diğer taraftan ciddi sorunlar üretmiştir. Haklar, özgürlükler ve demokrasi bireyi geliştirirken bencil bir insan ve toplum yapısını da üretmiştir. Seçimlere katılım oranları düşüktür. ABD de seçme haklarının özellikle siyahi

insanlarda çeşitli sebeplerle kısıtlanması, evsiz insanların çokluğu, madde bağımlılıkları, boşanmalar, babasız ve sahipsiz çocuklar gibi yıpranan insani değerler Batı'nın kendi içinde sorunlara boğulduğunu göstermektedir. Esasen Batı'nın farklılıklarla ilgili geçmişten gelen sorunu kültürel ayrımcılıktır. Oryantalizmle beslenen, zihni altyapısı hristiyanlığı en mükemmel din, bu dine mensup olsa dahi beyaz ırkı üstün ırk, kültürel olarak da Yunan-Roma-Helen'i baz alan bir ayrımcı temele oturmaktadır (Gökkır, 2005,s.41). Bu yüzden kendi vatandaşı olsa dahi siyahları veya diğer etnik ve dini kökene sahip insanları içselleştirememiştir. Bunun en önemli göstergelerinden birisi mesela Fransa'da azınlıkların siyasi temsilde yaşadıkları sınırlardır. Son yıllarda özellikle Almanya, Hollanda, İngiltere'de yerel yönetimlerde farklı dini ve etnik kökenli insanlar seçilmekte, yer almaktadır. Ancak bunların önemli bir kısmı ilk aidiyetlerine, kökenlerine mesafe koymakta veya zorlanmaktadırlar. Batı'nın müslümanlarla ilgili yüzyıllardır ön yargısı ve aşamadığı sorunları engeldir. Müslümanları kendi değerlerine tehdit olarak görmüşlerdir. (Kalın, 2016,s.59). Avrupa'da göçmenlerin kendi dil,din, kültür aidiyetleri rahatsız edici bulunmaktadır (Triandfyllidou, 2014,s.42) . Oysa, Endülüs örneğinde Müslümanlar Avrupa topraklarında çok önemli birlikte yaşam örnekleri vermişlerdir.Ayrımcı, ötekileştirici olmamışlardır. Batı'nın ve özellikle ABD aydınlarının medeniyetler çatışması tezleri de esasen abartılıdır (Said 2007,109).Bir taraftan küresel şirketlerde azınlık olarak gelen farklı kökenlere sahip başarılı yöneticiler, üniversitelerde akademisyenler varken, yönetim kademeleri ve siyaset kurumlarında, kararlarda bu unsurların yer almaması farklı unsurların dışlanmasıdır. Oysa insanlık bir bütündür, ekonomide, sanatta, edebiyatta başarılı niçin sosyal ve siyasi karar ve yapılanmalarda başarılı olmasın ve toplumun gelişmesine katkıda bulunmasınlar? ABD ve AB nin dışında çeşitli sebeplerle ülkeler, insanlar ve toplumlar arasında hareketler, akışkanlıklar vardır. Aidiyetler çeşitlenmekte ve artmaktadır. Türkiye bu açıdan önemli ve örnek bir ülkedir. Taşınmaz alımının serbest bırakılması, vatandaş olma, oturum izinleri, şirket kurma, üniversiteye gitme imkanlarının kolaylaştırılması farklı kültürlerle mensup kişiler için çok kültürlü, çok aidiyetli yeni süreçleri başlatmıştır. Ülkelerde yaşanan savaşıardan dolayı mültecilerin çoğalması, yakın ülkelere yerleşmesi, akrabalıklar, ortaklıkların kurulması da dünyanın farklılık zeminini geliştiren sosyal vakıalardır. Öyle ki mesela Irak,Suriye olaylarından sonra aynı aileye mensup insanlardan Türk, Alman vatandaşı olanlar, ABD, Dubai, Sudan, İngiltere'ye yerleşenler vardır. Bir ailenin bu farklıları çoklu aidiyetleri bir araya getirmekte, her yönüyle açık, paylaşımcı, müsamahakar, diğerkam, çoğulcu küresel bir toplum kurulmaktadır.

7-KÜRESELLEŞME SÜRECİNDE FARKLILIKLAR NASIL YÖNETİLEBİLİR?

Bir arada yaşamak insanların seçimi nedeniyle değil, ihtiyaçlarını gidermek için zorunludur, fitratın gereğidir (Tepe,2007,s.13). Bir arada yaşamak farklılıklarla yaşamaktır. Öncelikle dikkati çeken şey şudur : Küresel şirketler, ülkeler, beyin transferi yapmaktadırlar. Beyin kazanımlarını ticari karlara çevirmektedirler. Nitelikli göç alan devletler kendi toplumlarında aile yapılarını güçlendirmek amacıyla seçtikleri kişi ve ailelere oturma, çalışma, eğitim imkanı, vatandaşlık vermektedirler. Küresel şirketler üretim süreçlerinde, ürün ve hizmet satışlarında farklı, kesimler ve insanlarla rahat, kolay, çabuk işbirliği yapmaktadırlar. Kendi çıkarları ve siyasetleri açısından farklı unsurları bünyelerine alırken, onlarla çalışırken, farklılıklarla yaşarken, neden genel dünya siyasetinde, sosyo-kültürel alanlarda farklılıkları koruyan, geliştiren tutum ve davranışlar içinde değildirler ? Dünya teknoloji, iletişim, ulaşım imkanları sayesinde birbiriyle çok yakındır. Zamanın da, mekanın da anlamı ve işlevi değişmiştir. Ancak asıl yakınlık, bağlantı,yoğunlaşma insanlar arası iletişim, ünsiyet, tanıma, bilme, bir arada olma, birlikte yaşama, varolma, yakınlaşma, tanışma, birlikte çalışma, iş üretme konusunda yaşanmaktadır. Farklı, çeşitli insanların nitelik ve nicelik bağlamında ilişkiler ağı çok yüksektir, yükselmiştir, artmıştır. İş, eğitim, turizm, siyaset, sivil toplum amaçlı olarak insanların dünyanın her yerinde dostları, arkadaşları, tanıdıkları, paydaşları, uzanabildikleri kişiler vardır. Gitme, gelme, çalışma, buluşma, görüşmenin yanında sanal alemde yaşanan birliktelikler bu katsayıyı çok ileri noktalara taşımıştır. Dünyanın her yeri ile iletişim sağlayan insanlar değişiklik, farklılık ve yeniliğe de çok açıktırlar. Gidilen veya internet ortamında görülen her yeni yer, yeni şey ilgi çekebilmektedir. Ürün ve hizmet pazarlanmaktadır. İnsanlığın birikimi başka yerlere çok daha kolay ulaşabilir hale gelmiştir. İnsanın yapısı, duyguları, psikolojisi değişiklik ve yeniliğe meyyaldır. Kapalı toplumlar açık toplum haline gelmiştir. İletişim teknolojisi, digitalleşme bunu sağlamıştır. Açık toplum sadece tüketim alışkanlıkları gibi yaşam tarzlarını değil, inanç, düşünce, anlayış, kültür kalıplarını da değiştirmektedir, diğerine insanı taşımaktadır. İşte bu durumda insanlık tarihinde yaşadığı ilk, geniş, derin, engin bağlantıları kullanarak, bu avantajı değerlendirerek daha iyi bir zemine, topluma, huzurlu bir hayata geçebilir. Bu bakımdan insanlığın değerlerini koruyarak, işbirliğini, katılımı ve çoğulculuğu sağlayarak küresel düzende buluşmak mümkündür. Aslında yapılacaklar da zor değildir. Kimse kimseyi sömürmeyecektir. Hak, adalet ve insaf ekseninde insana, çevreye, evrene saygılı olunacaktır. Kimse öteki hale getirilmeyecektir, “biz” olarak insanlık,

yeryüzünün sakinleri, aynı geminin, gezenin yolcuları olarak ele alınacaktır. Çünkü hiçbir kimse nereden, nasıl ve kimden doğacağına karar vererek dünyaya gelmiş değildir, bunun için de eşittir. Farklılıkların yönetiminde nelerin yapılmaması gerektiği ile nelerin yapılması gerektiğini ayırt etmek önemlidir. Her toplum ve insan aynı değildir, aynı olmak zorunda değildir. Her türlü dayatma ve sömürü kabul edilemez. Güce dayanan egemenlik insanlığın ve yeryüzünün fesadına, yaralanmasına, zararına ve imhasına sebep olmaktadır. İnsanlığın birikimleri liberal-kapitalizmin sadece daha çok kazanmak arzularına kurban edilmemelidir. Bir toplumda sadece birkaç işveren, diğerleri çalışan olmamalıdır. Birlikte yaşama, paylaşma, dayanışma sadece siyasi ve ekonomik değil sosyo-kültürel bir zorunluluk ve sorumluluktur. İş, ticaret hayatı sosyo-kültürel hayatın da etkenleri arasındadır. Mesela esnaf, sanatkar korunmalıdır. Esnaf, toplumun farklı kesimleriyle canlı olarak her zaman iletişim halinde olan, alan, veren, ölçen, tartan, gören, gözleyen sosyo-kültürel merkezdir. Esnaf, farklılıklarla en çok muhatap olan kesimdir. Ahi teşkilatı bu açıdan toplumsal gelişmenin motoru olmuştur (Coşan, 1990). Özgürlük denilirken köleliğe çekilen, sevk edilen bireyler teknoloji bağımlılığıyla yaşama inancı, ilkeleri, lezzeti, huzurunu kaybederek bağımsızlığını güç odaklarına teslim etmemelidir. Özgürlüğünü teslim eden insanlar sorumluluk ve yükümlüklerini de kaybederler. Bugün siyasi, ekonomik, sosyo-kültürel sömürü ve dayatmalarıyla dünyaya yüklenen, büyük çoğunluğu dikkate almayan Batı'ya, özellikle ABD ye karşı ülkelerde, toplumlarda büyük bir direnç vardır (Arastü, 2019,s.1).

Tarihte çok çeşitli topluluk, kültür ve medeniyetlerle bir arada yaşamış, gelişmeyi sağlamış olan müslümanların farklılıkların yönetiminde inançları, değerleri ve tecrübeleri açısından da sorumlulukları fazladır. Her iyi insan ve toplum arasında iyilikle bir irtibat, münasebet, denge kurularak farklılıklar yönetilebilir. Hz. Peygamber (S.A.V.) tarafından uygulanan Medine Sözleşmesi tarihe ilk yazılı anayasa olarak tarihe geçmiş, uygulanması ile başarılı bir örnektir. Bu sözleşme ile farklı din, soy ve topluluklar siyasi birlikte bir araya gelmişlerdir (Hamidullah, I/181-182.). Farklı topluluklar İslam sayesinde bir arada yaşamışlardır. Hz. Peygamber (S.A.V.) herkese eşit davranmıştır. Bu sözleşmeden önce ise Erdemliler Sözleşmesi, İyilikler veya Haklar Sözleşmesi olarak bilinen Hilful Fudul Antlaşmasıyla bir araya gelen öncüler Mekke toplumunda zulme, tecavüze karşı mutabakat, koruma sağlamışlardır. (Dülber, 2017, s.351). İslam alimleri, başka dinlere mensup insanların müslümanlara saldırmadıkları, zulmedikleri müddetçe haklarının dokunulmazlığını, müsamaha, hoşgörü içerisinde birlikte yaşamayı temel kabul etmişlerdir. (Çetintaş, 2018,s.39)

Nitekim, bu temele dayanarak müslümanlar kısa sürede ve geniş bir coğrafyada, farklılıkları başarı ile yöneterek, diğerlerini tatmin ederek varlıklarını kabul ettirmişlerdir. Batılı ilim adamları bir asırlık sürede süper güç olan müslümanların bu çıkışını ise, tarihte istisnai bir vak'a olarak görmüşlerdir. (Hodgson,2003, 263-312). Medine, İstanbul, Saraybosna, Kurtuba, Gırnata, Delhi, Buhara, İskenderiye, Rey, İsfahan, Semerkant, Urfa, Konya, Kazan, Kırım, Lahor,İskenderiye tarihte nasıl yönetildiyse bugün de bu mümkündür. Batı insanları biz ve diğerleri/öteki diye ayırırken, müslümanlar herkesin katılımını sağlayarak, çok kültürlü toplum ve medeniyetleri inşaa etmişlerdir (Şentürk, s.112).

ABD kendi içinde bu birlikteliği nasıl sağladıysa, Avrupa Birliği güçlü bir hukuk sistemi ve birikimiyle kısa zamanda ileri sosyo-ekonomik seviyelere ulaşmışsa küresel çapta da bunu sağlamak mümkündür. Newyork, Rotterdam,Londra, Berlin, Paris, Brüksel, Moskova, Beyrut, Hong Kong, Dubai, Singapur farklılıkları bir şekilde bünyesinde bulundurmaktadırlar. İnsanlar bir arada yaşama kültürünü kısmen de olsa kazanmışlardır. Farklılıklar dünyada daha kolay yönetilebilir. Önemli olan niyet ve karardır, önyargıdan uzak olmaktır. İnsanları eşit kabul etmektir. Sömürü amaçlı değil, insana, insanlığa saygı, hizmet amaçlı olduğunda, yeryüzünün imarı ve gelişmesi dikkate alındığında, farklılıklar çeşitlilik, zenginlik olarak görüldüğünde dünyayı yönetmek ve ileri seviyelere çıkarmak mümkündür. İnsanlığın kabiliyetleri, maharetleri, duyguları, sevgileri, merhametleri işbirliği, istişare, iletişimle derlenip, toplanıp, değerlendirecek hale getirilebilir. Küresel medeniyet farklılıkları yöneterek kurulabilir. Devamlılık, üretkenlik, paylaşım çoklukta birliği sağlayacaktır. Hakta, adalette, insafta birlik çok önemli bir buluşma noktasıdır. Göçmenlerin katkıları yeryüzünde hatırlanmalı ve hatırları da sayılmalıdır. Sanal alemin sağladığı tanışma, bilişme, buluşma, işbirliği, anlayış da sağlıklı yönetildiğinde insanlığa ciddi katkı,sinerji sağlanacaktır, Mesela tarihte müslümanlar azınlık olarak göç ettikleri yerlerde yönetime sahip oldular. Bu sadece fiziki ve askeri güç değildi. Zamanla kültürel etkileşim, insandan insana ilişkiler galip geldi, sonra siyasi egemenlik yerel unsurlar tarafından benimsendi. İrfanla toplumlar, şehirler, ülkeler imar edildi. Kültürel zekanın insan ve toplulukları yönetmede ne kadar önemli ve başarılı olduğu tarihi bir gerçektir. Sosyal bilimler insanda, toplumda bilişsel zeka, duygusal zekadan sonra kültürel zekayı da keşfetmiş bulunmaktadır. Bir işletmede farklı kültürlerde olan insanların bir işletmede yönetiminde yaşanan zorlukları aşmak için işletmeler ve ilim dünyasında kültürel zeka üzerine çalışmalar yapılmaktadır (Yeşil, 2009,s.122) . Kültürel zekası yüksek olan

kişiler kültürlerarası ilişkileri geliştirmekte de başarılı olmaktadırlar. (Okay, 2015,s.1). Kültürel zeka ve bu zekaya sahip kişilerin çalışmalarının küreselleşme süreci içinde uygulanması gerekir. Burada da niyetin ve kararın insanlığın sömürüsü için değil, huzuru, afiyeti, iyiliği için olması gerekir. Bir yol, bir kuşak, ipek yolu projesiyle küresel olarak Çin beş esası belirlemiştir. Politika, sermaye, tesis, ticaret, yürek/kalb zinciri. Yürek/kalb birliği, zinciri, kalblerin birleşmesi sosyo-kültürel projeler ve iyilik üzerine olacaktır. Çin daha başlarken bu duvarları yıkarak kalblere set çekmektedir. Projenin başladığı Doğu Türkistan bölgesinde ayrımcılık, işkence, tecrit, tehcir, kültürel asimilasyon uygulanmaktadır. Farklılıklar yok edilmeye, Müslüman Türk varlığı Çin'ileştirmeye çalışılmaktadır. Bu vahim bir durumdur.

Bugün dünyada ulusaşırı (transnasyonal) insanlar vardır. Tireli kimlik (hyphenated identity) denilen kimlik, aidiyet söz konusudur (Kaya,2015,s.47). Mesela Avrupa'da yaşayan Türkler, hem Türküm,hem Almanım, hem Müslümanım, hem de Avrupalıyım, demektedir. Farklılıkların birlikteliği ABD, de, AB de çok açık yaşanmaktadır. Kişiler bu kimliği savunmakta, benimsemektedirler. Özellikle iletişim kanalları, TV, medya, internet, sosyal medya, cep telefonu, mesajlarla çift veya daha fazla kimliğe, sahip kişilerin taşıdıkları aidiyetlere bağlılıkları artmakta, bağımlılıkları bir denge haline gelmektedir. (Kaya,2015, s.55), Daha önceden homojen yapıların olduğu ülkelerde değişim vardır. Sadece bir ırkın ve dinin varlığına, farklı din ve ırklar eklenmiştir. Heterojen bir yapı varken tireli kimlikler, çok kültürlü ve çok aidiyetli yapılar ortaya çıkmıştır. Yeni nesillerin yerel kültür ve kimliklerle yetişirken diğer kimlik ve aidiyetiyle, çevresiyle uyum içerisinde birlikte yaşama arayışları vardır. Buna hibritleşme, denilmektedir. Bir tarafta tekrar yaşadıkları toplumu homojonize etmek isteyen yerel siyasi, sosyal ve kültürel yapılar, diğer taraftan farklılıkları hibrit bir yapıya kavuşturmak isteyen küresel düşünce ve eylemler bazen uzlaşmaya, bazen çatışmaya yönelmektedir. İnsanlığın lehine olanlar önemlidir. Düşüncelerin, niyetleri küreselleşmesi önemlidir. Kuran-ı Kerim'de insan için dört esas belirlenmiştir : Fitrat, tearuf, adalet,inanç ...(Gündoğar, 2017, s.343). Bunlar temel unsurlardır. İnsan, evren nasıl yaratılmışsa doğal düzeni bozulmayacaktır, fesada uğratılmayacaktır (Bakara, 2/204-205). Aksi takdirde insanlık sorunlarla yaşayacaktır. Kavim, kavim farklı yaratılmışsa, biri erkek, diğeri kadın, biri siyah, diğeri beyaz olmuşsa, bu farklılıklar fitrata uygun korunacaktır, birbirleriyle böyle şekilde tanışacaklardır. Birlikte yaşamaya mecbur olan insanların hayata yeni bir bakış, anlayış ve yaşam biçiminde buluşmaları

gerekmektedir. Yeryüzü herkese yeter, paylaşım adil olmalıdır (Akdoğan, 2017,s. 237). Adalet yeryüzünün temelidir. İhtiyaçlar arzı doğurur, talep varsa arz doğar, insanlığın sevgiye, kaynaşmaya, dayanışmaya, yardımlaşmaya, bir arada yaşamaya, huzura, güvene, adalete, sadakate, ihtiyacı var. O zaman “arz” üretilmelidir. Küreselleşme fiziken, fiilen, insanlar arasında yoğunluk ve akışkanlıkla tam bu ihtiyaçların giderilebildiği süreç ve araçlara sahiptir. Çoklu aidiyet, çok kültürlülük zenginliktir ve giderek bu irade yönetimlere hakim olacaktır. Farklılıkları koruyan en önemli şeylerden birisi de hoşgörüdür (Ateş (2000:121). Hoşgörünün tarihte en önemli örneği ise Osmanlı Devletidir. Osmanlı devletin çok kültürlü yaşamın olduğu levant şehirlerde huzur içinde birlikte yaşama vardı. Ama fitne ateşlerinin yakılmasıyla bozuldu. İnsanlığı bir anda ateşlemek de, aydınlatmak da mümkündür. Farklılıklar nimet ve fırsattır. Ama istenirse bunlar ayrımcılıkla, ön yargı ile ötekileştirmeye de dönüşebilir. Öteki ile yaşamak için doğru inançta buluşmak değil, doğru eylemi bulmak ve birlikte uygulamak önemlidir (Baybal, 2017,s.395).Almanya’da bir medya kuruluşunun birbirlerini tanımayan farklı insanları bir araya getirerek gündem belirlemeksizin yapılan buluşmalara tahminlerin çok üzerinde insan katılmıştır. Programı yapanları şaşırtacak derecede farklı kültürlerle mensup insanların buluşmalardan memnun kaldıkları görülmüştür (Wegner,2019,s.1). İnsanların tearuf/tanışma/bilişmeye ihtiyaçları olduğu gibi, fitratları ise işbirliğine, görüşmeye, konuşmaya,ahenge, sevgiye yatkındır. İnsanlık yeryüzünde ahlaki ve hukuki bir düzeni kurmakla yükümlüdür (Çalışkan, 2007,s.12). Günümüzde küreselleşme farklılıkları dikkate alarak, koruyan, geliştiren yeni bir toplum ve insan tipini, modelini tanımlamalıdır. Bu insan tipi aileye, çevreye, topluma ve diğer insanlığa katkı veren bir işlevi üstlenmelidir. (Yılmaz,2017,s.234) Herşeyin devletten, siyasi otoriteden beklenilmediği değerler kendisini göstermektedir. Küresel ilişkiler, insanlar arasında kurulan bağlarla farklı, şimdilik göreceli yönetim tarzı ile, insanlık tarihinin ilk farklı yönetim (governance) sistemini zorlamaktadırlar, uygulamaya da başlamışlardır Yeryüzünün her noktasından farklı insanlar birbirleriyle irtibat, paylaşım halindedirler. İşi ilişki, davranış kurallarında ortak akıl ve arayışla insani değerler üzerinden yeryüzünün imarına, düzenine müdahale etmek, katkı sağlamak yolundadırlar .

İslam’ın evrensel bakış açısı, yaklaşımı ve uygulamaları ile müslümanlara yüklediği sorumluluk yüksektir. (Özakpınar, 2015, s.327) Bu sorumluluk özellikle küresel medeniyetin kurulması ve farklılıkların yönetimi ile daha çok önem kazanmaktadır. Hz. Peygamber (S.A.V.)

zamanının önde gelen, çevrede veya uzakta bulunan liderlere çağrıda bulunmuştur. İslam'ın yayılmasıyla birlikte farklı kültürlerle karşılaşan müslümanlar kuvvetli fıkıh/hukuk müktesabı ile tasavvufu/irfanı mecz ederek farklılıkları yönetmişlerdir. Farklı kültürlerin karşılaşması, bir arada yaşaması, etkileşim içerisinde olması bu kültürler arasında ahengi ve bütünlüğü sağlamak daha deruni bir zekanın varlığını, kültürel zekanın olduğunu ortaya koymuşlardır. Bilim adamları özellikle küreselleşme sürecinde bu zekanın kullanılmasının zaruri olduğunda mutabıktır. Bilişsel (IQ), duygusal(EQ) zekanın yanında kültürel zeka (CQ) küreselleşme sürecinde önemli bir araç haline gelmiştir. Ancak bu zeka sadece işletmelerde kullanılmaktadır (Yeşil, 2009,s.101). Buna “irfani zeka” da diyebiliriz. İnsanlar arası iletişimin en önemlisi kültürel ilişkilerdir. İyi insanların ortak noktaları bulmaları hayatın olağan akışı içerisinde gelişir. Sevgi, merhamet, hak, adalet,insaf, hoşgörü, vicdan ve irfanı temel alan işbirliği, istişare, paylaşım ve katılımı farklılıkları başarı ile bir araya getirerek, yöneterek, küresel medeniyetin kurulması mümkün olacaktır.

SONUÇ :

Küreselleşme sürecinde egemen unsurların tek taraflı, çıkarıcı, bencil, hırslı siyasi, ekonomik, sosyo-kültürel karar ve icraatları ayrımcılığa, şiddete, ötekileştirmeye, sömürüye, parçalanmaya, zulme, haksızlığa, yoksulluğa, acıya, ıstıraba, savaşa, soykırıma, işgale, göçe, kavgaya, kargaşaya sebep olmaktadır.Bunun karşısında ise küreselleşme sürecinde farklılıkların siyasi, ekonomik, sosyal, kültürel bütünlüğü daha çok önem kazanmıştır. Küresel bütünlük insanların kalp ve zihinlerinde olan sağduyunun talebi ve gereğidir. Tarihte ilk kez bu çağda farklı ırk,din, cins,renk, yaş, konumda olan insanların yüksek, hızlı ve yoğun iletişimi, etkileşimi, birlikte yaşaması, çalışması, görüşmesi, bilgi alış verişinde bulunmasının yoğunluğu söz konusudur İnsanlar arasında iletişim ve etkileşim bütünleşmeyi sağlamaktadır. İletişim teknolojisi ilişkiler ağının kapsamlı hale getirdiği için farklıların yönetimine katkıyla bütünleşmeye imkan tanımakta, fırsat vermektedir. Aidiyet ilişkileri arttıkça da farklı insanlar/ kültürler arası ortak duygular, düşünceler etkileşime ve bütünleşmeye yol açmaktadır. İnsanlık bütün birikimini müşterek kullanma, değerlendirme, farklılıkları yönetme imkanına sahiptir. İnsanlık farklı, çeşitli ve zengin birikimini kullandıkça daha çok gelişip, huzur bulacaktır. Farklılıkları her hal ve şekliyle yönetmek mümkündür. Doğal olarak bu yönetim insanlar tarafından sürdürülmektedir. Temiz niyet, sağlam irade, kuvvetli istek, çaba, işbirliği ve istişare ile insanlığın farklılıkları yönetimde

işbirliği yapması, yönetişimi (governance) sağlaması, ortak akıl ve çaba üretmesi gerekmektedir ve bu çok önemlidir.

KAYNAKÇA :

Akdoğan, Ali ; Birbirimize Mecburuz : Küresel Dünyada Birlikte Yaşamının Gerekliliği

Medeniyet ve Birlikte Yaşama Kültürü, Dini Araştırmalar ve Küresel Barış

Timav, Yayın No: 10 Kongre / Sempozyum / Toplantı: 3 Aralık,2017,Konya, s.237

Arslantürk, Zeki. Amman,.T. Sosyoloji/Kavramlar-Kurumlar-Süreçler Teoriler, İstanbul: Çamlıca, 2009. Yayınları (6. Baskı),s.357

Ateş, T. (2000). Öteki'yi Anlamak, Karizma Dergisi, 2000, 3, 121

Baybal, Mustafa Sami ; İlahi Dinlerde Birlikte Yaşama Formülleri

Medeniyet Ve Birlikte Yaşama Kültürü, Dini Araştırmalar ve Küresel Barış

Timav, Yayın No: 10 Kongre / Sempozyum / Toplantı: 3 Aralık,2017,Konya, s.395

Berkay, Fügen. “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, 2002, s.56

Bilgin, Nuri, Kimlik İnşası, Aşina Kitaplar Ankara, 2007, s.176

Budak, Gönül, Yetkinliğe Dayalı İnsan Kaynakları Yönetimi, Barış Yayınları, İzmir, 2008, s.308

Coşan, Mahmud Esad, Mevlânâ Celâledîn-i Rûmî Anma Programı, Konferans, <http://www.iskenderpasa.com/E9C32365-DD9F-4EFC-83E4-27B876C58ACC.aspx>, 1992,

(01.12.2019, 11.00)

Coşan, Mahmud Esad, <http://www.iskenderpasa.com/EF506940-79A4-44A4-858C-7C1B888956DD.aspx>, (01.12.2019, 11.00)

Çalışkan, İsmail; Dinî Bir Tutum Olarak Ötekine Yaklaşımın Kur’anî Temelleri

C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi XI/1 - 2007, s.12

Çetintaş ; Recep ;İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2018, s.39

Dülber, Hatice ; Birlikte Yaşama Ahlakıyla İlgili Hz.Peygamber (S.A.V.) Hayatından Örnek Kural ve Davranışlar Medeniyet Ve Birlikte Yaşama Kültürü, Dini Araştırmalar ve Küresel Barış

Timav, Yayın No: 10 Kongre / Sempozyum / Toplantı: 3 Aralık,2017,Konya, 351

Hamidullah, Muhammed, İslam Hukuku Etüdları, (çev. Kemal Kuşçu-S.Tuğ),İstanbul,1984 s.1/181-182

Giddens, Prof. Dr. Anthony; Modernite ve Bireysel-Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum, Baskı İstanbul: Say Yayınları, 2010,s.37

Gökkır,Bilal ; Kur'an'daki Ehl-i Kitap "Öteki" mi? İslam Araştırmalarında Oryantalizmin Kavramsal Etkisi, İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı 16, 2006, s.89-121

Gündoğar, Hamdi ; İslam'da Birlikte Yaşamanın Temel Referansları
Medeniyet Ve Birlikte Yaşama Kültürü, Dini Araştırmalar ve Küresel Barış

Timav, Yayın No: 10 Kongre / Sempozyum / Toplantı: 3 Aralık,2017,Konya,s.343

Habibbeyli, Arastü ; Multikültürel Değerlerin Oluşmasında "Öteki" Kavramı

<http://newtimes.az/tr/relations/conflicts/5209/> ([28.11.2019, 23.49](#))

Held, David ve Anthony, McGrew; Küresel Dönüşümler Büyük Küreselleşme

Tartışması, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2008. s.71-72

Hodgson, Marshall G. S., Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek (Yöneliş Yayınları) (Çev. Ahmet Kanlıdere-Ahmet Aydoğan)İstanbul, 2003 s.263-312

Kalın,İbrahim ; "Ben, Öteki ve Ötesi" (İslam-Batı ilişkileri tarihine giriş). İstanbul, 2016, s. 59

Karaca, Mehmet ; Farklılaşma, Bütünleşme Ve Birlikte Yaşama Üzerine
Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi, 18 (2012) s.226-238

Kaya, Ayhan ; Euro-Türkler, Kuşaklararası Farklılıklar, İslam ve Entegrasyon Tartışmaları

Göç Araştırmaları Dergisi Cilt: 1 - Sayı: 1 - Ocak-Haziran 2015, s. 44-79

Kuran-ı Kerim Meali, DİB, Kıyamet, 75/3-4, Hucurat,49/13, Rum, 202/22, Bakara 2/204-205

Küçükşen, Kübra ; Ulus Devlet- Milliyetçilik ve Birlikte Yaşam, s.99

Medeniyet Ve Birlikte Yaşama Kültürü, Dini Araştırmalar ve Küresel Barış

Timav, Yayın No: 10 Kongre / Sempozyum / Toplantı: 3 Aralık,2017,Konya,s.99

Öngören,Habibe ;Küreselleşme ve Yerel Kültürler,İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi 2012, s. 449

Özakupınar, Yılmaz ; Medeniyet ve Değerler, İstanbul Ticaret Odası

Medeniyet ve Değerler, s.327

Özdemir, Mehmet ; Gayr-ı Müslimlerin Dini Hayatı Açısından Müslüman Fatihlerin Endülü's'deki Uygulamaları. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XXXIII,1992 s. 203-238

Said, E.W. (Çeviri)Takış, Taşkın; "Cehaletin Çatışması", Doğu Batı Dergisi, 2007, 10, 41, 109-114

Şentürk, Recep ; Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni için Yeniden İbn-i Haldun İslam Araştırmaları Dergisi Sayı14, 2005, s. 37-54

Sürgevil, Olca ; Farklılık Kavramına Ve Farklılıkların Yönetimine Temel Oluşturan Sosyo-psikolojik Kuramlar Ve Yaklaşımlar, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Cilt 11 Sayı 20 Aralık 2008 s.111-124

Tarhan, Nevzat ; Toplum Psikolojisi/Sosyal Şizofreniden Toplumsal Empatiye, İstanbul,2010, Timaş Yayınları, s.51

Tepe, Harun ; Bir Arada Yaşamanın Kuralları : Bir Keşif midir Yoksa Bir İcat mı?

C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi XI/1 - 2007, s.7-28

Yeşil, Salih Kültürel Farklılıkların Yönetimi ve Alternatif Bir Strateji: Kültürel Zeka

KMU İİBF Dergisi Yıl:11 Sayı:16 Haziran/2009, s.122

Yılmaz, Macid ; Sosyal ve Siyasi Strateji Olarak Birlikte Yaşamanın Arka Planı

Medeniyet ve Birlikte Yaşama Kültürü, Dini Araştırmalar ve Küresel Barış

Timav, Yayın No: 10 Kongre / Sempozyum / Toplantı: 3 Aralık,2017,Konya, s.234

Anna Triandafyllidou, Kültürel Çeşitlilik, Çoğul Milliyetçilik ve Avrupa Kimliği,

Farklılıkların Birlikteliği : Türkiye ve Avrupa'da Birarada Yaşama Tartışmaları / Derleyen Ayhan Kaya İstanbul : Hiperlink Yayınları, 2014. s.42

Wegner,Jochen ; 2019, s.1

https://www.ted.com/talks/jochen_wegner_what_happened_when_we_paired_up_thousands_of_strangers_to_talk_politics/transcript (30.11.2019, 10.04)

Hakan Okay,

<https://www.dunya.com/kose-yazisi/bilissel-duygusal-ve-kulturel-zeka/24536> (01.12.2019, 12.05)

İBN SÎNÂ VE ALBERTUS MAGNUS'UN NEFS ANLAYIŞLARININ

KARŞILAŞTIRILMASI

Doç. Dr. Mehmet ATA AZ

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

mehmetataaz@gmail.com

COMPARİSON OF AVİCENNA' AND ALBERTUS MAGNUS' SOUL VİEW

ABSTRACT

Avicenna's views on different fields, especially on philosophy - between 12th and 17th centuries- deeply influenced the philosophical and theological views of Latin thinkers. The influence of the philosophical views of Avicenna, whose works were translated from Arabic to Latin, firstly can be seen in the works of the translators, and then in Latin philosophers and theologians. Along with the translated works, Latin Avicennaism emerged among Latin thinkers. Some of these movements were named as Augustinist Avicennaism (augustinisme avicennisant) because of the fact that Avicenna's view blended the view of St. Augustine, and some of them were called Latin Avicennaism due to direct influence of Avicenna's views.

In the first quarter of the 12th century, the view of Avicenna's soul spreaded and known among Latin thinkers thanks to Avendauth' translation of Avicenna's Shifā, Kitab al-Nafs (On the Soul) as De Anima liber sexius Naturalium, on the request of the Archbishop of Toledo Jean. Albertus Magnus' De Anima (1250), who systemized his own philosophical views under the influence of Avicenna's views, has serious similarities to Avicenna's understanding of the soul in his account of the nature, functions and relationship of the soul. This similarity can be explained by the influence of Plato's and Aristotle's soul view. Nevertheless when the views and styles of both thinkers' soul views are compared, it is understood that Albert was seriously influenced by Avicenna.

By adopting Aristotle's definition of soul in De Anima (412a 27), Albert defined soul as the first actuality of the natural body. However, Albert rejected Aristotle's definition of the first actuality in the natural body by the convergence of the elements that make up the body, and described it -smiliar to Avicenna's view- as a divine substance which is separate from the body. Using the terminology of Avicenna, he claimed

that the soul is a transcendental, divine and discrete substance. Albert, by following the tradition of Aristotle and Avicenna, accepting the vegetative, animal and rational classification of the soul, while defended the unity of this triple division under influence of Avicenna's view. He stated that the human soul is not composed of three different soul forms, but consists of a single soul. Similar to Avicenna, Albert asserted that the soul had a pure and informal essence in its original substance before it was attached to the body, and that it became individualized after its attach to the body.

Similar to Avicenna's criticism of Aristotle's definition of the soul based on its relation to body and bodily acts, Albert tried to explain the essence of the soul by accepting the soul as a distinct and transdental substance apart from the body. He argued that the soul is not a purely intangible material, but rather a spiritual substance. For the pure intangible material soul will not be able to obtain intelligibles and also will not differ from the pure and simple essence of God. Albert agreed that Avicenna's critics that Aristotle's definition of the soul as actuality of the body is deficient, and the soul is not form of the body, instead describing the soul as perfection (perfectio) of the body is more accurate. Forasmuch the soul is defined as the first actuality of the body does not give direct information about the essence of the soul, but rather gives information about the relationship of the soul with the body.

In summary, in my paper, I will examine the definitions of soul by comparing the view of Aristotle's soul view.

Keywords: Avicenna, Albertus Magnus, Soul, Essence, Substance, Body.

GİRİŞ

Nefsin mahiyeti, gerçekliği, ölümsüzlüğü ve beden ile olan ilişkisi meselesi, felsefe tarihinde ontoloji, epistemoloji ve metafizik açıdan tartışılan gelen ve filozofların zihinlerini meşgul eden önemli konulardan biri olmuştur. Bireyin, nesnel alemin bir parçası cismani bir cevher olan bedenden ibaret olmadığı, maddi bedenin ötesinde gayri maddi, basit ve ilahi bir cevhere sahip olduğu düşünülmüştür. Bununla birlikte nefsin gerçekliğine ve nasıl bir mahiyete sahip olduğuna dair Aristo'nun da *De Anima* eserinde dikkat çektiği üzere kesin ve doğru bilgiye ulaşmak oldukça zordur.¹ Gerek İslam düşüncesinde gerekse Batı düşüncesindeki nefsin gerçekliği, mahiyeti ve bedenle ilişkisi tartışmaları, Platon (*Phaidon and Timaios*) ve Aristo (*De Anima*)nın nefis görüşleri bağlamında olmuştur.

¹ Aristotele, *De Anima* II.1 402a 5.

Çalışmamızda belirli sınırlar içerisinde ele alıp karşılaştıracığımız İslam düşüncesinden İbn Sînâ ve Batı düşüncesinden Albertus Magnus nefis anlayışlarını, Aristo'nun *De Anima*'sındaki nefis doktrininin hareketle temellendirmelerine ve onun nefis anlayışına farklı sıklıkla referansta bulunmalarına rağmen önemli hususlarda ondan farklılaşmışlardır. Söz konusu farklılaşmanın önemli gerekçelerinden biri, Aristo'nun eksik ve muğlak bıraktığı (nefsin mahiyeti, yetkinliği, ölümsüzlüğü vb.) hususları her iki filozofun kendi metafizik sistemleri bağlamında yorumlamalarıdır. Özellikle de İbn Sînâ'nın, Aristo'nun nefis doktrininin eksik ve belirsiz hususlara dair izahlarının Albert'in nefis anlayışını tesiste ona rehberlik ettiği ve onu derinden etkilediği yadsınamaz bir gerçektir. Albert'in genel anlamda felsefesinin özelde ise nefis anlayışının oluşumunda Hristiyan teolojisi kadar Müslüman filozofların etkisini görmek mümkündür. Paris Üniversitesi'ndeki akademik hayatın sürecinde (1240-48) felsefi ve teolojik görüşlerini temellendirirken Müslüman filozofların -İbn Sînâ ve İbn Rüşd, Gazzali ve İbn Bacce) eserlerinin- Latinceye tercüme edilen eserlerinin etkisinde kalmıştır. Söz konusu etki, erken dönem eserlerinde daha açık bir şekilde görülebilir. Eserlerinde Aristo'dan sonra doğrudan ya da dolaylı şekilde eserlerine en fazla referansta bulunduğu kişiler İbn Sînâ ve İbn Rüşd'tür. Ancak sonraki dönemde kaleme aldığı eserlerinde, Paris Üniversitesi'ndeki çekişmeler, kınamalar ve kilisenin İslam düşüncesine karşı heretik eleştirileri nedeniyle söz konusu etki ikincil planda kalmıştır.²

1. Nefsin Gerçekliği ve Mahiyeti

İbn Sînâ, ilk planda Aristo'nun nefsin organik doğal bedenin ilk kemâli/yetkinliği (*entellekheia*) olduğu tanımını benimsemektedir;³ ikinci aşamada Aristo'nun nefis anlayışını izah ederken ve kendi nefis anlayışını temellendirirken nefse dair suret, kuvvet, bilfiillik/yetkinlik, kuvve ve nefsin mahiyeti gibi temel kavramları ayrıntılı bir şekilde izah etmiş, tanımlamış ve metafizik sistemi içerisinde ayırımlara tabi tutmuştur. Hangi durumlarda nefsin yetkinlik, suret veya kuvve olarak adlandırılmasının daha uygun ve doğru olacağını ayrıntılı bir şekilde izah etmiştir.⁴ Kavramsal tahlillere bağlı olarak İbn Sînâ nefsi, iradi fiillerin kendisinden hareketle oluşan ve fiillerin kendisinden kaynaklanan ilke olarak tanımlamıştır.⁵

² Bertolacci, "Albert's Use of Avicenna and Islamic Philosophy", ss. 601-02; Hasse, "The Early Works Albertus Magnus and his Arabic Sources on the Theory of the Soul", s. 233; Twetten, and Baldner, "Introduction to Albert's Philosophical Work", ss. 165-72.

³ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 10.

⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, ss. 6-7.

⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 223.

İbn Sînâ, nefsin bedenden ayrı ve farklı bir gerçekliğe sahip olduğunu, bireyin maddi bedenden ibaret olmadığını defaten zikretmiştir. Bedenin uzuvlarından birinin eksikliği ya da kaybı durumunda benliğe dair bir eksilmenin ya da kaybın olmamasını bunun en açık kanıtı olarak görmüştür.⁶ Filozofun, nefsin ayrı ve farklı bir gerçekliğe sahip olduğuna dair geliştirdiği en önemli delil Uçan Adam nazariyesidir. Bu nazariyeye göre, yetişkin olarak yaratılmış birinin hiçbir bedensel uzvunu kullanmadan, tamamen nesnel alemdeki etkilerden ve duyuşsal verilerden arınmış şekilde havada/boşlukta asılı olması durumunda, varlığının ve benliğinin bilincinde olacaktır. İbn Sînâ'nın ifadesiyle bedensel uzuvların varlığını bilmeksizin benliğinin bilincinde ve nefsinin bedeninde ayrı ve farklı bir gerçekliğe sahip olduğunu bilecektir.⁷

Albert, Aristo'nun nefsin bedenin ilk yetkinliği olduğu tanımını⁸ kabul etmekle birlikte nefsi ayrı ilahi gerçekliğe sahip cevher olarak tanımlamıştır.⁹ Aristo'nun nefis tanımının temel kavramı olan *yetkinliği* (perfectio) ifadesini, sadece nefsin bedenin yetkinleşmesi olduğu şeklinde anlamaktan ziyade nefsin beden üzerindeki etkisi olarak anlamıştır. Bundan dolayı nefis-beden ilişkisini tanımlarken nefsin bedenden bağımsız ve ayrı gerçekliğini vurgulamak için bedenin ilk *yetkinliği* (perfectio) veya *bilfilliği* (actus primus) ifadelerini tercih etmiştir. Albert'in bu nefsi bedenin sureti olması yerine bilfilliği veya yetkiliği seçiminin arka planında İbn Sînâ'nın etkisinin olduğu söylenebilir. Zira İbn Sînâ'ya göre nefsin bedenin yetkinliği olarak tanımlanmasının nedeni, tabii cismani bedenin bilfiilleşmesinin ancak nefis ile gerçekleşmesidir.¹⁰ Özellikle de nefsin bedenin bilfiilleştiricisi olması bedenin varlığı açısından aslıdır ancak nefsin mahiyeti açısından nefsin tanımlayıcı bir yönünü teşkil etmez. Nefsin mahiyetini ve bedenle ilişkisini tanımlarken Aristo'nun bedenin ilk yetkinliği şeklindeki nefis tanımına daha yakın durarak Platon'un gayri maddi, kendiliğinden hareket halindeki ayrık cevher tanımını reddetmiştir. Bedenden tamamen bağımsız ve bedenin dikkate alınmadığı nefis anlayışını eksik bulmuştur.¹¹

Albert, nefsi bedenin sureti değil sadece ilk yetkinliği ve bilfiilliği olduğunu belirterek Aristo ve öğrencisi Aquinas'tan farklılaşmakta İbn Sînâ'nın nefis tanımına daha da yakınlaşmaktadır. Hem Aristo hem de

⁶ *İbn Sînâ, Kitâbu'n-Nefs*, s. 225.

⁷ *İbn Sînâ, Kitâbu'n-Nefs*, s. 13; Durusoy, "İbn Sînâ", s. 326.

⁸ Aristotele, *De Anima* II.1 412a 27.

⁹ Anzulewicz, "Anthropology: The Concept of Man in Albert the Great", s. 328.

¹⁰ *İbn Sînâ, Kitâbu'n-Nefs*, s. 1.

¹¹ Hasse, "The Early Works Albertus Magnus and his Arabic Sources on the Theory of the Soul", s. 234.

Aquinas, nefsin bedene bilfiillik ve yetkinlik kazandıran sureti olduğunu savunmuşlardır. Bu tür bir görüş bir yandan, suret ile bedenın yetkinlik kazanması anlamındaki bilfiilleşmeyi bir bakıma özdeşleştirmek; diğeryandan da nefsin -form-heyula ilişkisinde olduğı üzere- bedene bağılılığı anlamına gelmektedir.¹² Bundan dolayı Albert, nefsin bedenın bilfiilleşmesi olmasının beden açısından aslı olduğıunu ancak nefsin mahiyeti açısından ise aslı bir husus olmadığı uyarısında bulunmuştur.

İbn Sînâ, nefsin doğrudan mahiyeti ile onun fiilleri arasında ayırımı giderek fiillerin doğrudan mahiyete ilişkin bilgi vermediğı tespitinde bulunmuştur. Diğerybir ifadeyle, nefsin bedenın yetkinliğı ya da bilfiillliğı olması, nefsin mahiyetinin tanımı olmayıp sadece nefsin bedene ilişkin ya da bedenle ilişkisinin izahıdır. Bu ayırımı dikkat çektikten sonra İbn Sînâ nefsin varlığını, fiillerinden hareketle kanıtlamaya çalışmıştır.¹³ İbn Sînâ'ya göre, nefsin bedene ilişmesi ve bedeni bilfiilleştirmesi (kemâl) ile belirli bir birey insan mahiyetini kazanmaktadır. Ancak İbn Sînâ bilfiilleşen bedenın her ne kadar nefs sayesinde yetkinlik kazansa da bunun doğrudan nefsin mahiyetinin tanımına dair doğrudan bilgi vermeyeceğı daha ziyade nefsin bedenle olan ilişkisine dair bilgi verdiğı uyarısında bulunmuştur. Benzer şekilde Albert de nefsin bedenın bilfiilleştiricisi olması ile nefsin bizatihi mahiyeti arasında ayırımı gitmiştir. Daha sonra da nefsin bedenın bilfiilleştiricisi olmasından hareketle nefsin mahiyetinin tanımının yapılamayacağını ileri sürmüştür.¹⁴ Görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın Albert'in nefis anlayışını etkilediğı en önemli husus -ki Albert'in nefis tanımının Aristo'dan farklılaşmasını sağlayacaktır- nefsin fiilleri ile mahiyeti arasında ayırımı gitmesidir.

İbn Sînâ, nefsin yetkinlik mi yoksa suret olarak mı tanımlanmasının daha doğru olacağını izah etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda, her bir suretin bir yetkinlik ancak her bir yetkinliğın bir suret olamayacağını; melikin bir şehrin yetkinliğı, kaptanın da geminin yetkinliğı olacağını ancak melik ve kaptanın şehrin ve geminin sureti olamayacaklarını belirtir. Zira nefis, maddele olan ilişkisine nazaran suret, nefis-beden mürekkepliğine nazaran da yetkinliktir. Diğerybir ifadeyle, bedeni bilfiilleştirmesi, bedensel fiillere kaynaklık etmesi anlamında kuvve, maddeyle birleşip birleştiğı şeye türsel tabiat kazandırması anlamında ise surettir. Nefsin, madde ve suretten ibaret olanın bedenın yetkinliğı olarak tanımlanması durumunda nefsin suret

¹² Aristotele, *De Anima* II.1 412a 10; Aquinas, *ST I*, q.76 a.3; *SCG II*, ch.70 a.1, a.6.

¹³ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, s. 34.

¹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 1; Hasse, "The Early Works Albertus Magnus and his Arabic Sources on the Theory of the Soul", s. 239.

olarak tanımlanması eksik olacaktır.¹⁵ İbn Sînâ, nefsin neden yetkinlik olarak tanımlanması gerektiğini yetkinliğin tanımı üzerinden temellendirmiştir. Buna göre yetkinlik; ilkin, varlığın mahiyetini kendisiyle kazanması, ikinci olarak da kendisinden hareketle fiilde bulunmasıdır. Her iki anlam esas alınsa da nefsi tanımlamak, nasıl bir cevher olduğunu tanımlamak için yeterli değildir.¹⁶ Böylece Aristo'nun bedenın sureti olarak tanımladığı nefis, İbn Sînâ tarafından yetkinlik/kemâllik olarak yeniden tanımlanmış ve bunun nefsin en belirleyici tanımı olduğunu ifade edilmiştir.¹⁷ Benzer gerekçelerden hareketle Albert, nefsin suret olarak değil de bedenın bilfiilliği/yetkinliği olarak tanımlanmasının daha doğru olacağını savunmuştur.¹⁸

İbn Sînâ ve Albert, nefsin bedenın bilfiilliği üzerinden tanımlanamayacağı görüşleriyle nefsin bilfiilliğin/yetkinliğin suretten daha geniş bir anlama sahip olduğunu benimsedikleri anlaşılmaktadır. Kemâllik, sadece bedenın bilfiilliği değildir, daha ziyade nefis ile beden mürekkepliğinde ortaya çıkan gerçekliği ifade etmektedir. Bu yönüyle sadece bedenın bilfiilliği değil aksine bedenden ayrıık şekilde nefsin bizatihi gerçekliğini de ifade etmektedir. Her iki düşünür bilfiillik ile fiilde bulunmayı aynileştirerek nefsin bedeni bilfiilleştirmesi ile nefsin mahiyetini farklılaştırmışlardır. Dolayısıyla Aristo'nun bedenın bilfiilleşmesi anlamındaki nefis tanımı nefsin mahiyetini tanımlamada eksik kalacaktır. İbn Sînâ bir adım daha ileri giderek nefsi tanımlarken cevher ve bilfiillik/kemâllik ayırımına ek olarak cevher ve suret arasında da ayırımı gitmektedir. Cevher, başka bir şeyde mahal edinmeyip kendisi arazlara mahal olurken, suret ise bilfiilleşmek için heyula gibi başka şeylerde mahal edinmektedir. Bu da nefsin bedenden bağımsız gerçekliğe sahip olması hasebiyle sadece bedenle sınırlanamayacağı anlamında suret olarak tanımlanamayacağı anlamına gelmektedir.

İbn Sînâ, Platon'un nefsin bedenle birleşmeden önce gerçekliğe sahip olduğu anlayışını¹⁹ reddederek nefsin bedenle birleşmesinden hemen önce yaratıldığı görüşündedir. İbn Sînâ'nın bu yorumuna benzer şekilde Albert de nefsin bedene ilişmeden önce mevcudiyete sahip olmadığını; bedenle birleşmeden hemen önce, Tanrı tarafından embriyoya aşılmasıyla var olduğunu belirtmiştir. Ne beden ne de nefis olmaksızın insandan bahsedilemez; her ikisinin bir araya gelmesiyle insan meydana

¹⁵ *İbn Sînâ, Kitâbu'n-Nefs, s. 10.*

¹⁶ *İbn Sînâ, Kitâbu'n-Nefs, s. 8.*

¹⁷ *İbn Sînâ, Kitâbu'n-Nefs, ss. 6-7.*

¹⁸ Hasse, "The Early Works Albertus Magnus and his Arabic Sources on the Theory of the Soul", s. 240.

¹⁹ Platon, *Phaidros*, 245 c-d, 91-95.

gelmektedir.²⁰ Nefs, ezeli ve Tanrı'ya denk bir cevher olmayıp Tanrı tarafından yaratılmıştır. Albert'e göre nefsin, bedenın ölümüyle birlikte döngüsünü tamamlamak için farklı bedenlere girmesi anlamında reenkarnasyonu söz konusu değildir.²¹ Albert, bazı Frencisken tarikatı mensubu meslektaşlarının savunduğı evrensel hylomorphism (*universal hylomorphism*) görüşünü de reddetmektedir. Albert, nefis ve akıl gibi gayri maddi varlıkların heyula ve suretten mürekkep olduğı anlamındaki bu teoriyi benimsememiştir. Zira nefsin, heyula ve suretten ibaret olduğunun düşünülmesi nefsin saf ve gayri maddi mahiyetine halel getireceğı gibi nefsin salt akli doğruları elde etmesine de engel mâni olmaktadır.²² Albert, nefsin maddi olmadığını savunmakla birlikte salt basit bir yapıya sahip olduğunu iddia etmemektedir, aksine mürekkep bir cevher (*ubstantiam compositam*) olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre nefis, bireysel mevcudiyeti anlamında varlık (*quod est*) ve mahal edildiğı varlık sayesinde bireyselleşen ve bilfiilleşen bir mahiyet (*quo est*)ten oluşmaktadır. Albert, bu izah ile nefsin mahiyetini ve bireysel mevcudiyetini temellendirmeyi amaçlamaktadır.²³

2. Nefsin Melekeleri

Albert, Aristo'nun nefis anlayışını tanımlarken İbn Sînâ'nın etkisiyle nefsi bizatihi varlığı esas alınarak tanımlanmasını ikinci olarak da fiilleri açısından tanımlanmasını gerektiğini belirtmiştir. Nefsin varlığının esas alınması durumunda nefsin her bir melekesi, nefsin doğrudan varlığına ait olmayıp varlığının arazlarıdır. Fiilleri açısından ise nefis, sahip olduğı melekeleriyle özdeş olmayıp sahip olduğı farklı melekelerin ve onların fiillerinin toplamı (totum potestativum)dır. Zira bu melekelerin hiçbirisi tek başına nefsi tanımlamamakta ya da temsil etmemektedir; nefsin bunlardan ayır ayrık bir cevherdir. Bu melekelerin her birinin ait olduğı yer nefstir, nefsin gücü sayesinde söz konusu bu melekeler fiilde bulunabilmektedir. Mahiyeti itibariyle tek ve basit olan nefsin, birden fazla melekesi bulunmaktadır, bunların bir kısmı bedensel uzuvlar aracılığıyla bir kısmı da bedensel uzuvlara ihtiyaç duymadan fiilde bulunabilmektedir. Benzer şekilde Albert hem İbn Sînâ'nın hem de Boethius'un görüşlerini benimseyerek nefsin cevheri ile kuvveleri arasında ontolojik ayırma

²⁰ Anzulewicz, "Anthropology: The Concept of Man in Albert the Great", ss. 326-27, 28; Baldner, "Is It St. Albert the Great a Dualist on Human Nature?", ss. 219-29.

²¹ Anzulewicz, "Anthropology: The Concept of Man in Albert the Great", s. 328; Wisnovsky, "Avicenna and Avicennian Tradition", s. 96.

²² Hasse, "The Early Works Albertus Magnus and his Arabic Sources on the Theory of the Soul", s. 236.

²³ Hasse, "The Early Works Albertus Magnus and his Arabic Sources on the Theory of the Soul", s. 237.

gitmiştir. Nefsin kendisi ile melekeler arasındaki ilişkiyi de bilfiilleşme ve fiilde bulunma gücü aracılığıyla kurmaktadır. Bu bağlamda, nefsin beden bilfiilliliğinden kasıt, bedensel fiillerin nefis aracılığıyla gerçekleştirilmesi, nefsin melekelerinin beden uzuvları üzerinden fiilde bulunmasıdır. Nefsin melekeleri aracılığıyla fiillerini gerçekleştirmemesi nefsin bedeni bilfiilleştirmemesi anlamına gelecektir. Dolayısıyla nefsin melekeleri, beden bilfiilleşmesinde ya da beden üzerinde tasarrufunda asli öneme sahiptirler. Ancak Albert, nefsin melekelerini nefsin zorunlu-özel nitelikleri olarak değil daha ziyade nefsin arazları olarak kabul etmektedir. Diğer bir ifadeyle her bir meleke nefis ile ontolojik anlamda özdeş değildir.²⁴

3. Nefsin Kısımları

İbn Sînâ'nın genel anlamda Aristo'nun üçlü nefis ayrımını kabul ettiği söylenebilir. Nefs, tek bir cevher olmak birlikte fiillerine göre doğma, büyüme ve beslenme gibi fiillerin gerçekleştiren nebati; duyumsama, irade etme ve hareket etme fiillerini gerçekleştiren hayvani; iradi fiiller, çıkarımda bulunma ve tümelleri idrak etmek gibi akletme fiillerini gerçekleştiren akli nefis (nefs-i natika) olmak üzere üç farklı şekilde sınıflamıştır.²⁵ Akli nefis, beden gibi fiziksel bir cevhere ihtiyaç duymadan var olan ve beden olmaksızın varlığını idame ettirebilendir. Bedeni yönlendiren ve idare eden akli nefis, küllileri akleden bir melekedir.²⁶ Albert, Aristo'nun nefsin mahiyetine ve işlevlerine binaen yaptığı üçlü nefis taksimatını reddetmektedir.²⁷ Nebati, hayvani ve akli nefis taksimatını, bireyin nefsinin birliğine hâlel getireceği kaygısıyla doğru bulmamıştır. Bu üç kısım aslında tek bir nefsin farklı melekeleri ve kuvveleri (potentiae et vires)dir.²⁸ Nebati ve hayvani nefisler, bir bakıma akli nefsin birer kuvveleri olarak fiilde bulunmakta ve akıl melekesiyle tek bir nefse dönüşmektedirler. Akli nefsin bilfiilleşerek akletme fiilinde bulunması, nihai yetkinleşme (complementum ultimum)dir. Ayrıca bedenle birlikte ortaya çıkan nebati ve hayvani nefis kısmının fiilleri bedenle birlikte yok olmakta, sadece akli nefis beden ölümünden sonra da varlığını idame ettirmektedir. Nebati ve hayvani nefis, ebeveyn aracılığıyla biyolojik sürece bağlı olarak ortaya çıkarken akli nefis ise İlk Neden'in saf ve basit akli aracılığıyla doğrudan bireyin nefsinde dışardan dahil olur. Albert'in ifadesiyle Tanrı aklı, yoktan yaratarak bireyin

²⁴ İbn Sînâ, *İbn Sînâ, Kitâbu'n-Nefs*, s. 225, 13; Hasse, "The Early Works Albertus Magnus and his Arabic Sources on the Theory of the Soul", s. 237.

²⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 32.

²⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 178.

²⁷ Aristotle, *On the Generation of Animals* II.3 736a36-b29.

²⁸ Hasse, "The Early Works Albertus Magnus and his Arabic Sources on the Theory of the Soul", s. 238; Anzulewicz, "Anthropology: The Concept of Man in Albert the Great", ss. 328, 329.

embriyosuna harici olarak dahil etmiştir.²⁹ Akıl melekesi, bireyi insanlık tabiatını kazandıran kuvvedir; Albert'in ifadesiyle "*insan, insan olarak sadece akıldır* (homo inquantum homo solus est intellectus)."³⁰ Albert, ölümü ölümsüz olan nefsin bedenın uzuvlarını kullanmayı bırakması ve bedeni terketmesi olarak yorumlayan İbn Sînâ'ya referansta bulunarak bedenın uzuvları olmaksızın fiilde bulunan kuvveleri –ki bu akıldır- varlığını idame ettirebileceğini belirtir. Zira akıl melekesi Aristo'nun da ifade ettiğı üzere beden olmaksızın fiilde bulunabilen bir melekedir. Nefs, bedende olduğı sürece ihtiyaca binaen uzuvları kullanmaktadır; bedenden ayrıldığı anda akli melekenin fiziksel uzuvlara ihtiyacı kalmayacaktır.³¹

Sonuç

İbn Sînâ ve Albert'in Aristo'nun nefis tanımını genel anlam benimsemelerine rağmen nefsin mahiyeti ve bedenle olan ilişkisinde Aristo'dan ciddi açılardan farklılaşmaktadırlar. Albert, Aristo'nun nefis nazariyesinde muğlak ya da eksik bıraktığı meseleleri, özellikle de bedenın yetkinliği veya bilfiilleşmesi anlamındaki nefsin mahiyetini tanımlarken izah edemediğı hususları ve karşılaştığı problemleri İbn Sînâ'nın nefis tanımına başvurarak izah etmeye çalışmıştır. Aristo'nun nefse bedenden ayrı ve farklı gerçeklik tanımayan bedenın ilk yetkiniğı/bilfiilliğı şeklindeki tanımını, İbn Sînâ'nın nefis tanımına başvurarak nefsi bedenden ayrı ve farklı gerçekliğe sahip olacak şekilde tanımlamıştır. Nefsin bedenın sureti olmadığı ve bedenın bilfiilliğı olarak tanımlanmasının nefsin mahiyetine dair doğrudan fikir vermediğı eleştirisini de İbn Sînâ'nın nefsin mahiyeti ve fiilleri arasında ayırımında hareketle yapmıştır. Nefsin, bedenın sureti olarak tanımlanmasının doğru ancak nefsin mahiyetini ve bedenle ilişkisinin izahında yetersiz olduğı hususunda her iki filozof hemfikirdir.

Kaynakça

Aquinas, Thomas, *On the Truth of the Catholic Faith: Summa Contra Gentiles*, (SCG), C.I-IV, trans. Anton C. Pegis, Image Books, Doubleday & Company, Inc., 1956.

Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, (ST), C. I-V, trans: Fathers of the English Dominican Provinc, Ave Maria Press, 1998.

²⁹ Anzulewicz, "Anthropology: The Concept of Man in Albert the Great", s. 330.

³⁰ Anzulewicz, "Anthropology: The Concept of Man in Albert the Great", s. 330.

³¹ Aristotele, *De Anima* II.1 413a 6-8; *İbn Sînâ, Kitâbu'n-Nefs*, ss. 225, 13, 178; *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*, s. 13; *Adhaviye fil Mead*, s. 152, 154; Anzulewicz, "Anthropology: The Concept of Man in Albert the Great", ss. 327, 329; Hasse, "The Early Works Albertus Magnus and his Arabic Sources on the Theory of the Soul", s. 245.

Aristotele, *De Anima*, içinde, *The Basic Work of Aristotle*, Richard McKeon (ed.), random House, 2001, ss. 535-606.

Aristotle, *On the Generation of Animals*, içinde, *The Basic Work of Aristotle*, Richard McKeon (ed.), Random House, 2001, ss. 665-88.

Avicenna, *Avicenna's De Anima (Arabic text): Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ'*, ed. Fazlur Rahman, London, 1959.

Baldner, "Is It St. Albert the Great a Dualist on Human Nature?", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 67, 1993, ss. 219-29.

Bertolacci, Amos, "Albert's Use of Avicenna and Islamic Philosophy", içinde, *A Companion to Albert the Great Theology, Philosophy and the Science*, Irven M. Resnick (ed.), Brill, 2012, ss. 601-610.

Dales, C. Richard, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden & New York & Cologne, 1995.

Durusoy, Ali, "İbn Sînâ", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, C. 20. ss. 322-31.

Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993.

Hasse, Dag Nikolaus, "The Early Works Albertus Magnus and his Arabic Sources on the Theory of the Soul", *Vivarium* 46, 2008, ss. 232-52.

İbn Sînâ, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi, Namaz Risalesi*, terc. M. Hazmi Tuna, Orhan Mete ve Ortağı Matbaası, 1959.

İbn Sînâ, *Adhaviye fi'l-Me'ad*, tahk. Hasan Asi, Beyrut 1987.

İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ et-Tabîyyât, Kitâbu'n-Nefs*, nşr. G. C Anawati, Said Zayed, Kahire 1975.

Platon, *Phaidron*, terc. Suut K. Yetkin vd. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.

Twetten, David and Baldner, Steven, "Introduction to Albert's Philosophical Work", içinde, *A Companion to Albert the Great Theology, Philosophy and the Science*, Irven M. Resnick (ed.), Brill, 2012, ss. 165-72.

Wisnovsky, Robert, "Avicenna and Avicennian Tradition", içinde, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

**EMMANUEL LEVİNAS'IN EVRENSEL BARIŞA ULAŞMAK İÇİN
SORUMLULUĞA YÜKLEDİĞİ MİSYON**

Mehmet BİLİCİ

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek
Lisans Öğrencisi

**EMMANUEL LEVİNAS'S MISSION OF THE RESPONSIBILITY TO REACH
UNIVERSAL PEACE**

ABSTRACT

Responsibility is the ability of the person to take on the results that occur immediately when needed, on the things that he undertakes, does or needs to do. We can examine the responsibility in three parts, one against himself, others and nature. In this study, we will examine persons to others. Because many reasons in the world we live in are due to the relationships between individuals. Perhaps one of the most important of these reasons is wars. During the wars, many negative consequences such as pain, death, deportation, and poverty occur for the peoples of both sides. Peace should be ensured to prevent similar situations. For this, individuals bear no enmity to each other and should live in harmony. Responsibility becomes active here. When a person feels responsible to other people, they will not have negative feelings towards them, and thus peace will be provided spontaneously.

In this study, we will focus on Levinas unconditional responsibility. According to Levinas, the cause of the emergence of wars is a philosophical problem. In his observations, the philosophers have produced an ontology-based philosophy throughout history and this situation reveals the consequence of it in humans. According to Levinas, because of the metaphysics of identity, I see myself symmetrically to the other. This neglects the other. Based on this idea, the view that there is no difference between the moles and the appearance has led to the need for people to search for their own difference. This need turned into violence and caused racism, bullying and war. Levinas to solve the basic problem, he says that we should follow the other approach based on ethics. In other words, he argued that ethics should be considered as the first philosophy rather than ontology. Because according to him, when I communicate with the other, it makes sense. The other concept is in need of explanation. For Levinas, the other is no one near us. This person may

even be hostile to us, persecuting, suffering. Levinas believes that if we follow an ethics-based approach, rather than ontology, we can prevent mutual violence in our relationship with anyone else. Contrary to the above, Levinas argues that the self should see himself asymmetrically below the other. Thus I cannot think that it is superior to the other. Also, the relationship established by based ethically to get close to the God. According to him, God made I responsible for the other. This responsibility begins with the face of the other. Face to face with the other and I get rid of being trapped in my own being. I becomes liberated by taking responsibility for the other. According to him, if it is so I can not follow a violent approach to the other. Levinas believes that he can attain universal peace if he assumes responsibility for all others who stand asymmetrically against all I.

Levinas evaluated philosophically tı responsiblity and peace relotionship. When we look at the reasons in era, people should leave their selfish feelings towards other people,seeing yourself below others and feeling responsible to them will to prevent feeling of nepative emotions. This reveals the belief that wars between the peoples can end and a universal peace environment. We believe this opinion should be taken into consideration in ensuring univereal peace.

Key words: *Self, Emmanuel Levinas, universal peace, the other, responsibility, face*

Giriş

Levinas 20. yy.'ın önemli etik teorisyenlerinden biridir. Öteki etiğini tesis etmiştir. Öteki etiğinin kilit kavramlarından biri sorumluluk kavramıdır.

İnsanoğlu tabiatı gereği hem içe hem dışa dönük bir varlıktır. Bu sebeptendir ki doğumundan ölümüne kadar kendi öz benliğini tanıma ve tamamlamaya ihtiyaç duyar. Aynı zamanda yaşadığı çevre ve topluma karşı da görevleri vardır. Bu görev ve ihtiyaçlar beraberinde bir takım sorumluluklara temel oluşturmaktadır. Bu bağlamda sorumluluk bireye bazı yükümlülükler getirmektedir. Bu yükümlülükleri kişinin kendisine, doğaya ve başkalarına karşı olmak üzere üç kısımda inceleyebiliriz. İnsan kendisine karşı sorumlulukları maddi ve manevidir. Maddi olan sorumlulukları conatus gereğince varlığını sürdürmek, güçlendirmek ve korumak olmak üzere fiili özünü gerçekleştirmektir. Manevi sorumlulukları ise kendini geliştirmesi, duygu düşünce ve davranışlarında ölçülü olması, yapmış olduğu davranışlar sonucunda oluşan durumların mesuliyetini üstelenmesidir. Kişinin doğaya olan sorumlulukları yaşadığı dünyayı koruması, tabiatı temiz tutması, doğada yaşayan canlılara zarar vermemesidir. Bu çalışmanın temel konusu olan kişinin başkalarına

sorumluluğuna gelince, anayasamızın 12. maddesinde: “Herkes, kişiliğine bağlı, dokunulmaz, devredilmez, vazgeçilmez temel hak ve hürriyetlere sahiptir.” ifadesi geçmektedir. Kişinin diğerlerine karşı sorumluluğu, herkes için ortak olan bu hakları korumasıdır. Ancak dünyada yaşanan pek çok sorunun kaynağı, kişilerin birbirlerine olan sorumluluklarını yerine getirmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu sorunlardan belki de en önemlisi savaşlardır. Savaşların sonucunda, savaşan iki taraf halkları da, maddi ve manevi zarara uğramaktadır. Bunlara ölüm, kitlesel soy kırımı, sürgün, açlık ve yokluk gibi pek çok örnek verebiliriz. Savaşların ve iç çatışmaların yaşanmaması için ülkeler ve halklar arasında kalıcı barışın sağlanması gerekmektedir. Bu da tarafların birbirlerine karşı sorumluluklarını yerine getirmesinden geçmektedir.

İnsanoğlu neden sorumluluklarını yerine getirmemektedir? İnsanların sorumluluklarını yerine getirmemesinin düşünsel kökenleri nelerdir? Sorumluluktan kaçınma felsefi bir bakış açısı ile değerlendirilebilir mi? Geleneksel felsefe ontoloji temelli olduğu için Aynı üzerine yoğunlaşmaktadır. Ancak *ben* merkezli ontoloji pek çok sorunu da beraberinde getirmiştir. Bunun sebebi bütüncül bir anlayışa sahip olmasıdır.¹ Bu yaklaşımda temel prensip herkesin aynı olduğudur. Aradaki tek fark bedenseldir. Ancak insanoğlu varlık temelli düşündüğü için farklı olmak istemektedir. Diğer varlıklarla aynı olmak istemez, farklarını belirtmek istemektedir. Bu durum başkaları ile karşılaştığında kendisini şiddet olarak gösterir. Çünkü her ben benzer şekilde düşünmektedir. Sonucunda kavgalar, zulümler, savaşlar ortaya çıkmaktadır. Levinas ontoloji temelli anlayışa etik temelli felsefesi ile itiraz eder. Ona göre ontoloji temelli düşünce simetriktir. Bunun yanlışlığını dile getirir. O bireylerin birbirleriyle kuracakları ilişkinin ontolojik değil etik olması gerektiğini savunur. Onun kurduğu etik sistemde ben ve öteki asimetriktir. Ötekini, benin üstünde konumlandırır ve beni, ötekinden sorumlu kılar. Bunu yapmasındaki temel sebep, beni başkası altında ezerek olumsuz tavrın son bulacağına ve savaşların son bulacağına inanmasıdır.

Bu çalışmamızın amacını gerçekleştirmek üzere öncelikle Levinas’ın felsefi düşüncesini şekillendiren koşulları değerlendireceğiz. bu değerlendirmeden sonra Levinas’ın öteki ile ne kastettiğini ve öteki ile ilk karşılaşma olarak “yüz” kavramını inceleyeceğiz. Son olarak sorumluluk

¹ Gözel, Ö. (2004). “Öteki Metafiziktir: Levinas’ta Varlık ve Öte/ki” Gözel, Ö. (2004). *Tezkire düşünce, siyaset, sosyal bilim dergisi*, sayı 38-39, mayıs/agustos 2004, 56-70

kavramını ele alarak çalışmamızı sonlandıracağız. Öncelikle belirtmek isteriz ki, bizatihi başkası, yüz ve sorumluluk kavramları müstakil çalışmalara konu olabilecek kadar geniş kapsamlıdır. Bu bağlamda söz konusu hususların, evrensel barışla ilişkilendirilmiş olan kısmını ele alacağız.

1. Levinas'ın Felsefe Anlayışında Etkili Olan Faktörler

Ben ve *öteki* arasındaki ilişki düşünce tarihinin kadim meselelerinden biridir. Grek Felsefesi temel noktası ontolojidir. Ontoloji varlık temelli olduğu için öncelik her zaman öznde olmuştur. Ancak özellikle 17.-18. yüzyıllarda bu konu daha fazla önem kazanmıştır. Bu dönemlerde tartışıla gelen düşünceler genellikle ya *ben* merkezli olup diğer *ben*leri bir tehdit olarak algılama ya da *ben*leri bir bütün olarak ele alıp özsel farklılığı ortadan kaldırmaya sebep olmuştur. Farklılığın sadece görünüşten ibaret olduğu fikri ilerleyen süreçlerde ırkçılığa da sebebiyet vermiştir. *Ben*lerin görünüşsel farklılığı tarihin pek çok döneminde ayrımcılığa yol açmıştır. Bu gibi fikirlerin yani *ben*leri bir bütün olarak ele almak ya da *ben*lerin birbirinden farklı olması gibi ayrımların olduğu bir ortamda barış sağlanamamaktadır.² Levinas, savaşılar sebebiyet veren “özdeşlik metafiziğiyle temellenen öteki ihmalini” gidermedikçe gerçek bir barış ortamını tesis edemeyeceğine inanmaktadır. Bu sebeple ilk felsefe olarak ontoloji yerine etiği kabul etmektedir. Oluşturduğu etik sistemde *öteki* merkezde bulunmaktadır. Bu sebeple inşa ettiği felsefi görüşü “öteki etiği” olarak tanımlanmaktadır.³

Levinas *öteki* etiğini oluştururken Yahudi dini kaynaklarından yararlanmıştır. O Kitabı Mukaddesin felsefe için esin kaynağı olabileceğini düşünmekteydi. Bu düşünce temelde bir çelişki barındırmaktadır. Bu çelişki Kitabı Mukaddesin vahiy kaynaklı olması, felsefenin ise akıl kaynaklı olmasıdır. Ancak Levinas felsefesinde, dini argümanları kullanırken bir delil getirme amacı gütmeyen sadece örnek vermek ve açıklamak için kullandığını “Sözün gelişi *ben* hiçbir zaman felsefi metinlerimde Talmud ya da Kitab-ı Mukaddes ayetlerini bir fenomenolojik argümanı ispatlamak ya da doğrulamak amacıyla kullanmadım.”⁴ bu sözlerle dile getirmektedir. Her ne kadar dinin felsefi düşünceye etki edeceği düşünülse de o felsefenin

² Kader, C. (2012). Emmanuel Levinas Felsefesinde Başkasının görünümü (Yüksek Lisans Tezi), Erişim Adresi: <https://tez.yok.gov.tr> [Erişim Tarihi: 17.06.2019] 57

³ Güngör, Feyza Ş. (2018). “Levinas'ın Öteki Etiğini Badiou'nun Hakikat Etiği Perspektifinden Yeniden Düşünmek” *Mediterranean Journal of Humanities* mjh.akdeniz.edu.tr VIII/2 (2018) 365-377

⁴ Kearney, R. (2010) *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler Kıta Felsefesi Tartışmaları* İstanbul: Paradigma Yayınları Çev: Hüsamettin Arslan 80

kesin, mutlak bilgi arayışını da elden bırakmamıştır. Yani dinin imâni kısmı ile felsefesini birleştirmemeye gayret etmiştir.⁵

Levinas'ın *öteki* anlayışını tam olarak kavraya bilmek için onun fenomenolojisini bilmemiz gerekmektedir. Fenomonolojisinde Husserl'in ve Heidegger'in etkisi olmuştur. Husserl "dünyanın varoluşu veya varlık tarzlarıyla" ilgili düşüncelerimizi varsayımla değil de insan zihnine görüldüğü şekliyle betimlememiz gerektiğini savunmaktadır. Bu yaklaşım sadece görünen şeyleri değil aynı zamanda bilincin özünü de ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.⁶ Anlaşılabacağı üzere Husserl, Levinas'ın felsefesinde çok önemli bir yere sahiptir ancak asıl temel nokta Heidegger'dir. Heidegger'e göre *dasein*'in yani *ben*'in gerçekliğe ulaşabilmesi için zamansal ve tarihsel olarak ele alınması gerekmektedir. Levinas bu iki düşünürün görüşlerinden hareketle "zaman ve tarihsel süreç içerisinde değişen başkası" kavramına ulaşır. ⁷ Levinas'ın öteki etiğini oluşturmasında Heidegger'in Naziler tarafında yer alması da etkili olmuştur. Bu durum onu, örnek aldığı filozofları sorgulamaya itmiştir. Bu da onu varlık kavramından uzaklaşmasına ve ilk felsefe olarak etiği ön plana çıkarmasına sebep olmuştur. Heideggerde özne zamansal ve tarihsel olarak sınırlanmıştır. Ancak Levinas özneyi ontolojinin sınırlarından çıkararak, "var olanın ötesindeki var olana göre şekillenen etik bir özerkliğe" ulaşarak özneyi özgürleştirmek istemiştir. Husserl ise kurduğu fenomenolojik sistemde bilincin bilimini ortaya koymaya çalışmış ve "bilinci ve varlığı bilinçten hareketle ve varlığın içinde kalarak" açıklamayı amaçlamıştır. Ancak Levinas bu konuda farklı düşünmektedir. Ona göre fenomenolojik yöntem varlığın ötesine yani metafizik bir aşkınlığa çıkışı sağlayamamaktadır.⁸

2. Levinas'ta Öteki Kavramı

Levinas'ın felsefesine geçmeden önce *ötekiden* kastın ne olduğunu tanımlamamız gerekmektedir. Levinas'a göre *öteki*, "bilinenin dışında, diğer, ayrı, yani müstakil, farklı olandır."⁹ Levinas için *benin* dışında kalan kişinin kim olduğunun hiçbir önemi yoktur. Çünkü onun gözünde herkes ötekidir.

⁵ Gözel, a.g.e, 56-70

⁶ Cevizci, A. (2017). *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Say Yayınları Çalışkan Akçetin, N. (2011). 181

⁷ Kader, C. (2015). "Emmanuel Levinas Felsefesinde 'Başkalık ve Aynılık' Problemi" *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* C:2 Say:3 81

⁸ Azizoğlu, N. (2017). *Emmanuel Levinas Felsefesinde Etik Sorumluluk (Yüksek Lisans Tezi)*, Erişim Adresi: <https://tez.yok.gov.tr> [Erişim Tarihi: 17.06.2019] 12-17

⁹ Çalışkan Akçetin, N. (2011) *Emmanuel Levinas: İlk Felsefe Olarak Etik (Doktora Tezi)*, Erişim Adresi: <https://tez.yok.gov.tr> [Erişim Tarihi: 17.06.2019] 32

Batı felsefesi ahlaki temellendirirken *ben* kavramını merkeze koymaktadır. Bu da ontoloji temelli olduğu için aynılığa götürmektedir. Aynılığa götürme sebebi özne ile nesneyi bütünleşmesi sonucu çokluk, karşıtlık ve farklılığın ortaya çıkmamasıdır. Bu durumun oluşmasında Aristoteles'ten (M.Ö. 322) bu yana ontolojik bilgiye ulaşmak için aklın ve bilincin ölçü kabul edilmesi sebep olmuştur. Akıl ve bilinç tözlerin ve formların bilgisine duyu yolu ile ulaşmakta ve *ben*, *öteki* ile güçlü bir bağ kurmaktadır. Bu da haliyle, *Beni*, duyularla algıladığı dünyanın kendisine içkin ve özdeş olduğu kanısıyla aynılık kavramına ulaştırmaktadır.¹⁰ Levinas'a göre yukarıda değindiğimiz gibi *ben* merkezli felsefede aynılık çokluğa, karşıtlığa, farklılığa götürmemektedir ancak *ben* diğer *ben*lerden kendini ayırt etmek istemektedir. Bu durum *ben*ler arasında bir üstünlük arayışına götürmektedir. Hobbes'un dediği gibi, insan doğası gereği bencil bir varlık olduğu için üstünlük arayışı çatışmaya sebebiyet vermekte ve şiddet ortaya çıkmaktadır. Levinas'a göre savaşların temel sebebi budur.¹¹

Levinas'ın amacı "*ben* ve *öteki* odağında ve başka olanın *ben*'e öncel olduğu vurgusu temelinde bir felsefe inşa etmektir." Bu düşüncesini inşa ederken Kitab-ı Mukaddes'te yer alan Tanrı ile Kabil'in diyalogunu merkeze koymaktadır. Kıssaya göre Tanrı, "Kardeşin nerede?" diye sorulduğunda Kabil'in şu yanıtı vermiştir; "Kardeşimin bekçisi miyim ben?" "Taşındığı Tanrı Sözü tanınmadığında Başkasının Yüzü imgeler arasında bir imge olarak ele alınır. Kabil'in yanıtını sanki Tanrı'yla alay ediyormuş gibi ya da "O ben değilim, başkası" diyen küçük bir çocuğun yanıtı gibi görmemek gerek. Kabil'in yanıtı içtendir. Yalnız, bu yanıtta etik eksiktir; sadece ontoloji vardır: Ben benim ve o da o. Biz ontolojik olarak ayrı varlıklarız."¹² Kabil'in, sorulan soruya soruyla karşılık vermesi bir sorunun olduğuna ışık tutar. Levinas'a göre bu sorun *ben* ve *öteki* arasındaki ilişki sorunudur. *Ben* *ötekiden* sorumlu olmalı mıdır? *Ben* ile *öteki* arasında nasıl bir ilişki vardır? Kabil'in cevabında dikkat çeken nokta egodur. O sorumlu olup olmadığını sorgularken *ben* merkezli, ontoloji temelli bir yaklaşım içine girmiştir. Ancak çevremizle kuracağımız ilişkiler, sadece ontolojik bir bakış açısıyla ele alınamaz. Etiği de dâhil etmemiz gerekmektedir. "Etik olan, insanın "kardeşinin bekçisi" olması, o ontolojik olarak başkası olsa da ahlaken ve vicdanen onun sorumluluğunu almasıdır."¹³

¹⁰ Azizoğlu, a.g.e. 33-35

¹¹ Kader, (2012) a.g.e 7-8

¹² Levinas, E. "Sonsuza Tanıklık", İstanbul: Metis Yayınları, 2003. 248

¹³ Güngör, Feyza Ş. "Zenofofi ve Ötekinin Dikeni" I. Uluslar Arası İnsan ve Toplum Bilimleri Kongre Kitabı Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları s.109-114

Kabil açısından başkasından sorumlu olmak için kardeşlik yeterli bir gerekçe değildir. Yani sorumluluk özgürlüğü engellemektedir. Kabil ise özgür olduğunu düşünmektedir. Ancak Levinas, Tanrı'nın bu sorusunda ki kastının ötekine karşı sorumluluğun, *benin* özgürlüğünden daha önde geldiğini vurgulamak olduğunu düşünmektedir. Bu düşünceden hareketle o *benin* aslında bir *ben* olmadığını ve *benliğin* aslında sorgulanması gerektiği sonucuna ulaşır. Böylece Levinas *ben* ile *öteki* arasındaki ilişkiyi bambaşka bir noktaya taşıyarak, bu ilişkiyi etik ile temellendirmiş olur.¹⁴

Levinas'a göre etik ile kurulan ilişki doğal bir sorumluluk gerektirir. Ona göre etik, ontolojinin de üstündedir. Bu bağlamda kavramsal düzeye indirgenemeyen *ben* ve *öteki* arasındaki ilişkiyi temele alır. Çünkü "başkasına bir şey ya da nesneden farklı olarak, metafiziksel bir arzu duyarız." Şeylerle girilen ilişkide onu tüketebildiğimiz için tatmin oluruz ancak başkası kendisini bir nesne olarak sunmadığı, her zaman daha fazlasını verdiği için onu tüketemeyiz. Bu yüzden başkası ile girilen ilişki *beni* tatmin etmemektedir. Levinas *ötekini* tüketilemez bir yere koyduğu için *öteki* ikincil konumdan birincil konuma yerleşir. Özetle o, *ötekini* "rasyonel düşünmenin bir konusu olarak konumlandırma" ve "bir nesne olarak kavramsallaştırma" yaklaşımını reddetmektedir.¹⁵

3. Levinas'ta Yüz Kavramı

Levinas'a göre *öteki* ile ilk temas yüz yüze gelmekle başlar. *Benle* hiçbir şekilde ilişkisi olmayan bir insanla karşılaştığımızda onda ilgimizi çeken şey *öteki* olmasıdır. *Öteki*, *benin* kendi varlığının farkına varmasına sebep olur ve bu *beni* rahatsız eder. Çünkü daha önce bir özne olan *ben*, *öteki* ile karşılaştığında ona ait bir nesne konumuna indirgenir. Bu durum *ötekini*, *benden* üstün bir konuma yerleştirir ve bu şiddet duygusunu ortaya çıkarır.¹⁶ Örneğin, hiç tanımadığımız bir insanla kurduğumuz ilk ilişkide, en iyi yanlarımızı ona göstermek isteriz. Bu çabanın genel sebebi ona, kendimizi değerli bir birey olarak göstermek istememizdir. Ben buradayım, ben bir özneyim, ben değerliyim... Belki de bu kişi ile bir daha karşılaşmayacağız ama yine de ona kendi varlığınızı gösterme çabası güderiz. Hatta olduğumuzu bildiğimiz kişiden daha da değerli göstermek için yalan bile söyleyebiliriz. Bunun sebebi, Levinas'ın farkına varmamızı sağladığı gibi, *benin* *öteki* karşısında kendisini nesne konumundan tekrar bir özne konumuna geçirme arzusudur.

¹⁴ Kader, (2012) a.g.e 91

¹⁵ Gültekin, Ahmet C. (2017). "Levinas ile Buber: Ben, Sen ve Başkası" Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi Erişim Adresi: dergiler.ankara.edu.tr [Erişim Tarihi: 22.06.2019] 17-18

¹⁶ Finkelkraut, A. (2012). Sevginin Bilgeliği İstanbul: Ayrıntı Yayınları Çev: Aysen Ekmekçi 18-19

Yukarıda bahsettiğimiz üzere, etik *öteki* ile başlar ve *öteki* ile ilk temas yüzle kurulur. Başkası somut olarak ve bir birey olarak ortaya yüz ile çıkar. Yüz *bene* baktığında *beni* onaylar veya reddeder, bu durum *beni* varoluşa getirir. Ötekinin yüzünü gördüğümüzde artık ondan kaçamayız ve onu yok sayamayız. Varlığı, kendisini *bene* dayatır. Bu dayatma bir etik duyarlılık ortaya çıkarır. Duyarlılık *benin*, *ötekine* karşı karşılıksız bir şekilde teslim olmasını gerektirir.¹⁷ Peki, bu teslimiyet bize ne sağlar? Neden kendimizi teslim etmeliyiz? Kendimizi teslim etmemizdeki amaç nedir? Neye ulaşmak isteriz ki teslim oluruz?

Kendisini teslim eden *ben*, "ötekini öncelerken benliği suçlanmış, sürülmüş, sorumluluk altında ezilmiş bir pozisyona yerleştirmektedir." İnsan doğası gereği, kendi öz varlığını oluşturmak ve oluşturduğu öz varlığı korumak ister. Öz varlığını *ötekine* veren *ben* "kendini her türlü tehdide açık bir aralıkta sallantıda" bırakmış olur. Kendini başkasına teslim eden *ben* kendini, *öteki* karşısında aciz bir duruma sokarak, kendi doğasını aşmayı başarır. Levinas'a göre bu durum *beni* Tanrı'ya yaklaştırır.¹⁸ Onun temel amacı Tanrı'ya ulaşmaktır. Ona göre Tanrı'ya ulaşmak için gidilecek en önemli yol kişinin kendisini *ötekine* teslim etmesidir.

4. Levinas'ta Sorumluluk Kavramı

Levinas'ı anlamak için değindiğimiz tüm konularda asıl merkez her zaman *öteki* olmuştur. Etik, *ötekinin* yüzü ile karşılaşmayla başlar. Bu karşılaşma sorumluluğu doğurur. Çünkü başkasının yüzü bizi Tanrı'ya götürür. Habil ile Kabil kıssasında bahsettiğimiz üzere, Tanrı bize *ötekinden* sorumlu olduğumuzu söylemiştir. Yüzle karşılaştığımız o an, onun çaresizlikten ötürü çılgınlığını ışitiriz. Bu çılgılık bizi *benliğimizden* uyandırır ve *benliğimizden* çıkmamızı, onu fark etmemizi sağlar. Bu uyanış ona karşı sorumluluğumuzdan ötürüdür. Çünkü sorumluluk, özgürlükten daha önce gelmektedir.¹⁹ Bu bağlamda Tanrı'ya ancak etikten hareket ederek ulaşabiliriz. Etik ise *beni* kendi varlığı içinde sıkışıp kalmaktan kurtarır.²⁰ Sıkışıp kalma konusunu Levinas, "Oblomov'un trajedisi" ile açıklamaya çalışır. Oblomov tembellik konusunda çok ileri düzeylere ulaşmıştır. Bu öyle bir tembelliktir ki, dünyevi her şeye isteksizdir. O "sonsuz bir durgunluk için can atar ama bu idealini hiçbir zaman tam anlamıyla gerçekleştiremez." Çok zengin olan Oblomov, zenginliği gereği pek çok şeyle uğraşması gerekmektedir. Ancak Oblomov'un sonsuz bir durgunluk isteği gereği,

¹⁷ Demir Güneş, C. (2009). Emmanuel Levinas Felsefesinde Etik İlişki Olarak Sorumluluk (Doktora Tezi), Erişim Adresi: <https://tez.yok.gov.tr> [Erişim Tarihi: 23.06.2019] 100

¹⁸ Güngör, a.g.e 369

¹⁹ Kader, (2012) a.g.e 80

²⁰ Kader, (2015) a.g.e 80

bunların hiç biriyle uğraşmak istememektedir. Bu yüzden o tüm bu zenginliğinden uzaklaşarak inziva hayatını seçer, dünyevi her şeyden kendisini soyutlar ancak yine de aradığını bulamaz. Ne kadar kendisini dünyadan uzaklaştırırsa uzaklaştırsın, var olmak gibi bir yükten asla kurtulamamaktadır. “Her şeyi durdurabiliriz; var olmak hariç.” Oblomov’un çabası boşunadır.²¹ Levinas’ın verdiği örnekte, Oblomov yalnızca dünyevi şeylerden uzaklaşmaktadır. Kendi *ben*inden uzaklaşma görüşü İbn Sina’nın “uçan adam” görüşü ile daha kapsamlı hale getirilebilir. İbn Sina’ya göre “boşlukta doğmuş, bedeni tamamen dış etkilere karşı izole edilmiş, herhangi bir şeyi, hatta kendi bedeninin ve organlarının dahi varlığını bilmeyen, kısaca dünyadaki hiçbir şeyi idrak edemeyen, bu suretle asla duyu algısına sahip bulunmayan bir insan tasavvur edilecek olursa bu insan kendi varlığını bilir.”²² Sadece nesnelerden uzaklaşmak değil, bütün uzuvlarımızdan hatta duyu organlarımızdan arınsak bile yine de kendi varlığımızdan kaçamayız. Levinas *ben*in, bu varlık bataklığında sıkıştığını söyler. Peki, *beni* bu durumdan ne kurtaracaktır? Levinas, *ben*in ancak *ötekinin yüzünden* gelen sorumluluk görevini üstlenirse kurtulacağına inanmaktadır. Bu kurtuluş mutlak *ötekiye* yani Tanrı’ya etik yolla ulaştırır. Levinas yaptığı bir söyleşide bu konu üzerine “Tanrı’ya yalnızca *öteki* kişiyle kendisi için etik olarak ilgilenerek yönelebilirim.” der ve ekler, “Etik *ötekiden* sorumlu olma zorunluluğu Varlığın/oluşun anlamını ontolojik önceliğini yıkar; o dünyada işgal ettiğimiz doğal ve politik pozisyonları yerinden eder ve Varlık’ın dışında bir şey olan, Varlık’tan başka [autrement qu’etre] olan bir anlama yöneltir.”²³

Levinas’ın *bene* sorumluluk yüklenmesi, *ben*liğinden sıyrılarak farklı bir özgürlüğe kavuşmasını sağlar. Bu özgürlük “iyiye bağlanmak”tır. Daha önce özgür olan *ben ötekinin* sorumluluğunu almasıyla, “zulüm görmüş konuşmak için daha ağızını bile açmadan, hiç özgür olamadan suçlanıp mahkûm edilmiş, haksız yere ceza görmüş, cezası çoktan infaz edilmiş özgür olmayan bir” konuma yükselir. Levinas burada *beni* etik bir özne konumuna koymaktadır. Levinas oluşturduğu sistemde, *ben ötekini* anlamayan, onun yaptıkları konusunda vicdanı rahat, kendi özbenliği yüksek bir *ben* değil başkasının sorumluluğundan sorumlu bir *bendir*. Bu öyle bir sorumluluktur ki, köle efendisinden, eziyet gören eziyet edenden, zulüm gören, zulmedenden sorumludur. Peki, bu bir haksızlık değil midir? Acı çeken *ben*, nasıl acı çektirenden sorumlu olabilir? Levinas oluşturduğu sistemde neye

²¹ Finkelkraut a.g.e 14

²² Alper, Ömer M. (1999). *İbn Sina Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA) C:20 Erişim Adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sina> [Erişim Tarihi: 26.06.2019]* 326

²³ Kearney a.g.e 86

ulaşmak istemektedir? Burada temel nokta, “haksızlık edenin sorumluluğundan sorumlu olmak” onu bağışlamak değil, bu yaptıklarını neden yaptığı üzerine düşündürmektir. Levinas zulmedenin zulmünün sebeplerini düşünerek ancak evrensel barışa ulaşabileceğimizi düşünmektedir.²⁴

Levinas’ın *ötekinden* sorumlu olmayı, *ötekini* bağışlamak için değil, *ötekinin* yaptığı davranışlar üzerine düşünmek olarak algılamasındaki amacının etik temelli olduğunu söyleyebiliriz. Birisini bağışlamak, *ötekini* düşünmekten daha çok yine *benle* ilgilidir. *Ben*, affettiğinde salt kendi egosunu tatmin etmiş olur ve *ötekine* hiçbir fayda sağlayamaz. Fakat *ötekinin* sorununu anlama ve çözme çabası, bağışlamaya kıyasla daha nesnel bir tutumdur. Bu durumda *ötekinde* mevcut olan sorunlar giderilir ki bunun sonucunda affetmeyi gerektirecek herhangi bir davranış ortaya çıkmaz. Yaşanan olaylar da *benin* yerine *ötekini* önceleyerek onun sorunlarını çözdüğümüzde, hem kişinin kendine olan sorumluluğunu, hem de *ötekine* karşı olan sorumluluğunu yerine getirmiş oluruz. Bu hem etik olarak doğru hem de Tanrı’ya ulaşma yolunda erdemli bir davranıştır. Sonuç olarak *ben* yerine *ötekini* düşünmek ve ondan sorumlu hissetmek toplumsal barışa katkı sağlayacak bir düşünce sistemidir.

Sonuç

Çalışmamızda 20. yüzyıl filozoflarından Emmanuel Levinas’ın “*Öteki Etiği*”ni anlamaya çalıştık. Levinas ırkçılığın, zulümlerin, acıların, savaşların olmadığı bir dünya hayal etmiştir. Pek çok insan için ütopya olarak değerlendirilebilecek bu hayalini, dini ve felsefi bir temelle gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bunun olabilmesi için, insanların ontoloji temelli bir *benlik* anlayışından kurtulması gerektiğini dile getirerek, etik olarak *öteki* temelli bir yaklaşım içine girmeleri gerektiğini savunmuştur. Çünkü ona göre, ontoloji temelli bir yaklaşım, kişiler arasındaki farklılığın sadece görünüşten ibaret olduğu sonucuna götürmektedir. Bu durum *beni* rahatsız etmektedir, ontoloji temelli düşünen *ben* kendi varlığını ön planda tuttuğu için diğer *ben*lerden kendini farklı görmek istemektedir. Kişiler ırkını, dinini, dilini, ülkesini öncelemesi ve kendini merkez her zaman savaşlara sebebiyet vermiştir. Çünkü bu düşüncenin tam simetriğini bir başka *ben* de düşünmektedir. Levinas’a göre bu şiddete ancak karşımızdakini asimetrik olarak kendimizden üstte görürsek engel olabiliriz. Bunun sağlana bilmesi için kişinin yapması gereken *ötekinden* sorumlu olmasıdır. Kişi sadece

²⁴ Çalışkan Akçetin, N. (2011) Emmanuel Levinas: İlk Felsefe Olarak Etik (Doktora Tezi), Erişim Adresi: <https://tez.yok.gov.tr> [Erişim Tarihi: 17.06.2019] 274

kendinden, ailesinden, ırkıdan, devletinden sorumlu değildir. Zulmedenin zulmüne maruz kalan kişiden de sorumludur. Levinas öteki etiğinin bir ütopya olduğu eleştirilerine, etiği yasadan ayırmanın ütopya olduğunu ve ütopyasız etik olamayacağını savunmuştur.

Kaynakça

Alper, Ömer M. "İbn Sina" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* C:20 1999 Erişim Adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sina>

Azizoğlu, N. *Emmanuel Levinas Felsefesinde Etik Sorumluluk* İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Cevizci, A. *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Say Yayınları 2017.

Çalışkan Akçetin, N. *Emmanuel Levinas: İlk Felsefe Olarak Etik* Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

_____, Akçetin, N. "Emmanuel Levinas İçin Adalet Nedir?" *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* say:21 s267-280, 2013.

Demir Güneş, C. *Emmanuel Levinas Felsefesinde Etik İlişki Olarak Sorumluluk* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Finkelkraut, A. (2012). *Sevginin Bilgeliği* İstanbul: Ayrıntı Yayınları çev: Ayşen Ekmekçi

Gözel, Ö. "Öteki Metafiziktir: Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki" *Tezkire Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, sayı 38-39, mayıs/ağustos 2004, s. 56-70

Gültekin, Ahmet C. "Levinas ile Buber: Ben, Sen ve Başkası" *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 2017. Erişim Adresi: dergiler.ankara.edu.tr

Güngör, Feyza Ş. "Zenofobi ve Öteki'nin Dikeni ", *I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Kongre Kitabı*, Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları s.109-114 2017.

_____, Feyza Ş. "Levinas'ın Öteki Etiğini Badiou'nun Hakikat Etiği Perspektifinden Yeniden Düşünmek" *Mediterranean Journal of Humanities* mjh.akdeniz.edu.tr VIII/2 (2018) 365-377 2018.

Kader, C. *Emmanuel Levinas Felsefesinde Başka'nın Görünümü* Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

_____, C. “Emmanuel Levinas Felsefesinde ‘Başkalık ve Aynılık’ Problemi”
Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi C:2 Say:3 s77-91 2015.

Kearney, R. *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler Kıta Felsefesi Tartışmaları*
İstanbul: Paradigma Yayınları çev: Hüsamettin Arslan 2010.

Levinas, E. *Sonsuza Tanıklık*, çev: Komisyon İstanbul: Metis Yayınları 2003.

_____, E. *Ölüm ve Zaman* çev: Nami Başer İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2006.

KÜRESELLEŞEN DÜNYADA KİMLİK VE KENDİ OLMAK

Mehmet KAPLAN

Namık Kemal Üniversitesi İBBF Küreselleşme ve Uluslararası İlişkiler

Tezli Yüksek Lisans Programı Öğrencisi

mekaplann33@gmail.com

IDENTITY AND BEING ONESELF IN A GLOBALIZING WORLD

ABSTRACT

Identity is one of the important concepts of the modern world. Identity is self-definition, one's giving the meaning to oneself and separating oneself from the other. The self-meaning and the self-definition start from ourselves in the sense of our individual, class and social identities and expand to the widest circle. As a result of social change, the definition and meaning of identities differ. While the individual is not in the forefront in the traditional society, modern society brings the individual relatively to the forefront. Besides, in classical sociological theories, society and collective consciousness predominantly come to the forefront. This social structure and definition can be summed up with the saying, "what is personal is not personal". When we look on the basis of nation states, the nation state itself defines a higher identity, the other identities are assimilated and melted in a pot.

The emergence of supranational corporations in the economy has made it into a world where the borders and walls are demolished with supranational organizations and unions in the political sense. With the developments in communication and transportation, the world has become a small village. The world which has mutual interaction and communication is referred to as the global world. For some, it is "the new world order", for others, it is "the new world disorder" or "the new name of imperialism". After all, after the 1980s, we live in a world where, everything has its posts and neos, the boundaries of the nation-state have been loosened, and power has shifted from state and community to hidden subjects and individuals.

In traditional and modern society, an individual has made her/his own definition and has developed an identity as a member of a community. In this article, we seek answers to questions such as, in a world where interaction is at its highest, how much of oneself can an individual actually be? Does the individual exist with her/his ontological

presence or with her/his sociological identity? Is it possible to be oneself in the global world? Even if an individual identifies oneself without being part of a group, she/he is shaped by the influence of many hidden and undefined structures and cannot be oneself in a world where everyone and everything affect each other so much. The things we think that are ours appear as a reflection of many different worlds from a different angle.

Keywords: *Globalization, Modernization, Society, Individual, Identity, Being Oneself*

Giriş

Küreselleşme, küreselleşen dünya ve kimlik 1980'li yıllardan itibaren çokça tartışılmaya ve üzerine yazılıp çizilmeye başlayan kavramlardır. Sosyal bilimlerde ortaya atılan ve kullanılan her bir kavram bir açıklama yâda anlama çabasının neticesi olarak karşımıza çıkar. Bu kavramlarla etrafımızda olup bitenleri isimlendirerek bir anlama ve açıklama modeli oluşturuyoruz. Bazen aynı olayı farklı kavramlarla açıklayanları, aynı kavrama farklı anlamlar yükleyerek yazıp çizenleri de görmek mümkündür.

Çalışmamız bağlamında baktığımız zaman insanlar ilk çağlardan günümüze devam edip gitmekte olan hayat yolculuklarında ferdi, grup ve topluluk olarak birçok değişim ve dönüşümler yaşamışlardır. Kısaca söylersek insanların hayatında siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik olarak birçok değişim ve dönüşümler yaşanmıştır. 18. Yüzyıldan itibaren sosyoloji bilimi toplumlardaki bu hareketliliği, değişimi ve dönüşümü açıklamak ve anlamak için bir isimlendirme yaptı. Sosyolojinin de ortaya çıktığı bu dönem modern, daha önceki dönemler geleneksel olarak adlandırıldı kabaca. Farklı düşünürlerce farklı tasnifler yapılsa da onlar yine bu ikili isimlendirmenin içinde farklı yaklaşımlar olarak durmaktadır. 1980'lere gelindiğinde ise yine bir takım yeniliklerle insanlar ve toplumlar karşılaştı, bu yenilik isimlendirilirken küreselleşme, küreselleşen dünya vb. kavramlar kullanıldı. İşin hakikatine baktığımızda bir değişim var ve bu durumun isimlendirilmesi var. Reddedilemeyecek bir tarafı değişimdir, tartışmaya açık kısmı ise bu değişimin nasıl isimlendirileceğidir. Bundan dolayı bu çalışmada bir değişim ve bu değişim karşısında ferdin kendi olup olamadığı üzerine odaklanmakta olduğumuzu ifade edelim.

Geleneksel dönem siyasi olarak imparatorluklara ve feodaliteye, ekonomik olarak tarım toplumuna, sosyal olarak cemaat ve birincil ilişkilere, kültürel olarak kırsal yerleşime ve dinin belirleyici olduğu bir yapıya gönderme yapar. Modern dönem siyasi olarak ulus devlet, ekonomi

olarak sanayi toplumuna, sosyal olarak cemiyet ve ikincil ilişkilere, kültürel olarak da şehir yaşamına işaret eder. Durkehim bu durumu “mekanik dayanışmalı toplum ve organik dayanışmalı toplum” olarak ifade eder. Ferdinand Tönnies’in ise gemeinschaft(cemaat) ve gesellschaft(cemiyet) tipleştirmesiyle açıklar. Misal olarak iki tane isimden bahsetmiş olduk. Yine her sosyologun kendi isimlendirmesi ve tasnifi vardır. 1980'lere geldiğimizde sanayileşme ile başlayan modern dönem teknoloji sayesinde ürettiği araçlarla iletişim ve ulaşım da büyük değişikliklere sebep oldu. Teknolojik anlamadaki gelişmeler yine daire daire siyaset, sosyal, kültürel ve ekonomik hayatı etkiledi ve dönüştürmeye başladı. İleride daha detaylı üzerinde duracağımız; iletişim ve ulaşımın arttığı, dünya üzerinde sınırların kalktığı ve ulus devletin gücünün zayıflamaya ve geçirgenliğinin artmaya başladığı bu yeni durum küreselleşme olarak adlandırıldı.

Durheim, yaklaşımında dine inanan kişi için tanrı ne ise ferd için toplum odur. Toplum karşısında ferdin durumu en fazla onun içinde kendine verileni almaktır. “Bir tanrı kendisine inanan için ne ise, bir toplumda üyeleri için odur. Gerçekte her şeyden önce tanrı; insanların kendilerinden daha üstün olarak düşündükleri ve kendisine bağlı olduklarını hissettikleri bir varlıktır.”¹

Geleneksel toplum yapısında yüz yüze ilişki ve sosyal kontrolün çok fazla olması daha çok topluluk halinde yâda bir lider etrafında hareket etmeyi gerekli kıldığı görülür. Modern toplum yapısı ile birlikte ferdin ön plana çıktığını, atfedilen statünün yerini kazanılan statünün aldığını görüyoruz. Karşılıklı etkileşim en üst seviyede olduğu küreselleşen dünyada ise ferd kendini tanımlarken çevreden bağımsız kendini tanımlamak istemektedir. Her alanda özgürlük ve serbestiyet fikri üzerinden hareket edilmektedir.

İnsanların tarihine baktığımız zaman kendi olmak ve kimlik kazanmak yani kısaca kendini tanımlamak önemli bir yer tutar. Kendi olmakla ilgili her kültürden örnekler bulmak mümkündür. Misal olarak, Delphi(delfi) tapınağında “kendini bil” yazar. Grek demek kendini bilmek, keşfetmek demek olarak karşımıza çıkar. İslam’da, “kendini bilen rabbini bilir” denilerek, kendini bilmek ile yaratıcıyı bilmek arasında bir bağ kurulur. Nietzsche’ye geldiğimiz de “kendin ol der” kendi olmaya çalışmak, mevcut hali muhafazaya çalışmak olarak, bir duruşu ifade eder.

Bu çalışmamızda, karşılıklı etkileşimin en üst seviyede olduğu, zaman ve mekânın sıkıştığı bir dünyada; özne olan ferd ne kadar kendisidir? Küresel

¹ Durkheim, Emile, “Dini Hayatın İlk Biçimleri” Eski Yeni Yayınları, Ankara 2011, S.285.

dünyada kendi olmak mümkün müdür? Ferd ontolojik varlığı ile mi yâda sosyolojik kimliği ile mi var olmaktadır? Gibi suallere cevap aramaktayız.

Tarihi Arka Plan

Tarihi arka plana kısa ve ana hatlarıyla bakarsak; modernleşme ile birlikte geleneksel toplumun aidiyet biçimleri değişmiş, topluluk ve aile içinde tanımlanan kimlikler parçalanmaya başlamış, kırsal yaşam yerine kentleşme, birincil ilişkiler yerine ikincil ilişkiler, atfedilen statünün yerini kazanılan statü ön plana çıkmıştır. Köyde kendi işinin patronu olanların, kentte başka bir patronun yanında işçi olması ve bu durumun getirdiği travmalar.

Modern dönemin ulusal ve uluslararası düzlem de en temel aktörü ulus devlettir. Ulus devlet; onun egemenliği belirli bir mekânı kontrol altında tutmasının bir neticesidir. Vatan diye tanımlanan ve sınırları çok net bir şekilde çizilen bu coğrafya üzerindeki sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik aktivitelerin tamamı bu devlet tarafından düzenlenir. Bu sebeple ulus devlet sisteminde sınırlar üzerine özel bir vurgu yapılmaktadır. Sınır ötesi farklı bir ulus ve kültüre işaret etmektedir. O kadar ki ulus devletin sınırları ile toplumların sınırları kesişmektedir. Toplumlar, kültürler, ekonomiler hep bu sınırlar içindeki mekâna yani yurt kavramına bağlı olarak yapılmaktadır.²

Ulus olmak, uluslaşmak ulus devletin olmaza olmazlarındandır. Ulus devlet bu yönüyle parça parça yaşayan toplulukları tek bir kimlik altında birleştirmektedir. Farklı kimlikler bir potada eriterek yeni bir kimlik inşa edilmektedir. Aile ve cemaat bağının yerini ulus bilinci almaktadır. Geleneksel bağların çözülmesiyle kriz yaşayan ferd devletin ona sağladığı kimlikle aidiyet duygusunu tatmin etmektedir. Ortak bir tarih, ortak bir hafıza ve ortak bir dil inşa edilerek acı ve mutluluklar paylaşılarak tek vücut olma ideali aşılanmaktadır. Bunu sağlamak içinde ulus devletin en önemli iki aracı geleneksel medya ve eğitim kurumudur.

Buraya kadar söylediklerimizi toparlarsak, geleneksel toplumda ferd ön planda gözükmek, modern toplum ferdi nispeten ön plana çıkarmaktadır. Bununla birlikte klasik sosyoloji teorilerinde toplum ve kolektif bilinç baskın olarak ön plana çıkmaktadır. Adeta bu toplum yapısı ve tanımlaması “ne ki kişiseldir, o kişisel değildir” sözü ile özetlenebilmektedir. Ulus devletler bazında baktığımız zaman ulus devletin kendisi bir üst kimlik tanımlamakta, diğer kimlikler asimile edilmeye ve bir potada eritilmeye çalışılmaktadır.

² Nişancı, Ensar, “Küreselleşme, Ulus Devlet Ve Etik”, Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 4 Sayı: 1, Haziran 2003. S. 35.

19. Yüzyıldan, 20. Yüzyıla girildikten hemen sonra I. Cihan Harbi ile birlikte dünya üzerindeki üç büyük imparatorluk da tarih sahnesinden silinerek yerini ulus devletlere bırakmışlardır. Aradan geçen yirmi sene zarfında dünya ikinci defa savaş alanına dönmüş, dünya üzerinde sınırlar keskinleşmiş ve sınırlarla örülü bir dünya ortaya çıkmıştır. Bugün geleneksel medya olarak saydığımız, kitle iletişim araçlarından bir olan radyo ulus devletin elinde propagandanın önemli bir aracı haline gelmiş. Dünya iki kutup, doğu ve batı bloku olarak bölünmüştür.

Böyle bir dünyada mevcut sisteme eleştirilerin yükseldiği ve öğrenci hareketlerinin başlayacağı bir zemini hazırlamıştır. 1950'ler ve hemen sonrası yeni kırılmaları beraberinde getirecektir. "Gerçekten de 1960'lar bir dönemektir, bireyler artık merkez haline gelmiştir, yani kendi yaşamlarına bir anlam vermek istemektedirler ki bu ikinci modernitedir. Birey kendi üzerine düşünmekte, sorgulamakta, sormakta ama aynı zamanda kendisi olmayı da istemektedir. Bu bağlamda kimlik bireyin bu kendi başınlığına bir çözüm olarak devreye girmekte, parçalanmışlığı yapıştırmakta, anlam inşa etmektedir."³

Bu yeni hareketler ve eleştiriler devam ederken bir yandan da teknolojik gelişmeler sürekli artmakta ve yeni bir dünya ortaya çıkmaktadır. Bir tarafta ulus devletin çizgileri, bir yandan ferdlerin talepleri ve bir yandan ekonomide değişen şartlar hızlı değişimleri haber vermektedir.

Küreselleşen Dünya

Küresellik ve küreselleşme toplumdaki yeni bir duruma ve değişime işaret etmektedir. Küreselleşme ve küresellik üzerinde ittifak edilmiş ve tek bir tanımı olan kavramlar değildir. "Küresel ölçekte işleyen ve sınırları aşarak, toplumları ve kurumları yeni mekan-zaman bileşimlerinde entegre edip, bağlayarak, gerçekte ve deneyimde dünyayı birbirine daha bağlı duruma getiren süreçler" ⁴ şeklinde tanımlanması tanımlardan birisidir.

Anthony Giddens, "küreselleşme ile dünya çapındaki toplumsal ilişkilerin yoğunlaşarak, uzak yerelliklerde yer alan olayların kilometrelerce ötesinde olaylarca şekillendirildiğini veya bunun tersinin olduğunu"⁵ ifade eder. Karşılıklı olumlu ve olumsuz anlamda etkileşimin arttığı zaman ve mekânın sıkıştığı bir dünya manzarası ortaya çıkmaktadır.

³ Durdu, Zafer, "Kimliğin Dönüşümü Ve Kültürel Küreselleşme", *International Journal of Social Science* Doi number: <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS1859>, Volume 6 Issue 7, p. 345-365, July 2013. S. 349.

⁴ Hall, Stuart, D. Held ve T. Mc Grew, "Modernity and its Features", *Cambridge: The Open University ve Polity Press* 1992, S. 277.

⁵ Giddens, Anthony, "Sociology" *Oxford: Polity Press*, 1993, S. 528.

Ensar Nişancı, bu kavramlar için şöyle bir tespitte bulunur. “Söz konusu kavramların tematikleri açısından modernlikle, formu bakımından ise modernliğin içten eleştirisini teşkil eden post modernlikle büyük ölçüde örtüşmektedir. Söz konusu kavramları çok kalın çizgilerle de olsa resmetmek gerekirse; küresellik dünyanın bütünleşmesine, küreselleşme ise söz konusu bütünleşmenin karmaşık süreçlerine işaret etmektedir.”⁶

Dünyadaki bu yeni durum ve değişimi bazı faktörler üzerinden bakarak bir resme ulaşmamız mümkün olacaktır. Bu faktörleri küreselleşmeyi ortaya çıkaran faktörler olarak da değerlendirebiliriz. Öncelikle, 1970’lerde çok uluslu şirketlerin ortaya çıkması, 1980’li yıllarda uzayda iletişim devriminin gerçekleşmesi ve 1990’lı yıllarda SSCB’nin dağılması ve bunların getirdiği siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik değişimler önemli faktörlerdendir. Bunları tek tek ele alırsak;

1. 1970’li yıllarda çok uluslu şirketlerin ortaya çıkması

1970’li yıllarda çok uluslu şirketlerin ortaya çıkmasıyla birlikte, ulus devlet zayıflamaya başlıyor. Dünya tek bir ulus devlete dönüşme aşamasında ve sınırlar şirketler bağlamında ekonomik olarak çözülmüş ve geçirgenlik artmıştır. Ulusu oluşturan ulus pazarı birliği bozuluyor ve böylece uluslararası pazar birliği oluşuyor.

Ekonomik konsept değişmeye başlıyor, devletlerin ekonomiden el çekmeye başladığı ve özelleştirmelerin söz konusu olduğu bir döneme girilir. Ulus üstü organizasyonlar kendilerini daha çok hissettirmeye başlar. Uluslararası siyasal oluşumlar, ekonomik ve kültürel oluşumlar ön plana çıkmaya başlıyor.

2. 1980’li yıllarda uzayda iletişim devriminin gerçekleşmesi

Uzayda iletişim devriminin gerçekleşmesi, ilerleyen yıllar ve gelişmelerle birlikte, bilginin üretilmesi, saklanması ve iletilmesini kolaylaştırdı. Bilginin üretilmesi eskiden çok yavaş ve uzun zaman alırken şimdi her ay çıkan kitaplar ve makaleler ortada. Bilginin saklanması kolaylaşarak kütüphane cebimize girdi. Üretilen ve saklanan bilginin iletilmesi ve paylaşılması kolaylaştı. İnternet, cep telefonu vb.

Bilgiye ulaşmak kolaylaştı. Bunun en önemli yanı bilgiye ulaşmakta eşitlik sağlandı. Herhangi bir sınıf ve tabaka gözetilmeden kim bilgiye ulaşıp teknolojik araçları kullanabiliyorsa o ön plana çıktı. Kısacası bilgiye ulaşmada fırsat eşitliği sağlanmış oldu.

⁶ Nişancı, Ensar, “Küreselleşme, Ulus Devlet Ve Etik”, Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 4 Sayı: 1, Haziran 2003. S. 35.

Artık bir yeri kaynak ve pazar haline getirmek için askeri işgallere gerek kalmadı. Medyanın çeşitlenen vasıtalarıyla dünya bir pazar yerine dönüştü, sanal ticaret ve pazarlama zemini kuruldu. Böylelikle askeri işgallere gerek kalmadı.

3. 1990'lı yılların başında SSCB'nin dağılması

Tek kutuplu dünya: Kapitalizm, sosyalizm, ABD ve Sovyetler arasında mücadele vardı. Sovyetlerin dağılması ile birlikte ABD dünyanın sahibi olduğunu söyledi. Berlin duvarı yıkıldı dünya üzerinde maddi sınırlar kalkmaya başladı. Soğuk savaş dönemi sona ermiş oldu.

SSCB'nin dağılmasıyla birlikte askeri konsept değişmiş oldu. Dünya üzerinde askeri güç olarak NATO kaldı. Serbest piyasa ekonomisi dünyaya hâkim oldu. Sorun çözme biçimi çatışmadan çok uzlaşmacı bir şekle dönüştü.

Küreselleşmeyi ortaya çıkaran faktörler bağlamında baktığımız zaman küreselleşmeyi; ekonomik açıdan, mal ve hizmetlerin serbestçe dolaşması, siyasal açıdan ulus devletin sınırlarının gevşediği uluslararası bir dünya, sosyolojik açıdan gelenekselden moderne, modernden modern sonrası döneme ve bunun getirdiği ilişki ve çelişkinin yaşandığı bir dünya olarak tanımlayabiliriz. Küreselleşme sadece ekonomik ve teknolojik gelişmelere indirgenemeyecek boyutta kendini, siyasal, kültürel ve sosyal olarak hissettirmektedir.

Dünya bu süreçleri yaşarken zaman ve mekân olarak sıkışmış ve dünya küçük bir köy olarak ifade edilmeye başlanmıştır. 2000'li yıllardan sonra geleneksel medyanın yanına yeni medyanın gelmesiyle birlikte, iktidar devletten ve belli merkezlerden bireye kaymıştır. İsteyen istediği konuyu ve gündemi kendi hesapları üzerinden paylaşabilmekte ve kendini ifade edebilmektedir.

Herkesin kendini farklı araçlarla farklı şekillerde ifade edebildiği bir dünya aynı zamanda tek bir fikrin doğru olarak kabul edilebileceği bir ortam değildir. "Böylelikle 'tek doğrucu' yaklaşımlar, entegrist dünya görüşleri, istemeyerek de olsa katılıklarından vazgeçmek durumundalar. Onlar artık kendilerine diğerlerinin aynasında bakarak mukayese etmektedirler. Hangi noktada iyi ve hangi nokta da kötü durumda olduklarına bu mukayese sürecinde hükmedebilmektedirler. Bu nedenle artık hiç bir kültür, hiçbir inanç ya da ideoloji diğerinden yalıtılmış bir biçimde varlığını devam ettirme; 'ötekine' sırt çevirme olanağına sahip olmadığı gibi, dolayısıyla-

kendini evrensel olanın yerine koyma şansına da sahip değildir.”⁷ Dışlayıcılığın yerini içine alma durumu da konuşulmaya başlanmış “ya o ya da bu” yerine “hem o hem bu” yaklaşımı gündeme gelmiştir.

Bauman, küreselleşmeyi şu şekilde değerlendirir. “Son zamanların moda kavramı küreselleşmede ifade bulan şey, şeylerin kontrolden çıkması ile ilgili işte bu yeni ve rahatsız edici histir. Küreselleşme fikrinin taşıdığı en derin anlam, dünya meselelerinin belirsiz, ele avuca sığmaz ve kendi başına buyruk doğasıdır ve bu yapıda bir merkezin bir kontrol masasının, bir yönetim kurulunun, bir idari büronun yokluğudur. Başka bir ifade ile küreselleşme yenedünya düzensizliğinin başka bir adıdır.”⁸

Bu değerlendirmeye baktığımız zaman yeni bir dünya düzeninden değil düzensizliğinden bahsedilebileceği, aktörlerin ve merkezlerin kaybolduğu ve her şeyin elden çıktığı hissi dikkat çekmektedir. Adeta ferdin, grubun, topluluğun ayağını basabileceği sağlam bir zeminin kaybolduğu ve her dakika neyle karşılaşacağını bilemeyeceği risklerle dolu bir dünya. Bu noktada bir tablo halinde küreselleşmeye farklı bakışları toplayabiliriz.

Küreselleşmeye farklı bakışlar;

	Çağdaşlaşma Diyenler	Emperyalizmin yeni adı diyenler
Ekonomik yönden	Dünya kaynaklarını akıllı ve verim sağladı diyorlar.	Batının ekonomisi olan Kapitalizmin dünyaya yayılması diyorlar.
Siyasal yönden	Demokrasi ve İnsan hakları getirdi diyorlar.	Demokrasi ve insan hakları söylemi aldatmacadır. Bunlar ancak iç dinamiklerle oluşur diyorlar.
Uluslararası bakımdan	Dünyaya yeni bir düzen verdi ve dünya yeni bir düzene girdi diyorlar.	Uluslararası bir düzenden değil düzensizlikten bahsedebiliriz demketedirler.

⁷ Nişancı, Ensar, “Küreselleşme, Ulus Devlet Ve Etik”, Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 4 Sayı: 1, Haziran 2003. S. 31.

⁸ Bauman, Zygmunt, “Küreselleşme ve Toplumsal Sonuçları”, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, S. 69.

Küreselleşmeye olumsuz tavır takınanlara daha yakından bakarsak; “Milliyetçilere göre küreselleşme genelde ulusal bütünlüğü, özelde ise sosyal yapıyı çözücü ve bireyi köksüzleştirici, kültürü melezleştirici ve kozmopolitleştirici, tarihsel kazanımları yok edici bir süreçtir. Neo-Marksist retorikten hareket edenler içinse küreselleşme kapitalizme dayalı sömürgeciliğin derinleşmesi ve genişleyerek küresel boyut kazanmasından başka bir şey değildir. Bu görüşlerin savunucularına göre küreselleşme aslında amaçlı bir plan ve ideolojik bir söylemdir. Bu nedenle kesinlikle ona karşı gelinmelidir.”⁹

Olumlu yaklaşanlar; “Küreselleşmeye karşı olumlu tavır takınanlar ise onun yeni bir küresel bilince neden olduğunu insanları bütünleştirdiğini, ekonomileri daha rasyonel hale getirdiğini ve küresel anlamda insanlık için bir kazanım olduğunu, dolayısıyla küreselleşme ileri boyutlara taşındığında insanlığın genelde refahının yükseleceği, sorunların el birliğiyle daha rahat çözümlenebileceğini ve daha barışçıl bir ortamın yaratılacağını ileri sürmektedirler.”¹⁰

Son olarak küreselleşen dünyada eşyanın küreselliğe dâhil olması daha kolayken bütün insanların aynı anda bu kolaylığı bulması pek mümkün olmamaktadır. “Küreselleşmenin ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasi boyutları bulunmaktadır. Sermayenin, malların ve bilginin küresel hareket özgürlüğü tanınmakta ancak insanın küresel hareketliliği kabul edilmemektedir. Bu durumda eşya küreselliğe dâhil, insanlar ise yerelliğe hapis olmuş halde kalmaktadır.”¹¹

Küreselleşme ve Medya

Medyayı en temelde geleneksel medya ve yeni medya olarak ikiye ayırmaktayız. Yeni medya yukarıda detaylı şekilde bahsettiğimiz teknolojik gelişmeler neticesinde 2000’li yıllardan sonra insanların gündeminde ve hayatında önemli bir yer tutmuştur.

Geleneksel medya, gazete, dergi, radyo ve televizyon gibi tek kanallı araçlardır. Bir otorite tarafından kontrol edilen ve daha çok da propaganda için kullanılan medya organlarıdır. İnternet bağlantısı olan çevrimiçi herhangi bir akıllı cihaz ile (Bilgisayar, Akıllı Telefon, Tablet) yer ve mekândan bağımsız olarak erişilebilen sanal ortama ise “Yeni Medya”

⁹ Nişancı, Ensar, “Küreselleşme, Ulus Devlet Ve Etik”, Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 4 Sayı: 1, Haziran 2003. S. 33.

¹⁰ Nişancı, Ensar, “Küreselleşme, Ulus Devlet Ve Etik”, Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 4 Sayı: 1, Haziran 2003. S. 33.

¹¹ Kürenin Halleri, Kolektif, Ed. Yaşar Kaya, “Metin Özkul, Ümit Akça - Modern Dünyanın Gardrobu Küreselleşme: Devlet, Millet, Milliyetçilik” Doğu Kütüphanesi, İstanbul, 2007.

demekteyiz. Yeni medya tamamen bir dijital alan olup karşılıklı etkileşime imkân sağlamaktadır.¹²

Akıllı bir cihazı kullanabilen her insan bulunduğu yerden çok farklı kültürlerle karşı karşıya gelmektedir. Bu durum aynı zamanda ortak bir dünya kültürü oluşturabilmekte bir yandan da geleneksel kültürün değerlerini değişikliklere zorlamaktadır. Bu durum ise kültürde bir melezleşmeyi beraberinde getirmektedir. Eski zamanlarda bir ferd sadece aile, yakın çevresi ve sokaktan etkilenirken yeni medya aracılığı ile bütün dünyadan etkilenmektedir. Geleneksel medyada devlet yâda medya sahibi grubun bilgilendirmesine muhatap kalınırken yeni medya da çeşitli kanallar sağlanmış durumdadır.

“Elektronik aygıtların, teknolojinin bu denli genişlemesi “küresel köy” kavramına geçişi kolaylaştırmıştır. Enformasyon ve iletişim aygıtları küresel ekonominin gelişimini sağlamış ve bir takım tele aktiviteler ortaya çıkmıştır. Tele alışveriş, tele konferans, tele eğitim ve son olarak internet ile satıcı ile alıcı birbirlerini görmeden, konuşmadan ulusal sınırları ortadan kaldırarak kolayca alışveriş, ticaret, yapabilmektedir.”¹³

Ulus devletin gelişmesinde kitle iletişim araçlarının, geleneksel medyanın etkisi büyüktür. Kitle iletişim araçları kolektif kimliğin oluşmasına katkıda bulunmuşlardır. Medya kontrolü devletin elinde iken artık iktidar fertdedir. Yeni medya artık tek sesli değil çok seslidir.

Kimlik ve Kendi Olmak

Kimlik kişinin kendini anlamlandırması, tanımlaması ve ötekinden ayırmasıdır. Bu anlamlandırma ve tanımlama ferd, sınıf ve toplumsal kimliklerimiz anlamında kendimizden başlayıp en geniş daireye doğru genişlemektedir. Toplumsal değişim neticesinde kimliklerin tanımlanması ve anlamı da farklılaşmaktadır. Yukarıda yeri geldikçe bunlara değinmiş olduk. Bu kısımda bu anlatılanlar üzerinden bazı çıkarımlarda bulunacağız.

Buraya kadar geldiğimiz noktada gördüğümüz şeylerden birisi batı modernleşmesinin tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar dünyanın en ücra köşelere kadar farklı araç ve yollarla yayılması olduğu ortaya çıkıyor. Bu yeni durumun karşısına tepki olarak çıkmak, yani antitez olmak ve tepkisellik kendi olmaya manidir. Zira bir teze karşı antitez olmak tez

¹² Müyesseroglu, Ertuğrul, “Yeni Medya Nedir? Ne Değildir?”
<https://ertugrulumuyesseroglu.com/yeni-medya-nedir-ne-degildir/>

¹³ Çelik, Hüseyin, “Küreselleşme Sürecinde Kimlik Tartışmaları ve Medyanın Rolü: Kosova Örneği”,
S. 27,
<http://globalmediajournaltr.yeditepe.edu.tr/sites/default/files/Hu%CC%88seyin%20C%CC%A7E%20L%CC%87K.pdf>

ortadan kalktığı zaman sizin de yok olmanız olacaktır. Kimlik ve kendimiz olmak, başka tezlere karşıt olarak kurulamaz, kurduğumuz zaman kendi olamayız. Bir zamanlar sokakta karşılaştığımız “İnadına Müslüman inadına Türküz” sloganı dinimizi ve Türklüğümüzü inat üzerinden kurmak gerçek anlamda Müslüman Türk olmaya manidir.

Küreselleşen dünya bazı tanımlamalara göre merkezin olmadığı, belli planların, projelerin gizlendiği bundan dolayı maskeli bir dünyadır. Maske kullanmak zorunda kalınan bir ortamda kendimize ait bir kimlik oluşturmak ve kendi olmak mümkün olmayacaktır. Her ortam için farklı bir maske ve yüzümüz olacaktır.

Platon “Yola çıktım, değişirim umdum, hiç değişmeden döndüm meğer kendimi de yanımda götürmüşüm.” diyor. Farklı anlatımları da olan bir söz olarak karşımıza çıkan bu hikâyenin bize verdiği mesaj bazen kendimizi de yanımda götürmemek gerekirken içinde yaşadığımız dünyada bütün küre yanımda. Kendimiz ile baş başa kalamıyoruz. Kendi ile baş başa kalamayan, yalnızlığı hissedip kendini tanımlayamayan kalabalık içinde yalnızdır. Yeni medya vb. imkânlarla bütün dünya ile birlikte olan ve paylaşımlarına beğeni arayan ve başkalarına göre hareket etmek zorunda kalan biri kendisi olamaz.

Bir topluluk içinde kendimizi topluluk üyelerine göre tanımlarız. Kendimiz hakkındaki tanımlarımız nisbidir, diğerine göredir, o kısa, o yaşlı, ben uzunum, ben gencim vb. çoğaltılabilir. Sosyolojik kaygı ile hareket eden kendisi olamaz. Dini sadece Sosyolojik ve psikolojik olarak algılamamız kendimiz olmaya manidir. Dini kâinat ve insan bütünlüğünde kesret vahdet denkleminde okursak din bize kendimiz olmaya dair bir yol gösterir. Bunun harici diğer durumlar taklittir. Ve o taklit olan bilgi bize ait olmadığı için kendimiz olamayız.

Müşteri arayan kendi olamaz. Müşteri arayan tacirdir, ticaret ile uğraşanın satamayacağı şey yoktur. Onun nazarında her şey ticari bir meta olabilir. Kindî'nin felsefe-din bağlantısını konuştuğu bir metninde şöyle bir ifade kullanır: “Bir şeyin ticaretini yapan onu satar, sattığı ise artık kendinin değildir. Kim din tacirliği yaparsa onun dini yoktur.”¹⁴ Netice olarak siyaset yapan kendisi olamaz. Hitap ettiği kitleye uygun davranma durumu kendi olmaya mani olacaktır.

Kendi gündemini belirleyemeyen kendi olamaz. Son yüzyıllarda içinde bulunduğumuz durum, oluşturulan gündemler üzerinden konumlanmak,

¹⁴ Kaya, Mahmut, “İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, Kindî”, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, S. 10.

oluşturulan problemlere cevap üretmeye çalışıp savunma konumunda kalmak kendi olmaya manidir.

Sonuç

Gelenen noktada iletişim, ulaşım ve her alanda hız, zaman ve mekânın sıkıştığı, dünyanın küçük bir köy haline geldiği ve karşılıklı etkileşimin had safhada olduğu bir dünya içerisinde insanların yolculuğu devam ediyor.

Küreselleşen dünya ferdi bir takım araçları ile aktif özne konumuna getirmiş olsa bile birçok açıdan ona sağlam bir kimlik ve kendi olmayı verememiştir. Ferdler ve topluluklar bir kriz içerisinde hayatîyetlerini devam ettirmekte, çoğu zaman neyi nerde kaybettiğini düşünebilecek bir durumda bile değillerdir.

Hızlı değişim ve dönüşümle birlikte, medeniyetin araçları insanların ince hassas duygularını köreltti hatta yok etti. Misal olarak vefa duygusu ne oldu dersek? “Gayet kusursuz çalışan arabalardan, bilgisayarlardan, hatta cep telefonlarından, “gelişmiş yeni versiyonları” daha mağazalarda belirir belirmez ve bütün şehir bunlardan konuşurken hiç üzüntü duymadan - üzüntünün gölgesi bile görülmeden- kurtulunur. Partnerler neden bu kuralın istisnası olsun ki? ... Tam da durum budur ‘kullan at.’¹⁵

Herkesin ve her şeyin bir birini bu denli etkilediği bu dünyada ferd bir grubun parçası olmadan kendini tanımlasa bile gizli ve tanımlanmamış birçok yapının etkisi ile şekillenmekte ve kendi olamamaktadır. Kendimizin sandığımız şeyler birçok farklı değer dünyalarının farklı tonlarda bize yansımaları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

Bauman, Zygmunt, “Akışkan Aşk - İnsan İlişkilerinin Dayanıksızlığı” Alfa Yayınları, İstanbul, 2017.

Bauman, Zygmunt, “Küreselleşme ve Toplumsal Sonuçları”, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

Çelik, Hüseyin, “Küreselleşme Sürecinde Kimlik Tartışmaları ve Medyanın Rolü: Kosova Örneği” (<http://globalmediajournaltr.yeditepe.edu.tr/sites/default/files/Hu%CC%88seyin%20C%CC%A7ELI%CC%87K.pdf>)

Durkheim, Emile, “Dini Hayatın İlkel Biçimleri” Eski Yeni Yayınları, Ankara 2011.

¹⁵ Bauman, Zygmunt, “Akışkan Aşk - İnsan İlişkilerinin Dayanıksızlığı” Alfa Yayınları, İstanbul, 2017, S. 29.

Durdu, Zafer, "Kimliğin Dönüşümü Ve Kültürel Küreselleşme", International Journal of Social Science Doi number: <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS1859>, Volume 6 Issue 7, p. 345-365, July 2013.

Giddens, Antony, "Sociology" Oxford: Polity Press, 1993.

Hall, Stuart, D. Held ve T. Mc Grew, "Modernity and its Features", Cambridge: The Open University ve Polity Press 1992.

Kaya, Mahmut, "İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, Kindi", Klasik Yayınları, İstanbul, 2017.

Kürenin Halleri, Kollektif, Ed. Yaşar Kaya, "Metin Özkul, Ümit Akça - Modern Dünyanın Gardrobu Küreselleşme: Devlet, Millet, Milliyetçilik" Doğu Kütüphanesi, İstanbul, 2007.

Müyesseroglu, Ertuğrul, "Yeni Medya Nedir? Ne Değildir?" (<https://ertugrulumuyesseroglu.com/yeni-medya-nedir-ne-degildir/>)

Nişancı, Ensar, "Küreselleşme, Ulus Devlet Ve Etik", Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 4 Sayı: 1, Haziran 2003.

**ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN SURİYELİLERE KARŞI
ZENOFOBİK TUTUMLARI**

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Cevat ACAR

Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü
mcacar@artuklu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Deniz IŞIKER BEDİR

Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü
denizbedir@artuklu.edu.tr

**XENOPHOBIC ATTITUDES OF UNIVERSITY STUDENTS TOWARDS
SYRIANS**

ABSTRACT

It is observed in recent years that a xenophobic discourse in the every day life, written press and social media about refugees who forced to immigrate to Turkey because of war, economic hardship and political reasons. This rhetoric can sometimes turn into violent action against all immigrants living in Turkey also poured into action. This study is conducted to understand the perceptions and attitudes of xenophobic students in Mardin, where ethnic and religious differences are intense.

298 students from different departments of Mardin Artuklu University participated to this research. Xenophobia Scale (ZS) developed by Bozdağ and Kocatürk (2017) will be applied to the students. The aim of this study is to determine the xenophobic attitudes of the students towards Syrians. We also look at whether variables such as gender, income level are associated with xenophobia.

As a result of the study, it was determined that the xenophobic levels of the students were generally low and the variables of gender and grade level caused a significant difference on the xenophobic levels of university students. It was determined that having a foreign neighbour, reading in the same class with a foreign student and having a foreign friend did not cause a statistically significant difference on the xenophobia levels of the students.

Keywords: *Xenophobia, Migration, Attitudes towards foreigners, Syrians*

Giriş

Türkiye, özellikle 2011 sonrası Suriye’de başlayan iç savaş sonrası hâlihazırda yaklaşık 4 milyon göçmene¹ ev sahipliği yapmaktadır. Bu sayının 3.6 milyonunu ise Suriyeli göçmenler oluşturmaktadır (Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, 2019).

Bu çalışmada, etnik ve dini farklılıkların yoğun olduğu Mardin’de üniversite öğrenimi için bulunan Türkiyeli öğrencilerin Suriyelilere yönelik zenofobik tutumlarının belirlenmesi amaçlanmıştır. Mardin Artuklu Üniversitesi’nde 1392 uluslararası öğrenci bulunmaktadır. Bu öğrencilerin yüzde 90’ı ise Suriyeli öğrencilerdir. Üniversitedeki Suriyeli öğrencilerin yoğunluğu bu öğrencilere karşı olumlu ya da olumsuz bir tutum geliştirilmesine neden olabilecek düzeydedir.

Zenofobi, “kültürel farklılıklarla ilgili inançlara” karşı düşmanlığı ya da yabancılara yönelik düşmanlığı ifade eder. Bazı ülkelerde ise, zenofobi göçmenlere karşı düşmanlık olarak çevrilmektedir. (Jureidini, 2005:48)

Göç

Şu an dünyada 68 milyondan fazla insan farklı nedenlerle yerlerinden edilmişlerdir. Bu nedenler zulüm, çatışma, yaygın şiddet ya da insan hakları ihlalleridir. Türkiye, dünyada en çok mülteciye ev sahipliği yapan ülkedir (UNHCR, 2019). Türkiye’de hâlihazırda 3,6 milyon geçici koruma kapsamında Suriyeli göçmen bulunduğu ifade edilmektedir. Suriyeli göçmenlerin 2011-2019 arası Türkiye’deki sayılarını gösteren grafik özellikle 2013-2015 arası Türkiye’ye çok yoğun bir göçün olduğunu göstermektedir:

¹ Ülkesinden başka bir ülkeye göç eden kişilerin hukuki statüleri göçmen, mülteci, sığınmacı, misafir gibi kavramlarla açıklanmaktadır. Fakat bu makalede göçmen kelimesi hukuki bir statü içermemektedir ve sadece göç eden anlamında kullanılmıştır.



2

Kofman göç kavramını, insanlık tarihinin başlamasıyla ortaya çıkan, yalnız yaşadıkları yerin değişmesini değil aynı zamanda sosyo-ekonomik ve kültürel değişimleri de içine alan, farklı insanların farklı sebepler dolayısıyla yaşadıkları yeri uzun ya da kısa süreli terk etmesi olarak tanımlamaktadır (Akt. Barın, 2015: 12). “Göç (az veya çok) bireylerin ya da grupların sembolik veya siyasal sınırların ötesine, yeni yerleşim alanlarına ve toplumlara doğru kalıcı hareketini içerir” (Marshall, 1999: 685,59). Modern dünyada neredeyse hiç kimse doğduğu yerde ölme imkânını bulamayacak bir hayata sürüklenmektedir (Aktay, 2015: 17).

Suriyelilerin yaşadığı göç, zorunlu göç kapsamında değerlendirilebilir. Bazı uzmanlar, toplu bir hareketliliğin “zorunlu göç” olarak tanımlanabilmesi için iki koşulu sağlaması gerektiğini söyler. Bunlardan biri ülke nüfusunun en az yüzde 1’inin tehlike altında olması, ikincisi de en az 100 bin insanın yaşam koşulları veya zorla yaşadığı yerden ayrılmış olmasıdır (USAK, 2013).

Dünyada ırkçılık, yabancı düşmanlığı ve buna bağlı hoşgörüsüzlük de göçlerin artmasıyla beraber artmaktadır (UNHCR, 2016). İrkçılık iki şekilde tanımlanabilir. İlki, “bireysel ırkçılık” adı verilen ve örneğin koyu tenli olduğu için sokakta bir kişiye saldırmak gibi bireylerin ayrımcı veya şiddet

² 14.11.2019 itibariyle, <https://www.qoc.gov.tr/qecici-koruma5638>

içeren davranışları veya olaylarla ilgilidir. “Kurumsal ırkçılık” ise, Güney Afrika'daki “apartheid” rejimi altındakiler gibi belirli kişilere özellikle ayrımcılık yapan yasalar biçiminde ortaya çıkabilir (Jureidini, 2005:48).

Zenofobi ve ırkçılığı daha iyi anlayabilmemizi sağlamak için sosyal psikolojide yer alan içgrup-dışgrup kavramlarına bakılabilir. Bu gruplar insanları kategorilendirmenin bir yolunun dünyayı bizden olanlar ve olmayanlar şeklinde bir ayrıma tabi tutmak olduğunu söyler. Bu bağlamda kişinin dâhil olduğu gruba içgrup, üyesi olmadığı gruba da dış grup denmektedir. Birçok durumda kişinin mensup olduğu içgrubu benimsediğini, dış grubu ise benimsemediğini gözlemleyebiliriz. Bu grup algısı dış grup mensuplarının hepsinin aynı olduğuna ve içgrubu kayırma eğilimi oluşmasına neden olur (Kağıtçıbaşı, 2010: 277).

Özellikle Suriyeliler için kullanılan misafir kavramının zaman içinde evirildiğini gözlemek mümkündür. Misafir kavramı dışarıdan gelen, geçici olanı, vatandaş ise ev sahibi ve ulusal aidiyeti olanı temsil eder. Ev sahibinin de misafirin de ortaklaştığı nokta ikisinin de belli vazifelerinin olmasıdır. Ev sahibi olanın misafirden beklentisi ise misafirin fazla rahat davranmaması, misafirliğini uzatmaması, ev sahibi hakkında gerektiği şekilde yorum yapması ve verilen kadarıyla iktifa etmesidir. Vatandaş ise vergisini vermek, toplumsal düzene uyum sağlamak, askerlik görevini yapmak ve ülkesinin yasalarına uymak zorundadır (Altıntaş, 2014:261). Suriyeliler ile ilgili söylenen “vergi vermeden yaşadıkları, devletten maaş aldıkları, ücretsiz sağlık hizmetlerinden yararlanmaları, misafirliklerini fazla uzatmamaları gerektiği” ile ilgili söylemlerin temelinde de bu düşünce yapısı vardır.

Farklı kültürlerden insanların etkileşimini, bir arada yaşama kültürünün oluşmasına engel olan temel nedenler göç edene karşı önyargılar, taraflı anlamalar, olumsuz kalıpyargılar, etnomerkezci yaklaşımlardır (Aksoy, 2012: 303). Yabancı düşmanlığının artması, sığınmacıların, mültecilerin ve göçmenlerin, özellikle de kadınlar ve çocukların güvenliğini riskli hale getirmektedir (UNHCR, 2016). Göçle birlikte yaşanan travmalara güvenlik riskleri de eklendiğinde durum göç edenler için daha da zorlaşmaktadır.

Zenofobi

Bireylerin veya grupların algılanan farklılıklarının yabancı düşmanlığına dayanarak inkar edilmesi tüm dünyada gündelik yaşamın bir parçası haline gelmiştir. (Hjerm, 1998: 335) Yukarıda bahsi geçen dışgrubu “onların hepsi aynı” olarak görme eğilimi (Kağıtçıbaşı, 2010: 280) zenofobinin de temellerini oluşturmaktadır. Zenofobi bir anlamda kendisinden veya ait

olduğu gruplardan farklı (gerçek veya hayal edilmiş) bireylere veya birey gruplarına karşı tutum veya bunlardan korkma (Hjerm, 1998: 341).

Kişilerin sahip oldukları önyargı, iç grup üyeleri olarak kendileri için doğal bir hak olarak algıladığı şeyin dış grup üyelerine yapıldığında bir lütuf olarak görülmesine neden olur. Tam tersi olarak iç grup üyelerinden birinin yaptığı bir davranış bir fedakârlık olarak görülerek çok önem atfedilirken, dış grup üyesinin yaptığı aynı davranış sıradan ve insani bir nezaket olarak görülerek değersizleştirilebilir (Bauman, 1999: 58).

Bazı insanlar diğerlerine göre daha fazla önyargılıdır. Bu önyargı kendilerine benzemeyen herkese karşı bir kin beslemeye eğilime neden olur. Bu bazen kendini ırkçılık olarak bazen de “genel olarak yabancı olan her şeye düşmanlık” anlamına gelen zenofobide kendini gösterir. Önyargıları fazla olan insanların tektiplikten yana bir tutum aldıkları da görülmektedir (Bauman, 1999: 58). Bu tektiplik yanlısı olma durumu kendi ülkelerine gelen göçmenlerle bir çeşitliliğe evrildiğinde önyargılarının daha da artması olasıdır.

Zenofobi, ırkçılık ve ernik merkezcilik birbirinden farklı kavramlar olsa da belirgin benzerliklerinden biri “öteki”ne karşı beslenen düşmanca duygularının ve bunun sonucunda da ortaya çıkan davranışların olmasıdır. Kendisi gibi olmayandan korkma ve düşmanca duygular beslemek de zenofobinin tanımına girer (Aşar, 2009: 4). Dolayısıyla bir ülkedeki yabancılar veya göçmenler değil farklı etnik gruptan olan aynı ülke vatandaşları da nefret söylemi ve zenofobik tutumlara maruz kalabilmekte ve düşman olarak görülebilmektedir.

“Nefret piramidi”³ adı verilen ve gittikçe daha yıkıcı davranışların yer aldığı piramide göre insanlar veya kurumlar piramidin en alt basamağındaki tutumları ve davranışları kabul edilebilir veya “normal” olarak görmeye başlarsa, bir sonraki seviyedeki davranışların yapılmasını da kabul etmeye eğilimli olmaya başlar. Piramidin en üstündeki seviye de soykırımdır ve bu seviyeye çıkmaya zemin hazırlayan düşünceler de zenofobik düşüncelerdir.

Tıpkı nefret piramidinde olduğu gibi Allport’a göre önyargılı eylemler önce yabancı karşıtlığı düşüncesi ile başlar, bu kişilere önyargının artması ile uzak durma/çekinme eylemine dönüşür. Ancak bu seviyedeki önyargının henüz doğrudan zarar verici bir tarafı yoktur. Bu önyargının artması ile kişilerin politik hak, eğitim ve barınma gibi hakları engellenebilir ve bir adım ötesinde de saldırı ve şiddet eylemlerine dönüşür. Fiziksel saldırının

³ <https://www.adl.org/sites/default/files/documents/pyramid-of-hate.pdf>

bir sonraki aşaması ise linç, katliam ve soykırımdır. Bu önyargının en tepe noktasıdır (Akt. Kurt, 2019).

Göçmen karşıtlığı ve yabancı düşmanlığının önyargı ve tahammülsüzlük ortamında kendine kolayca bir yer bulmasının bir nedeni de medyanın nefret söylemini normalleştirerek kullanmasıdır. Hrant Dink Vakfı'nın (2018) "Medyada Nefret Söylemi ve Ayrımcı Söylem" raporunda, medyada hedef alınan gruplara göre dağılım yapıldığında, 1133 içerikle en çok Yahudiler, ikinci sırada 973 içerikle Ermeniler, 918 içerikle de Suriyeliler nefret söylemi içeren haberlerde üçüncü sırada yer aldı. Bu raporda özellikle suçla bağdaştırılma, toplumsal yozlaşmaya neden olma, devletin çeşitli yardımları ile ilgili yanlış ve yönlendirici haberler yapılarak ya da köşe yazıları yazılarak nefret söyleminin pekiştirildiği görülmektedir.

Zenofobi ile ilgili tüm tanımlar, yabancıların zarar verebilecekleri ve güvenilmeyecekleri gibi bir kırılma hissi imaya eden ve korku benzeri duygular içeriyor gibi görünmektedir. Diğer taraftan hor görme ve hoşnutsuzluk, yabancılar bakarken, bir tür egemenlik anlamına gelir. Bu nedenle, "yabancı düşmanlığı" terimi, literatürde oldukça belirsiz veya bulanık bir kavramı yansıtan oldukça farklı duygulara atıfta bulunmaktadır (Van Der Veer vd.,2013).

Yöntem

Bu araştırmaya Mardin Artuklu Üniversitesi'nde dört farklı fakültede [Edebiyat (185) Sağlık Bilimleri (64), Mimarlık (25) ve Güzel Sanatlar (24)] eğitim alan Türkiyeli 298 kişi katılmıştır. Bu kişilerin 202'si (67,8) kadın, 96'sı (32,2) erkektir. Öğrencilerin 110'u 1.sınıf, 73'ü 2.sınıf ,43'i 3. Sınıf, 70'i 4.sınıf öğrencisidir.

Öğrencilere Bozdağ ve Kocatürk tarafından geliştirilen Zenofobi Ölçeği (ZÖ) uygulanmıştır. Ayrıca birçok farklı değişkenin yabancı korkusuyla ilişkili olup olmadığına da bakılmıştır. Zenofobi ölçeğinin geliştirme çalışması iki örneklem üzerinde gerçekleştirilmiştir. 18-25 yaş aralığındaki 282 katılımcıdan elde edilen verilerle açıklayıcı faktör analizi, 18-25 yaş aralığındaki 255 katılımcıdan elde edilen verilerle doğrulayıcı faktör analizi yapılmış ve iç tutarlık katsayısı her grup için ayrı ayrı hesaplanmıştır. Analiz sonuçlarına göre iç tutarlık katsayıları .87 ve .86 olarak bulunmuştur. Geçerlik çalışmaları sonucunda ölçeğin üç faktörden ve beşli likert tipi 18 maddeden oluştuğu belirlenmiştir. Sonuç olarak ölçeğin, bireylerin zenofobi düzeylerini belirlemek amacıyla kullanılabilecek geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu ortaya konmuştur (Bozdağ ve Kocatürk, 2017).

Bulgular

Bu bölümde, üniversite öğrencilerinin Zenofobi Ölçeğinden aldıkları puanlara ilişkin veriler sunulmaktadır. Öncelikle katılımcıların bu ölçekten aldıkları puanlara ilişkin veriler sunulmuştur. Ardında Zenofobi ölçeğinden alınan puanların; cinsiyet, öğrencinin okuduğu sınıfta yabancı uyruklu öğrenci olma, yabancı uyruklu komşuya sahip olma, yabancı uyruklu arkadaşla sahip olma, yaş, okunan fakülte ve sınıf ile bölge değişkenlerine göre farklılaşp farklılaşmadığına dair t testi ve ANOVA sonuçları verilmiştir.

Tablo-1: Üniversite Öğrencilerinin Zenofobi Düzeyleri

	n	x	ss
Zenofobi Düzeyi	298	45,62	13,22

Üniversite öğrencilerinin Zenofobi düzeyleri incelendiğinde öğrencilerin ortalama puanın altında puan ($x=45,62$) aldıkları görülmektedir. Zenofobi ölçeğinden alınabilecek en düşük puanın 18; en yüksek puanın 90 olduğu göz önünde bulundurulduğunda üniversite öğrencilerinin Zenofobi düzeylerinin orta düzeyin biraz altında olduğu söylenebilir. Bu bulgu, üniversite öğrencilerinin yabancı uyruklu öğrencilere karşı olumsuz bir tutum içinde olduğunu ancak bu olumsuz tutumun oldukça düşük olduğunu göstermektedir.

Tablo-2: Cinsiyet Değişkeni Açısından Zenofobi Düzeyi

	Cinsiyet	N	X	Sd.	F	Sig
Zenofobi	Kadın	202	43,69	12,12	4,261	,040
Düzeyi	Erkek	96	49,68	14,51		

Tablo-2'ye bakıldığında cinsiyet değişkeninin üniversite öğrencilerinin Zenofobi puanlarını anlamlı düzeyde etkilediği görülmektedir ($p<,05$). Buna göre, erkek üniversite öğrencilerinin Zenofobi düzeylerinin, kadın üniversite öğrencilerinin Zenofobi düzeylerinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu söylenebilir.

Tablo-3: Sınıf Değişkeni ve Zenofobi Düzeyi

	Sınıf	N	X	Sd.	F	Sig
Zenofobi Düzeyi	1. Sınıf	110	42,81	11,9	3,135	,026
	2. Sınıf	73	47,91	13,5		
	3. Sınıf	45	45,26	12,57		
	4. Sınıf	70	47,87	14,63		

Tablo-3'te görüldüğü üzere sınıf değişkeni, üniversite öğrencilerinin zenofobi düzeylerinde anlamlı bir farklılaşmaya ($p<,05$) yol açmıştır. Farklılaşmanın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla LSD testi uygulanmış ve 2. Sınıfta ve 4. Sınıfta okuyan öğrencilerin 1. Sınıfta okuyan öğrencilerden anlamlı düzeyde daha yüksek zenofobiye sahip oldukları belirlenmiştir.

Tablo-4: Sınıfında Yabancı Uyruklu Öğrenci Olma Değişkeni Açısından Zenofobi Düzeyi

		N	X	Sd.	F	Sig
Zenofobi Düzeyi	Evet	86	43,84	12,48	1,237	,140
	Hayır	212	46,34	13,46		

Üniversite öğrencilerinin okudukları sınıfta yabancı uyruklu bir öğrenci olmasının zenofobi düzeyine etkisini test etmek amacıyla t testi uygulanmış ve bu değişken açısından öğrencilerin zenofobik düzeyleri arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilememiştir ($p>,05$). Bu bulguya göre, sınıfında yabancı uyruklu olan öğrenciler ile olmayan öğrencilerin zenofobik düzeylerinin değişmediği söylenebilir.

Tablo-5: Yabancı Uyruklu Arkadaşı Olma Değişkeni Açısından Zenofobi Düzeyi

		N	X	Sd.	F	Sig
Zenofobi	Evet	138	44,16	12,91	,008	,077
Düzeyi	Hayır	160	46,88	13,39		

Öğrencilerin yabancı uyruklu bir arkadaşına sahip olmalarının zenofobi düzeyine etkisini test etmek amacıyla t testi uygulanmış ve bu değişken açısından öğrencilerin zenofobik düzeyleri arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilememiştir ($p>,05$). Bu bulguya göre, yabancı uyruklu bir arkadaşına sahip olan öğrenciler ile olmayan öğrencilerin zenofobik düzeylerinin değişmediği söylenebilir.

Tablo-6: Yabancı Uyruklu Komşu Olma Değişkeni Açısından Zenofobi Düzeyi

		N	X	Sd.	F	Sig
Zenofobi	Evet	95	45,12	13,09	,073	,657
Düzeyi	Hayır	203	45,85	13,3		

Öğrencilerin yabancı uyruklu bir komşuya sahip olmalarının zenofobi düzeyine etkisini test etmek amacıyla t testi uygulanmış ve bu değişken açısından öğrencilerin zenofobik düzeyleri arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilememiştir ($p>,05$). Bu bulguya göre, yabancı uyruklu bir komşuya sahip olan öğrenciler ile olmayan öğrencilerin zenofobik düzeylerinin değişmediği söylenebilir.

Üniversite öğrencilerinin yaşları ile okudukları fakültelerin zenofobik düzeylerinin etkileyip etkilemediğinin belirlenmesi amacıyla Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) yapılmış ve her iki değişkenin de üniversite öğrencilerinin zenofobik düzeyleri üzerinde anlamlı bir farklılaşmaya ($p>,05$) yol açmadığı belirlenmiştir.

Sonuç

Bu çalışmada üniversite öğrencilerinin Suriyelilere yönelik zenofobik tutumları incelenmiş, erkek öğrencilerin kadın öğrencilere göre zenofobi düzeyleri daha yüksek çıkmıştır. En yüksek zenofobi düzeyinin 2. ve 4. Sınıf öğrencilerinde, en düşük zenofobi düzeyi ise 1.sınıf öğrencilerinde olduğu tespit edilmiştir. Uluslararası öğrenciler ile karşılaşmaların henüz yeni olduğu 1.sınıfta zenofobinin düşük olması beklenen bir sonuçtur. 4. Sınıf öğrencilerinde ise karşılaşmaların bir kısmı arkadaşlığa dönüşürken bir kısmı zenofobik tutumlara evrilebilmektedir.

Bu çalışmanın Mardin’de yapılması Suriyeli öğrenci sayısının yüksek olması dolayısıyla önem arz etmektedir. Ancak örneklem sayısı artırıldığında daha farklı sonuçların çıkabileceği söylenebilir. Bütün göçmenlerin zaman zaman ırkçı ve zenofobik tutumlara maruz kaldığı, bu tutumların göçmen sayısı hızla artan bir ülke olan Türkiye’de daha çok çalışılması gereken bir konu olduğu gerekliliği de bu çalışmayla bir kez daha görülmüştür.

Kaynakça

Aksoy, Zeynep. “Uluslararası Göç ve Kültürlerarası İletişim”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 5/20 (2012), 292-303.

Aktay, Yasin. *Küreselleşme Çokkültürlülük Sahicilik*, İstanbul: Tezkire Yayınları, 2015.

Altıntaş, Safiye. “Davetsiz Misafirler: Türkiye’deki Mültecilerin Maduniyet Görünümleri” *İdealkent* 14 (Ekim 2014), 252-276.

Aşar, Sevim. *İrk ve İrkçilik Üzerine Tartışmalar ve Yeni İrkçilik*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Siyaset Bilimi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Barın, Hilal. “Türkiye’deki Suriyeli Kadınların Toplumsal Bağlamda Yaşadıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, *Göç Araştırmaları* 1/2 (Aralık 2015). 10-56.

Bauman, Zygmunt. *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 1999.

Birleşmiş Milletler Mülteci Örgütü (UNHCR). “Türkiye’de UNHCR”. Erişim 10 Ekim 2019. <https://www.unhcr.org/tr/turkiyede-unhcr>

Bozdağ, Faruk & Kocatürk, Metin. “Zenofobi Ölçeği’nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve güvenilirlik Çalışmaları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/52 (Ekim 2017).615-620.

Fighting Hate For Good, "Pyramid of Hate". Erişim 12 Kasım 2019, <https://www.adl.org/sites/default/files/documents/pyramid-of-hate.pdf>

Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, "Yıllara Göre Geçici Koruma Kapsamındaki Suriyeliler". Erişim 15 Kasım 2019. <https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638>

Hjerm, Mikael. "National Identities, National Pride and Xenophobia: A Comparison of Four Western Countries", *Acta Sociologica*, 41 (1998). 335–347.

Hrant Dink Vakfı, "Medyada Nefret Söylemi ve Ayrımcı Söylem", Erişim 10 Kasım 2019. <https://hrantdink.org/attachments/article/2003/Medyada-Nefret-Soylemi-ve-Ayrimci-Soylem-2018.pdf>

Jureidini, Ray. "Migrant Workers and Xenophobia in the Middle East." In: Bangura Y., Stavenhagen R. (eds) *Racism and Public Policy*. London: Palgrave Macmillan, 2005.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Günümüzde İnsan ve İnsanlar -Sosyal Psikolojiye Giriş-*, İstanbul: Evrim Yayınları, 12. Basım, 2010.

Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu (USAK), "Sınırlar Arasında Yaşam Savaşı:- Suriyeli Mülteciler Alan Araştırması-", (Mayıs 2013).

United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR). "Regional refugee and migrant response plan for Europe". Erişim 10 Ekim 2019 <https://www.unhcr.org/589497d07.pdf>

Van Der Veer, Kess vd. "Psychometrically and qualitatively validating a cross-national cumulative measure of fear-based xenophobia", *Quality & Quantity*, 47/3 (2013), 1429- 1444.

المشترك الديني خطوة إلى التعايش ومحاربة التطرف

د. يوسف العايب

Dr. Laieb Youcef

نائب عميد كلية أصول الدين لما بعد التدرج والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة/الجزائر

Emir Abdelkader University

for Islamic Sciences Constantine /Algeria

مخبر الدراسات العقيدية ومقارنة الأديان

Laboratory of Dogme Studies and Comparative Religions

dr.laibyoucef@hotmail.com

مقدمة:

إن الدين بكل خطاباته التي تحث على التحلي بقيم المحبة والسلم والتعايش ونشر الخير لا يمكن أن يكون سببا في نشر القيم المناقضة لها من نشر للشر والعنف والاقتتال والكره والعداوة، وإذا وجدت هذه القيم في مجتمع ما فإن الدافع إليها ليس الدين في حد ذاته وإنما تلکم القراءات الذاتية المتحيزة للنصوص الدينية.

لقد دعت النصوص الدينية التأسيسية إلى ربط أواصر المحبة وقبول الآخر والتعامل بالرحمة والتي هي أحسن، وهذا ما نجده في الكثير من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية والنصوص الإنجيلية والتوراتية، التي تركز على القيم الإنسانية والمبادئ العامة والأخلاق الكلية والدعوة إلى التوحيد، وهذا ما يدفعنا في هذه الورقة البحثية إلى بيان هذا المشترك الديني والإنساني والأخلاقي بين الديانات، والذي يعتبر بدوره خطوة مهمة نحو العيش المشترك وقبول الآخر ونبذ كل صور العنف والتطرف.

إن البحث في مجال المشترك الديني بين الديانات المختلفة من أجل ترسيخ قيم التعايش والتسامح هو بحث عن الأرضية المشتركة التي تهتم بمستقبل الإنسانية جمعاء من خلال الفهم

السليم والعميق للمضامين والنصوص الدينية بمقاصدها الكبرى والكلية، بعيداً عن التعصب والفهم الضيقة الحدية في قراراتها الواحدية في مواقفها.

إن المقصود بالمشارك الديني في هذه الورقة البحثية هو ما تشترك فيه الأديان من العقائد والشرائع والطقوس والأخلاق والقيم والمبادئ بعيداً عن التطبيقات والفهم المختلفة لهذا المشترك، فالمشارك الديني هو من القواسم المشتركة بين بني البشر، أو هو ما يتقاسمه الإنسان مع غير من بني جنسه

التطرف:

من سمات خطاب التطرف أنه يجدد أزمات التاريخ وجروحه، بيد أنه يعجز عن إحياء روابط التعامل الديني بمفهومه الإنساني، ويجن عن قبول القواسم المشتركة معرفياً وروحياً وسلوكياً.

والسبب أنه "ليس لدى الأصوليين متسع للديمقراطية أو التعددية أو التسامح الديني أو الحفاظ على السلم أو حرية التعبير؛ فالأصوليون المسيحيون يرفضون اكتشافات علم الأحياء والفيزياء التي تتعلق بأصل الحياة (...). ويفسر الأصوليون المسلمون واليهود - على حد سواء - النزاع العربي - الإسرائيلي بطريقة دينية استثنائية¹."

من منزلقاته كذلك، أنه يعتمد على نصوص ثانوية ويهمل النص الأصلي للكتب السماوية، ويستنجد بالتقديس المزور لإضفاء الشرعية على اجتهادات بشرية وتأويلات آنية وتصورات لحظية.

فثمة الهرطقة والزندقة والتكفير التي تُكال للأدباء والعلماء والمفكرين هي تعبير متطرف للارتباك الديني، وللانزياح المشوه لكلمات الله الأزلية طيلة تاريخ تلك الأديان نتيجة الفهم المنحاز والأفق الضيق والسياسة الوقتية في التعامل مع الخطاب الرباني المبثوث في النص المقدس من طرف السلطة الكهنوتية في تحالفها الهجين مع متغيرات الممارسة السياسية التوافق للاستبداد باسم الحق الإلهي.

¹ النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام - كارين آرمسترونغ، ترجمة محمد الجورا - دار الكلمة للنشر والتوزيع 2005. ط 1، ص: 17

إن المتطرف "من داخل الأديان الثلاثة يتبع نموذجاً محدداً وأشكال تعبئة روحية انبثقت كاستجابة لكارثة مدركة حسيّاً، ومن ثم نراهم - المتطرفين - ينخرطون في نزاع مع أعدائهم سياسياً ومعتقدياً."²

فأخلاقيات المتطرف تعبر عن معدنه الجبان وشخصيته السادية، وتنعكس على سلوكه المنحرف الذي يمارسه خارج التاريخ والجغرافيا، لأن منطق فاسد ولا يتغير، وينبني على كراهية الآخر، والسعي للقضاء عليه باسم كلمات الله.

وعلى الرغم من وجود النصوص الدينية التي تقرر وحدة المنبع وتمسك بأصالة المصدر وتدعو إلى الأخوة الإنسانية، فإننا نصطدم في واقع الحال بممارسات متطرفة تجعل من العقيدة الدينية أساساً للإبادة الجماعية.

يعتقد الخطاب المتطرف أن التصورات التي يملكها مقدسة ولا تقبل الشك ولا النقد؛ فهي إجابات يقدمها كحلول لواقع الناس، ولذلك فهو ينهج أسلوب الإقصاء والتهميش والإلغاء والاعتقال الفكري والتصفية الجسدية ضد المخالفين.

لذلك لم تستوعب الكنيسة المسيحية ما قاله جليليو جليلي بأن "النص المقدس يعلمنا

3

كيف نسير إلى السماء وليس كيف تسير السماء" ؛ أي سير يربط الأرض بالسماء، تعرج الروح إليها بمقدار شفافيته التي لا تعرف الكراهية، ولا تعيش التطرف، بل إنها تستوعب الناس؛ كل الناس؛ باعتبارهم ذواتاً، "أو ليست - الذات الإنسانية - نفساً؟"

المشترك الديني:

ما تشترك فيه الأديان من مجموعة العقائد والشعائر والطقوس بالإضافة على نقاط التلاقي والاتفاق والتوافق بين الأديان السماوية والعالمية التي تشترك فيها الأديان المدروسة ومنه أيضاً المشترك الإنساني ما يشترك فيه الناس مع الآخرين من بني جنسهم.⁴

² Les combats de Galilée-P. Marage, Faculté des sciences Artichaut , Revue du CEPULB. Octobre 2009, p: 8

³ Les combats de Galilée-P. Marage, Faculté des sciences- Artichaut, Revue du CEPULB. Octobre 2009, p: 5

⁴ سومية حجاج، المشترك الديني بين الأديان السماوية والعالمية، دراسة مقارنة، دار الكتب العلمية، ص: 55

هناك قيم قيم مطلقة أساسية وهي ضرورة حياة الإنسان في جميع الحضارات والمجتمعات منها ما هو فطري يولد مع الإنسان مثل الرحمة والتعاون والصدق والمحبة ومنها قيم إنسانية عالمية لا تتغير بتغير الزمان والمكان وتغير الوسائل مثل الحرية والمساواة والعدل خصوصا في الشرائع السماوية التي كانت لبنات في بنيان الدين والأخلاق والمجتمع مهذا ما يؤكد دراز قائلا : "نرى شريعة التوراة مثلا قد عنيت بوضع المبادئ الأولية لقانون السلوك لا تقتل ولا تسرق إلخ، ونرى الطابع البارز فيها هو طابع تحديد الحقوق وطلب العدل والمساواة بينها ثم نرى شريعة الإنجيل تجيء بعدها فتقرر هذه المبادئ الأخلاقية وتؤكددها، ثم تترقى فتزيد عليها آدابا مكملة "لا تراء الناس بفعل الخير، أحسن إلى من أساء إليك" ونرى الطابع البارز فيها التسامح والرحمة والإيثار والإحسان، وأخيرا تجيء شريعة القرآن فتراها تقرر المبدئين كليهما في نسق واحد⁵ "إن الله يأمر بالعدل والإحسان"⁶ نفس الوصايا دعت إليها الهندوسية والبوذية فالصدق هو الصدق عند جميع الديانات ولن يتغير بتغير الزمان والمكان وهكذا باقي القيم الأخرى، والجدول التي يبين أهم الأخلاق والفضائل التي دعت إليها الأديان السماوية والعالمية:

اسم الدين	أهم حكمة أخلاقية مشتركة بين الأديان المدروسة (المحبة)
الصابئة	دعت إلى الفضائل ونهت عن الرذائل
المجوسية	"اعتكف على ثلاثة أمور فائقة، أفكار صالحة أَلْفَاظ صالحة وأفعال صالحة" ⁷
الهندوسية والبوذية	"الدين الحقيقي هو ان تحب، كما يحب الله الأشياء جميعا، كبيرة أو صغيرة" هتيوباديسا "البغضاء لا تتلاشى بالبغضاء أبدا، إنما تتلاشى"

⁵ عبد الله دراز، الدين بحوث مهيمنة لدراسة تاريخ الأديان، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص: 241.

⁶ النحل/ 90.

⁷ كتاب فينديدار، الأستاذ، ت: داود الجبلي الموصلي، منشورات الجمل، ط: 1، 2011، بغداد بيروت، الكتاب رقم: 17.

البغضاء بالحب هذا هو الدستور الخالد" ⁸	
"لا تفعل بالآخرين ما لا تحب أن يفعل بك الآخرون"	الكنفوشيوسية
"لا تعملوا بالآخرين ما هو مكروه لكم هذا هو الناموس برمته وكل ما عداه شروح" التلمود	اليهودية
"وصية جديدة أنا اعطيكم أن تحبوا بعضكم البعض" ⁹	المسيحية
"لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه" ¹⁰	الإسلام

"بدل من أن يتنازع أتباع الأديان فيم بينهم فإن الواجب يحتم عليهم أن يسعوا في الحوار والتأكيد على جوانب الاتفاق وأن يكونوا على وعي بذلك فهذه الجوانب المشتركة تمثلنا منطلقا للتعاون البناء بين الأديان"¹¹

الحقيقة كشرط للتعاون المشترك:

ويسمىها يوسف سايفرت الفينومينولوجيا الواقعية و "مبدؤه هو حب الحقيقة وبهذا فإنه ينطلق دون شروط من التجربة المشتركة كما هي معطاة لكل البشر في الرياضيات وعلوم الطبيعة والفلسفة وفي التجربة الدينية"¹²

ويؤكد سايفرت على أهمية العقل قائلا: "بما أن هناك الكثير من المبادئ والمفاهيم الفلسفية المشتركة بين اليهودية والمسيحية والإسلام حول الإنسان والله والخير والشر التي تشكل أساس الاعتقاد في هذه الديانات فإن العقل يبقى أساس الحوار والتفاهم بينها"¹³ وهناك بعض المشتركات تصلح أن تكون أرضية صلبة لانطلاق حوار أديان بناء ومنتج للتعايش بين الطوائف المختلفة فنجد جون هيك صاحب التعددية الدينية يعتقد أن عددا من غير المسيحيين هم أتقياء ومسلمون في ظل اعتناقهم أديانا أخرى، أو ما يقوله رودلف أتو عن وحدة الأديان معترضا عن القول بأن المسيحية وحدها تمثل طريق الخلاص¹⁴.

⁸ الداماداد كتاب بوذا المقدس، ت: سعدي يوسف، دار التكوين للطباعة والنشر، ط: 1، 2010، دمشق، سوريا، 5

⁹ يوحنا 24/13

¹⁰ البخاري ومسلم عن أنس بن مالك

¹¹ محمد حمدي زقروق، الإسلام وقضايا الحوار، ت: مصطفى ماهر، القاهرة، 2002 م، ص:

¹² يوسف سايفرت، تفاعل الحضارات، ت: حميد لشهب، در الأمان، الرباط، المغرب، ط: 1، 2004، ص: 30.

¹³ نفس المرجع، ص: 51

¹⁴ حبيب فياض، مقاربات في فهم الدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط: 1، 2008، بيروت، ص: 26

أولا المشترك الديني

1. المشترك العقيدي: مسارات التوحيد:

ويعرض لرحلة العقيدة الإلهية في التاريخ الإنساني متضمنا للمشارك فيه والمختلف عليه، من خلال استقصاء لمفهوم الله ونصبيه من التجريد والتقديس في الشرائع الثلاثة المنتسبة إلى أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام الذي كان موحدا لا وثنيا، مروراً بموسى وعيسى عليهما السلام وصولاً إلى الروح التنزيهي المطلق في الإسلام كشريعة خاتمة استطاعت أن تتجاوز المأزق المسيحي في تاهيه الإنسان وأن تحتفظ بمسافة واسعة بين الله والبشر تكفي لتنفي أي حضور إلهي مباشر إلى الفلك الإنساني، كما استطاعت أن تتجاوز الورطة التي وقعت فيها الديانة اليهودية التي حجبت الله عن العالمين وأبقت في أسر بني إسرائيل¹⁵.

2. المشترك الأخلاقي: تجليات التوحيد:

وكذلك يمكن القول أن أهم رسالة مشتركة بين جميع هذه الأديان السماوية هي رسالة السلام، إذ أن كلها كانت تدعو عبر كتبها أو وصايا أنبيائها إلى المحبة وعدم القتل والحقد الكراهية، وهذا واضح في الكثير من النصوص الموجودة إلى تاريخنا الحاضر، وما الصراعات الدينية التي نشهدها في زماننا سوى حصيلة لعدم فهم أصول الأديان والتعصب الفكري لكل جماعة لمجموعة العقائد والشرائع الخاصة بها.

إذا نلاحظ أن في شريعة كافة الديانات السماوية هناك اشتراك فيما يخص الجانب الأخلاقي من الناحية الإنسانية، أي أن مجموعة القيم والمبادئ الإنسانية هي مشتركة فيما بين جميع الرسالات السماوية. أما فيما يخص السلوكيات الأخلاقية بشكل عام فقد نجد بعض الاختلافات وذلك بسبب تأثيرات الظروف الزمنية والمكانية لكل رسالة منها¹⁶.

و باعتبار الدراسة موجزة سنذكر هنا المشترك الشرائعي بين الأديان السماوية الأساسية في دراسة المشترك بينها مثل كرامة الإنسان والتسامح والعدل ومكافحة الفقر والجهل والمرض وفق ما ورد في النصوص الدينية.

¹⁵ صلاح سالم، المشترك التوحيدي والضمير الإنساني، مكتبة الشروق الدولية، ص: 31.

¹⁶ صلاح سالم، المشترك التوحيدي والضمير الإنساني، ص: 71.

ففي مجال كرامة الإنسان نذكر مثلاً من التوراة: " أكرم أباك وأمك لكي تطول أيامك على الأرض"¹⁷، وفي الانجيل: "أنتم ملح الأرض ولكن إذا فسد الملح فبماذا يملح (13). أنتم نور العالم (14)"¹⁸، وفي الاسلام نذكر من بين العديد من الآيات: "وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها إن الله كان على كل شيء حسيباً"¹⁹.

وفي مجال التسامح نذكر من التوراة: "لا تبغض أخاك في قلبك إنذاراً تنذر صاحبك ولا تحمل لأجله خطيئة"²⁰، ومن الانجيل: "طوبى للودعاء لأنهم يرثون الأرض (5) طوبى للرحماء (6) طوبى للأتقياء القلب (7) طوبى لصانعي السلام (8)"²¹، وفي الاسلام وما أكثرها: ".. فاعفوا و اصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير"²².

وعليه نجد أن الرسالة المشتركة للأديان السماوية في هذا المجال فيها العديد من التوجيهات الإنسانية نذكر منها على سبيل المثال: احترام الوالدين والأخوة، رفض القتل والزنى والسرقه وشهادة الزور. عدم الإساءة إلى الناس عامة وإلى الغريب والأرملة واليتيم على وجه الخصوص. الاحترام المتبادل لجميع أفراد المجتمع، تقديس العمل. والعفو والسلام وعدم الانتقام والتسامح.

وفي مجال الحوار نذكر من التوراة: "وكلم الله نوحاً قائلاً (15)"²³، ومن الانجيل: ".. ورأى كتبه يحاورونهم"²⁴، وفي الاسلام: "وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله"²⁵.

وفي مجال العدل: نذكر من التوراة: "يا أخي ليكن لك الذي لك"²⁶، ومن الانجيل: "بنفس الكيل الذي به تكيلون يكال لكم"²⁷ وفي الاسلام: "إن الله يأمر بالعدل

¹⁷ الخروج، 12 / 20

¹⁸ متى، 5 / 13، 14.

¹⁹ النساء / 86

²⁰ الخروج، 20 / 12

²¹ الخروج، 20 / 12.

²² البقرة / 109.

²³ سفر التكوين، 8 / 15.

²⁴ مرقس، 9 / 15.

²⁵ آل عمران / 159

²⁶ آل عمران / 159

والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون"²⁸.

وعليه نجد أن المشترك في رسالة الأديان السماوية في مجال الحوار والعدل:

- الإيمان بالحوار بين الأديان والناس والأخوة
- تدعيم الحوار القائم على السلام
- الاعتراف بحقوق الغير واليتامى والنساء والغير وحفظ الأمانات وعدم الظلم.

كذلك نجد من بين المشترك في الرسائل السماوية أنها دعت للعمل ونبذ الفقر والجهل والمرض، ونذكر على سبيل المثال فقط: من التوراة: "بالحكمة يبني البيت وبالفهم يثبت"²⁹. ومن الانجيل: "هل يقدر أعمى أن يقود أعمى"³⁰، ومن الاسلام: "اقرأ باسم ربك الذى خلق (1) خلق الإنسان من علق (2) اقرأ و ربك الأكرم (3) الذى علم بالقلم (4) علم الإنسان ما لم يعلم (5)"³¹.

المشترك الثقافي لمجال كرامة الإنسان .

في الآتي سرد لأهم النقاط المشتركة بين الأديان السماوية في مجال كرامة الإنسان وهذا من خلال استقراء الكثير من النصوص الدينية في اليهودية والمسيحية والإسلام³²:

1- إكرام الله لآدم و حواء قبل خروجهم من الجنة .

²⁷ لوقا، 6/38.

²⁸ النحل/90.

²⁹ سفر الأمثال، 24 /3.

³⁰ لوقا 6/39.

³¹ العلق/ 1-5.

³² أهم النصوص التي تم استقراءها:

- في اليهودية: (التكوين، 3/20-21، 9/22، 12/19، 11/47، 6/50، الخروج: 20/12، 16/13، 15/21، 22-21/22، 28/22، 8-7/23، اللاويين: 17-8/18، 22/18، 25/25، 29/25، 17-16/27، التثنية: 18/27، 25/27، صموئيل الثاني: 27-26/22، المزامير: 1/31، الأمثال: 1/26.

- في المسيحية: (متى: 5/13-14، 5/17، 5/15، 25/16، 17-16/16، 46-45/17، لوقا: 12/23، 24/21، يوحنا: 8/35، 12/25، 13/15، 26/12.

- في الإسلام: (الفاتحة: 2، البقرة: 110، 125، 173، 185، 190، 201، 209، 221، 223، آل عمران: 42، النساء: 8، 19، 23، 29، 69، 86، 112، 157، المائدة: 3، 90، الانعام: 160، الأعراف: 81، يوسف: 33-34، 100، إبراهيم: 41، الحجر: 71، النحل: 8، 10، 12، 14، الإسراء: 27، 29، 32، مريم: 20-21، الأنبياء: 69، العنكبوت: 8، الأحزاب: 21، 53، الصافات: 102، عبس: 1-10)

- 2- احترام الوالدين و الأخوة .
- 3- رفض القتل و الزنى و السرقة و شهادة الزور .
- 4- عدم الأساءة إلى الناس عامة و إلى الغريب و الأرملة و اليتيم على وجه الخصوص .
- 5- ستر العورات .
- 6- عدم أخذ الرشوة .
- 7- محاربة الشذوذ الجنسي من لواط و سحاق .
- 8- حسن معاملة الناس عامة و الفقير و ذوى الاحتياجات الخاصة على وجه الخصوص .
- 9- التوكل على الله .
- 10- احترام حرمة البيوت .
- 11- البعد عن الخمر و الميسر .
- 12- عدم حب النفس .
- 13- نشر الحب بين الناس و أول ذلك الحب حب الله .
- 14- احترام الناس في كل شئوئهم .
- 15- نشر الحسنات .
- 16- عدم الأسراف .
- 17- الأحترام المتبادل لجميع أفراد المجتمع .
- 18- تقديس العمل .

ب- المشترك الثقافي في الأديان السماوية لمجال التسامح :

في الآتي سرد لأهم النقاط المشتركة بين الأديان السماوية في مجال التسامح وهذا من خلال استقراء الكثير من النصوص الدينية في اليهودية والمسيحية والإسلام³³:

³³ أهم النصوص التي تم استقراءها:

- في اليهودية: (التكوين: 21/8، 23/8، 26/18، 31/55، 33/4، 33/11، 45/14، 50/4، 50/20-21، اللاويين: 19/17-18، أيوب: 13/14، الأمثال: 1/8، 1/17).

- في المسيحية: (متى: 5/5-8، 44/45، 6/14، 18/15، 6/29، 6/21، 6/27، 6/38، لوقا: 12/5، 12/47، يوحنا: 17/15).

- 1- عدم المخاصمة
- 2- العفو عند المقدرة .
- 3- نشر السلام .
- 4- عدم الانتقام .
- 5- كراهية الحسد و العقد و البغض .
- 6- الرضا بالقليل .
- 7- اتباع نصائح الوالدين .
- 8- نشر المحبة بين جميع شعوب العالم .
- 9- الوداعة و الرحمة والتقى .
- 10- مغفرة ذلات الناس .
- 11- تدعيم مبدأ العتاب المنتهي بالصلح .
- 12- النية الصادقة .
- 13- الصلاة من أجل السيئين .
- 14- تقديم الحسنة للمبغضين .

خاتمة:

من خلال ما سبق ذكره في ثنايا البحث نخلص إلى ضرورة تعميق الوعي بأهمية التركيز على المشترك الديني بين الأديان السماوية خاصة ذلك أن المشترك الديني هو الكفيل في وقتنا الحالي لحل الكثير من الأزمات بين أتباع الديانات الثلاث، ومن بين أهم الاسس التي ينبغي التركيز عليها لتحقيق التفاهم المشترك بين الشعوب الآتي:

- 1- احترام الأديان السماوية و حوار الحضارات و الأديان .
- 2- مراعاة المصالح المشتركة و احترام حقوق الإنسان .
- 3- السلام و العدل و التبادل الثقافي و تعظيم التكنولوجيا .

- في الإسلام: (البقرة: 37، 52، 109، 137، 203، 231، 237، النساء: 110، 128، 129، المائدة: 5، 28، يوسف: 29، النحل: 115، طه: 122، الأحزاب: 21)

- 4- الإهتمام بالأخلاقيات و الطفولة وتعليم الفتيات و البرامج الصحية و الرياضية و المسابقات الدولية و زيادة الإنتاج و التبادل الاقتصادي .
- 5- الدعوة إلى التسامح و محاربة الفقر و الجهل و المرض و احترام كرامة الإنسان .
- 6- رفض استغلال الآخرين و الهيمنة و التدخل في الشؤون الداخلية للدول .
- 7- تدعيم الديمقراطية و التكافل الاجتماعي و مبدأ خصوصيات الشعوب .
- 8- التعاون في مجالات : البحوث العلمية و تلوث البيئة و القرصنة و قضايا الأرهاب و حرية العقيدة .
- 9- التركيز على القيم والاخلاق المشتركة بين الأديان الثلاثة وخاصة قيمة المحبة والعدل والتسامح وكرامة الإنسان والحرية.
- 10- التركيز على المشترك العقائدي بين الأديان الثلاثة، والقسم المشترك بينها وهو دعوتها إلى التوحيد في أصله، وإن اختلف طرق التعبير عنه في الواقع من خلال النصوص أو الأفعال والأقوال.
- 11- التركيز على المشترك الإنساني بين الأديان السماوية والعالمية فكلها تدعو إلى الفضائل من الأخلاق وحرية الإنسان وكرامته.
- 12- التركيز على قيمة المواطنة التي تقوم على الحق في الاختلاف وضمن الحريات الشخصية للمواطنين ومساواتهم في الحقوق والواجبات.

قيمة التعايش الديني ونبذ العنف في الرواية العربية المعاصرة

روايتي يا مريم وفي قلبي أنتى عبرية أنموذجاً

Dr. Öğr. Gör. MAJED HAJ MOHAMMAD

Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Anabilim

Dalı

macidhacmuhammed@hakkari.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı

msirin@yyu.edu.tr

**VALUES OF RELIGIOUS COEXISTENCE AND NON-VIOLENCE IN THE
CONTEMPORARY ARABIC NOVEL**

"MARY, IN MY HEART, A HEBREW FEMALE," IS A MODEL

ABSTRACT

Arab fiction in recent decades has tended to consolidate the roots of religious coexistence. And accept the other, And the unification of society, And renounce violence and extremism, This was evident in my novel, "Mary," by Sinan Anton, And "in my heart is a Hebrew female" by Khawla Hamdi, Where the two novels sought to establish the values of religious coexistence between people of different races, stripes, and sects, They called for acceptance of the other's point of view, language, beliefs, culture, and intellectual system, They rejected every word or action that calls for fueling the fire of sedition among the people of the same nation, This was done by presenting bright, realistic images of social relations, Religious, political and inter-religious families, United on the love of the homeland and the other; Being its partner in the land on which it originated, and the civilization it built; To show her readers that having these values, He rejected extremism, It leads to a solid ground on which the values of coexistence are based.

Key words: Coexistence, Violence, Novel, Values, Other, Society.

المدخل

لأدب دور فعال في ترسيخ جذور التعايش الديني، و"تقبل الآخر وتوحيد المجتمع"³⁴، بدا ذلك واضحاً جلياً في الشعر العربي عموماً والفن الروائي على وجه الخصوص، حيث سعى الأخير إلى إرساء قيم التعايش الديني بين الناس على اختلاف أعراقهم، ومشاربهم، وطوائفهم، ودعا إلى تقبل وجهة نظر الآخر، ولغته، واعتقاداته، وثقافته، ومنظومته الفكرية، وسعى إلى "حمل مضامين اجتماعية واقتصادية، وسياسية، ودينية، تهدف جميعها لإيجاد بيئة أخلاقية لإسعاد المجتمع الإنساني"³⁵؛ كونها "ضرورة لازمة وشرطاً حتمياً للمدنية والحضارة"³⁶، وكانت الديانات السماوية الثلاثة، قد سبقت الأدب، وأقرت بوحدة البشرية، واختلاف الناس فيما يتكلمون به من لغات، أو ينتمون إليه من أعراق، أو ما يعتقدونه من أديان، وقدمت أدلة متعددة ومتنوعة، منها: ما جاء في القرآن الكريم، حيث يقول الله - سبحانه وتعالى -: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾³⁷، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ﴾³⁸ وقول النبي صلى الله عليه وسلم (كلكم لأدم وآدم من تراب)³⁹، وقال الإمام علي: (دم الذمي كدم المسلم حرام)⁴⁰. فالتسامح (التعايش الديني) يعدّ "قيمة مطلقة فريضة على كل مسلم"⁴¹.

ولم يختلف الحال في الإنجيل عن القرآن الكريم، حيث استدلت أتباع الديانة المسيحية على ورود قيم التعايش الديني ونبد العنف في ديانته بما جاء به السيد المسيح عيسى - عليه السلام- حيث خاطب أنصاره- في خطبة حملت كثيراً من المواعظ والرقائق والأخلاق والآداب التي يستحب للمؤمنين أن يتحلوا بها- قائلاً: "لِكَيْ أَقُولَ لَكُمْ أَيُّهَا السَّامِعُونَ: أَحِبُّوا

سالم، عادل، مقالة مأخوذة من موقع، ديوان العرب، بتاريخ 2019-9-30،

<http://diwanalarab.com/spip.php?article>.

الكعبي، علي عطية، التعايش الديني بين الأديان في الأندلس من الفتح الإسلامي حتى نهاية دول ملوك الطوائف، دار صفحات،

دمشق، 2014، ط1، ص 32.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقننة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، 1984، ط5، ص17.

سورة آل عمران، 3، 64.

سورة الحجرات، 49، 13.

لاشين، موسى شاهين، فتح المنعم في شرح صحيح مسلم، دار الشروق، القاهرة، 2002، ط1، ج6، ص186.

كانتج، غوردون، الانتداب في البلاد العربية، مجلة المنار، القاهرة، مج30، 1929، (601-609)، ص606.

الحصين، صالح بن عبد الرحمن، التسامح والعنصرية بين الإسلام والغرب، مؤسسة الوقف، الرياض، 1429، ط1، ص27.

أَعْدَاءَكُمْ، أَحْسِنُوا إِلَى مُبْغِضِكُمْ، بَارِكُوا لِأَعْيُنِكُمْ، وَصَلُّوا لِأَجْلِ الَّذِينَ يُسَيِّئُونَ إِلَيْكُمْ. مَنْ ضَرَبَكَ عَلَى خَدِّكَ فَاعْرِضْ لَهُ الْآخَرَ أَيْضًا، وَمَنْ أَخَذَ رِذَاءَكَ فَلَا تَمْنَعُهُ ثُوبَكَ أَيْضًا. وَكُلُّ مَنْ سَأَلَكَ فَأَعْطِهِ، وَمَنْ أَخَذَ الَّذِي لَكَ فَلَا تُطَالِبْهُ⁴².

المتأمل لكلمة السيد المسيح يجد فيها دعوة صريحة للارتقاء الأخلاقي، والسمو الروحي، والتحضر السلوكي في التعامل مع الآخر قدر المستطاع، كما أنها تحمل في طياتها إشارات إلى التسامح والغفران، مع ترك ونسيان الإساءة، ومغفرة الزلات، فالكراهية وباء ومرض يؤثر على من يحملها.

كذلك دعا بولس الرسول - في رسالته إلى أهل رومية - أتباعه إلى التواضع في التعامل مع الآخرين، كما دعاهم إلى حبهم وودّهم وحفظ كرامتهم، يقول "الْمَحَبَّةُ فَلْتَكُنْ بِلاَ رِيَاءٍ. كُونُوا كَارِهِينَ الشَّرِّ مُلْتَصِقِينَ بِالْخَيْرِ... وَأَدِّينَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا بِالْمَحَبَّةِ الْأَخَوِيَّةِ مُقَدِّمِينَ⁴³. بَعْضُكُمْ بَعْضًا فِي الْكَرَامَةِ... سَالِمُوا جَمِيعَ النَّاسِ

إن ما قدّمناه من آيات وأحاديث وأدلة، هو بعض ما جاء في نظر الديانات السماوية عن قيم التعايش الديني ونبد العنف، وتقبل الآخر، حيث إنها جميعاً تتفق نظرياً على محبة الآخر، ومسامحته، وعدم كرهه، وترفض الحروب والقتل باسم الدين.

قيم التعايش ونبد العنف مفاهيم ودلالات

عند الحديث عن مفهوم التعايش ونبد العنف، يجد المرء لزماً عليه تحليل المصطلح الذي يراد بيان مفهومه، إذ إن مصطلحي "القيم" و"التعايش"، من المصطلحات التي تتباين فيهما وجهات النظر، لذا لا بدّ من بيان الدلالة اللغوية للمصطلحين، واستعراض الدلالات الاصطلاحية لهما.

مفهوم القيم لغة واصطلاحاً

لوقا، الإصحاح 30-27⁴²

رسالة رومية، الإصحاح 12، 10-11-12⁴³

القيم في اللغة: "جمع قيمة، وقوم الشيء تقوياً فهو قوم أي مستقيم وقيمة الشيء قدره"⁴⁴. و"القيمة ثمن الشيء بالتقويم"⁴⁵. والقيم "اسم لما يقوم به الشيء، أي يثبت، كالعماد والستناد: لما يعتمد ويسند إليه، وقد قال تعالى: ﴿فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ﴾"⁴⁶، والإقامة في المكان: الثبات. وإقامة الشيء: توفيقه، وتقويم الشيء: تثقيفه، قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا﴾"⁴⁷. و"تقويم السِّلعة: بيان قيمتها"⁴⁸. وقومته: عدلته فهو الإنسان في أحسن تقويم قومٌ ومُسْتَقِيمُونِ التَّنْزِيلِ ﴿ذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾"⁴⁹، والقوائم بالكسر: نظام الأمر وعماده وملاكه"⁵⁰.

بعد استقراء مدولات القيم في المعاجم العربية وجدنا أن الجذر اللغوي لهذه الكلمة يدور حول عدة مدولات، منها: نظام الأمر وعماده. وتوفية الشيء حقه. والاستقامة والاعتدال. وقيمة الشيء وثمنه. والثبات والديمومة والاستمرار. ولعل أقرب هذه المعاني المستعملة في اللغة العربية إلى موضوع دراستنا، هو الثبات والدوام والاستمرار على الشيء، وهو الأمر الثابت الذي يحافظ عليه الإنسان، ويداوم على مراعاته في جميع شؤونه"⁵¹.

أما القيم في الاصطلاح: فإن هذه الكلمة تشير إلى ناحية من الحياة الإنسانية، تعودنا أن نستعمل لها كلمات مباركة. مثل صفات: الخير، والحسن، والحق، والوجوب، وجدير، وجميل، ومقدس، وعادل، وأسماء مثل: السعادة، والرِّفاهية، والحضارة"⁵². وهي أحكام يُصدرها الإنسان على أشياء خاضعة لتقويمه"⁵³. وهي موجه للسلوك الإنساني"⁵⁴.

⁴⁴ الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، 1988، دون: ط، مادة: قوم.
⁴⁵ ابن منظور، جمال محمد، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1993، ط3، مادة: قوم.

⁴⁶ سورة فصلت، 41، 6.

⁴⁷ سورة التين، 95، 4.

⁴⁸ الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، ت: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط4، 2009، مادة: قوم.

⁴⁹ البينة، 98، 5.

⁵⁰ الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005، ط8، مادة: قوم.

⁵¹ المانع، مانع بن محمد بن علي، القيم بين الإسلام والغرب "دراسة تأصيلية مقارنة"، دار الفضيلة، الرياض، 2005، ط1، ص15.

⁵² بيري، رالف بارتن، آفاق القيمة "دراسة نقدية للحضارة الإنسانية"، ت: عبدالمحسن عاطف سلام، سلسلة ميراث الترجمة، ع 16، 1774، 2011م، ص16.

⁵³ ينظر:

"يستعملها الفرد كلاً اختار مسلكاً أو اتخذ قراراً يُفضِّل به مسلكاً معيناً من بين عدّة بدائل"⁵⁵. كما أنّها معيار ضابط لسلوك الفرد والآخرين، ومقرّر لجودة الشيء أو رداءته. ومقاييس جوهرية لما تُثبِّته في الحياة⁵⁶. تشكل البنية الأساسية لمواقف الأفراد وشخصياتهم، وتدفعهم إلى اختيار أهدافهم النبيلة⁵⁷. "تتكون لديهم من خلال تفاعلهم مع المواقف والخبرات الفردية والاجتماعية. بحيث تمكّنهم من اختيار أهدافهم وتوظيف إمكانياتهم، وتتجسّد من خلال الاهتمامات أو الاتجاهات أو السلوك العملي أو اللفظي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة"⁵⁸. وتشكّل غالباً الدوافع المهمة للفكر والسلوك البشريين⁵⁹، يُحكم بمقتضاها الفرد على المرغوب فيه والمرغوب عنه⁶⁰. ويمكن القول: إنّها قاعدة تكوين الحياة البشرية، تُقام بها النظم والأفعال⁶¹.

- ب، فوزية، القيم والعادات الاجتماعية " مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية"، دار النهضة العربية، بيروت، 1980، ط2، ص43.

ال

سيد طهطاوي، سيد أحمد، القيم التربوية في القصص القرآني، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أسبوط، كلية التربية، أسبوط، 1986، ص19.

الشعوان، عبدالرحمن، القيم وطرق تدريسها في الدراسات الاجتماعية، مجلة الملك سعود، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية، مج 9، 1997، (151-184)، ص155.

أبو العينين، علي خليل مصطفى، القيم الإسلامية والتربية، مكتبة إبراهيم الحلبي، المدينة المنورة، 1988، ط1، ص25.

الشعوان، عبدالرحمن، القيم وطرق تدريسها في الدراسات الاجتماعية، ص157.

⁵⁷Bu görüşleriçinbkz.

Ö

nder, Mustafa; Hüseyin Bulut, *Temel Dini Değerler ve Değerler Eğitimi*, Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, cilt: 6, sayı:1, 2013,,ss 15-32,s 17-18.

A

rpacı, Mücahit, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Adaylarının Değer Ve Değerler Eğitimine İlişkin Görüşleri*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Cilt 13, Sayı 2, 2013. ss. 205 -228. S207.

مصطفى أبو العينين، علي خليل القيم الإسلامية والتربية، مكتبة إبراهيم الحلبي، المدينة المنورة، 1988، ط1، ص34.

⁵⁹عثمان، عبدالكريم، معالم الثقافة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992، ط6، ص33.

⁶⁰ينظر:

كا

ظم، إبراهيم محمد، التطور القيمي وتنمية المجتمعات التينية، موسوعة نظرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، دار الوسيلة، الرياض، 1998، ط1، ص78.

يز

يد الغيفي، زيد بن سليمان، القيم الإسلامية المتضمنة في مقرر اللغة الإنجليزية بالصف الثالث ثانوي بالمملكة العربية السعودية، رسالة ماجستير غير منشورة، 2012، جامعة أم القرى، كلية التربية، مكة المكرمة، ص20.

الزبيدي، عبدالرحمن بن زيد، السلفية وقضايا العصر، دار اشبيليا، الرياض، 1998، ط1، ص462.

تأسيساً على التعريفات السابقة والتقسيمات المتقدمة نرى أنّ القيم رباطٌ بين الفهم والمعرفة، وبين الوجدان والشّعور، وبين السلوك والتصرف، وقد تكون معياراً أو معنىً أو رغبة، فإذا كانت معياراً تُوجّه العقل إلى الصواب وتُجنّب الخطأ، وإن كانت معنىً، فإنّها تدعو الناس إلى التوافق على استحسانها، وإن كانت رغبة، فإنّها تُنشئ في قلب الفرد دافعاً يوجّهه باتجاهها، ونربأً مهمة القيم إرشاد العقل إلى الصواب، والقلب إلى الإخلاص، والجوارح إلى السلوك القويم، فنسعى من خلال ذلك لتحقيق الخير والتقدم والتهوض والازدهار للمجتمع. ونؤكد أنّها تختلف من مجتمع لآخر، أي أنّها غير ثابتة في كلّ المجتمعات، فالقيم التي يؤمن بها المجتمع العربي، قد تختلف عن القيم التي يؤمن بها المجتمع الغربي، وهكذا دواليك، وربما يجد المتتبّع مجتمعاً يؤمن بالقيم الجسميّة، وربما يجد آخر يؤمن بالقيم العقلية، وهناك من يقدم القيم الروحية.

مفهوم التعايش في اللغة والاصطلاح وأهميته

اشتقّ لفظ التعايش من العيش كما جاء في لسان العرب، حيث يقول ابن منظور: العيش: الحياة، وجاء في تاج العروس: والتعايش: المعاشية: عاشَ معه، كقولهم: عاشِرُهُ، والغالب في التعايش أن يكونَ بألفٍ ومودّةٍ، ووردَ في المعجم الوسيط أن: "تعايشوا: عاشوا على الألفة والمودّة، ومنه التعايشُ، وعایشُهُ: عاشَ معه، والعيشُ معناه الحياة، وما تكون به الحياة من المطعم والمشرب والدّخل وغيره".⁶²

بناءً على هذه التوضيحات الواردة في المعجم العربية نجد أن مفهوم التعايش يعني الاشتراك في الحياة على الألفة والمودّة وهي على وزن تفاعل الذي يفيد وجود علاقة متبادلة بين طرفي العيش.

أمّا اصطلاحاً، فعُرف هذا المصطلح بأنّه: القبولُ بوجود الآخر والعيشُ معه جنباً إلى جنبٍ دونَ سعيٍ لإلغائه أو الإضرار به سواءً كان هذا الآخر فرداً أو حزباً سياسياً أو

المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق، ط4، 2003، مادة: عيش.⁶²

طائفةً دينيةً⁶³. وقيل إنّه: اتّفاق طرفان أوعدهُ أطرافٌ على تنظيم وسائل العيش (الحياة) فيما بينهم وفق قاعدةٍ يتمّ تحديدها، وتمهيدُ السُّبل المؤدية إليها⁶⁴. كما يعني التعايش "مجتمعات متكاملة يعيش فيها الناس من مختلف الأعراق والأجناس والأديان منسجمين مع بعضهم البعض، ولا يتطلب أدنى فكرة للتعايش سوى أن يعيش أعضاء هذه الجماعات معا دون أن يقتل أحدهم الآخر"⁶⁵.

يسهم التعايش في إرساء الأمن والاستقرار والسلم، ويفتح آفاقاً نيرةً للأجيال القادمة، لتطوير سبل الحياة أكثر، وقد يدفع الفرد إلى تحمل بعض الظلم أحياناً⁶⁶، كما "يهدف إلى تحسين مستوى العلاقة بين شعوب أو طوائف أو أقليات دينية، ويُعنى بالقضايا المجتمعية ك(الإنماء والاقتصاد والسلام)⁶⁷. وهذا ليس في الإسلام وحده، بل يعدّ هذا طبيعة كل دين، وكل عقيدة⁶⁸. وليس من الضروري أن يعني التعايش محبة أو ولاء أو اعترافاً بالصحة الكاملة لمبادئ الآخرين وأديانهم. وقد لا يتضمن شيئاً من التنازل عن أمر من أمور الدين أو المعتقدات أو الأفكار⁶⁹. ولا يلغي الفوارق والاختلافات بين الناس، ولكنه يؤسّس للعلاقات الإنسانية التي يجب أن تسود حياة الناس، فالتأكيد على الخصوصيات العقائدية والحضارية والثقافية، لا سبيل إلى إلغائها⁷⁰. ولابد "أن يشمل التعايش بين الأديان العمل المشترك لمحاربة الانحلال الخلقي، وتفكك الأسرة، وانحراف الأطفال، ومقاومة كل الآفات والأوبئة التي تتهدّد سلامة كيان الفرد والجماعة، وتضر بالحياة الإنسانية، ويجب أن يتسع مفهوم التعايش بين الأديان للقضاء على أسباب التوتر، واضطراب حبل الأمن والسلام وعدم

63. constitutionnet.org/sites/default/filesf. مركز العراق لمعلومات الديمقراطية، التعايش في ظل الاختلافات، ص 60،

64. التوجيهي، عبدالعزيز بن عثمان، الحوار من أجل التعايش، دار الشروق، القاهرة، 1998، ط 1، ص 78.

65. تشايز، انطونيا، ميناو، مارثا، *تخيل التعايش معاً تجديد الإنسانية بعد الصراع/الأثني*، ت: فؤاد السروجي، دار الأهلية، 2006م، ط 1، ص 29.

66. تشايز، انطونيا، ميناو، مارثا، كلمة أخيرة تأملات في التعايش، ت: فؤاد السروجي، دار الأهلية، 2006م، ط 1، ص 419.

67. القاضي، أحمد بن عبد الرحمن، دعوة التقريب بين الأديان (دراسة نقدية في ضوء العقيدة الإسلامية)، دار ابن الجوزي، الرياض، ط 1، 1422هـ، 1، 348.

68. القرضاوي، يوسف القرضاوي، فقه الدولة في الإسلام "مكائنها، معالمها، طبيعتها، موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين"، دار الشروق، القاهرة، ط 1، ص 197.

69. www.alqim.com أبو زيد بن محمد مكي، مقال عن الحوار بين الأديان حقيقته وأنواعه.

70. التوجيهي، عبدالعزيز، الحوار من أجل التعايش، ص 81.

الاستقرار في أنحاء عديدة من العالم، فيكون العمل في هذا النطاق تعايشاً نافعاً ومُجدياً وذا تأثيرٍ في حياة الناس وواقعهم المعيش "71.

يهدف التعايش إلى إنصاف المظلومين والمقهورين في الأرض جميعاً دون استثناء، وإلزام كل من يمارس الظلم، والقهر، والإرهاب، إقرار مبادئ الحق والعدل، واحترام كرامة الإنسان من حيث هو إنسان. فهذه المبادئ والتعاليم هي القاسم المشترك بين جميع الأديان⁷². أهداف إنسانية: سعت الشخصية إلى تحويل المجتمع العراقي المتنوع، من مجتمع بدأت تسير عليه أعمال العنف والهيمنة العرقية إلى مجتمع عادلٍ يقوم على إعادة بث روح التعايش التي كانت موجودة من قبل. يهدف إلى إحداث تغيير وتجدد في حياة المجتمعات التي تعاني من بث سموم العنف بين أبنائها، كما أنه ينكر الحرب والقتل باسم الدين، ويرفض الكراهية الدينية، ويدعو للإخاء الإنساني. والبعد عن العنف، والإرهاب، والتطرف الديني والتكفير والتدخل في خصوصيات الآخر الدينية⁽⁷³⁾.

إسهام الرواية العربية في نشر قيم التعايش

عج الشارع العربي بمئات الروايات العربية التي رحبت بتقبل الآخر أيّاً كان (مسيحياً، أو يهودياً، أو من ديانة أخرى أو من عرق آخر)، ودعت إلى احترام حقوقه وخصوصياته، وقدّمت نماذج وأدلة من داخل العالم العربي، أكّدت على وجود هذه القيمة وشيوعها بين الناس من آلاف السنين، وقد اقتصرنا في دراستنا هذه على نموذجين اثنين هما رواية "يا مريم" للكاتب العراقي سنان أنطون، ورواية "في قلبي أنثى عبرية"، للكاتبة التونسية خولة حمدي، غير أننا قبل أن نسرد أهم ما ورد في هاتين الروايتين من أحداث، ووقائع، وقصص، تؤكّد وتُدلّل على تجذّر التعايش الدينيّ في المجتمع العربيّ، نقدم نبذة عن بعض الروايات العربية التي

⁷¹ التويجري، عبدالعزيز، الحوار من أجل التعايش، ص 90-95.

⁷² عبدالعزيز التويجري الحوار من أجل التعايش، ص 144.

⁷³ www.alqim.com، أبو زيد محمد، الحوار بين الأديان حقيقة وأنواعه، موقع: ⁷³

تناولت هذا الموضوع، وبسطت القول فيه، بل يمكننا القول: إن بعضاً منها آرخ لأصالة هذه القيم في المجتمع العربي:

ففي سورية نجد أن الكاتب محمود الجاسم في روايته "نروح مريم" قد أخذ على عاتقه في هذه الرواية تجسيد فكرة الإيمان بإله واحد في جميع الأديان، من خلال بنية سردية اجتماعية تحت مظلة وعي ديني متجذّر في مجتمع سوريّ متعدّد الطوائف والأعراق، بناء على ذلك أقام الكاتب حركية الرواية على شخصيتين رئيسيتين، أولاهما المهندس المسلم (هاشم)، وثانيهما: مدرّسة اللغة الفرنسية المسيحية (سارة طوني جبور) التي عُيّنَت في مزرعة النجاة الواقعة في ريف مدينة الرقة، لتلتقي على غير موعد بهاشم مدير المزرعة؛ لتبدأ بينهما رحلة حبّ بعد أن تطوّر أول لقاء بينهما إلى نظرة، فابتسامة، فموعد، فحوارات، أفضت بهما إلى رؤية واحدة، تقوم على قناعة مطلقة بوجود إله واحد، يدير الكون، لا يمكن الاستغناء عن مسألة وجوده، أو تقبل فكرة عدمه بأي شكل من الأشكال، وإلا فإن السقوط والاختيار هو مصير أي مجتمع ينكر وجود الله، يقول السارد: "قناعة الإنسان بوجود الله مسألة ضرورية. مسألة تتعلق بمواجهة الطبيعة والوجود. تتعلق بالقيم والأخلاق. مسألة لاغنى عنها للمحافظة على نظام أخلاقي يميز الإنسان... إن الله موجود في كلّ الأديان... وإذا كان الله غير موجود في أي مجتمع بشري فإنه سرعان ما ينهار!"⁷⁴.

وفي اليمن عاد الكاتب علي المقرئ في روايته "اليهودي الحالي" بالقارئ إلى فترة حكم الأئمة الزيديين؛ ليطرح موضوعاً تحبّبه كثير من الكُتّاب ألا وهو التعاطي مع اليهود الموجودين في اليمن باعتبارهم مواطنين وليسوا أهل ذمة، ليخرق جدار من يحاولون أن يزرعوا الشقاق والفتن بين أبناء الوطن اليمني بقصة حب عبّر بها عن التعايش الذي وُجد في اليمن بين المسلمين كاشفاً للقارئ عن بعض صور هذه التعايش المتمثلة بتبادل الزيارات بين العائلات،

الجاسم، محمود، نروح مريم، ص 96-97، 74.

وتهاني الأعياد، وتقبل الآخر، واحترام معتقداته وأفكاره، وتوجهاته، إن لم تكن تشكل خطراً على المجتمع، وقد استشهدنا على هذه القيم ببطاقة تهنئة أرسلتها فاطمة لفتى يهودي يافع كان يتعلم على يديها اللغة العربية، تقول فيها: "أَكْتُبُ إِلَيْكَ مُبْتَدئةً بالسؤال عن صحتك وأحوالك، ومهنة لك بأعيادنا وأعيادك. وأسأل الله لك ولكل اليهود والمسلمين، وكذلك لأتباع جميع الملل والتحلل، ومن لا ملّة له، سلامة الأيام وبهجة الدهر"⁷⁵.

وفي مصر كان تلاصق المساجد والكنائس وقربهما من حيث العمران، دليل قوي على المحبة التي كان يعيشها المسيحيون والمسلمون، وهم يؤدّون عباداتهم في أماكن قريبة من بعضهم، دون أن تحدث بينهم أية مشكلة، وقد ظهر ذلك في رواية "مملكة البلعوطي"⁷⁶ للكاتب نجيب الكيلاني، الذي اتخذ من تقنية المكان أداة للتعبير عن المحبة القائمة بين أبناء الديانتين"⁷⁷.

وإذا ما اتجهنا إلى المغرب العربي نجد أن الكاتب "محمد عز الدين التازي" يصور لقارئه أن المخزن الملكي في المغرب لم يكن يُقدّم مسلماً على يهوديٍّ لدينه، وإنما كان يُقدّم الأتقن والأمر في عمله، وقد اتكأ الكاتب في تصويره لهذه الحقائق على حُقب تاريخية سابقة، وظّفها بطريقة روائية معاصرة، أخرجت القارئ من الواقع، وأعادته إلى التاريخ من خلال نص أدبي جذب انتباهه، وقدم أمودجاً على ذلك بخياط يهودي يُدعى "يعقوب الأزعر" وظّفه القصر الملكي بفاس خيَّاطاً على رأس الخياطين المسلمين⁷⁸. وإذا اتجهنا إلى المغرب العربي نجد الكاتب أحمد التوفيق في روايته "جارات أبي موسى" حيث يعود بالقارئ إلى حكم بني مرين، حيث يسرد حكايات يبين فيها دخول عدد من النصارى في الإسلام، مع تقبل بقية أفرانهم لهم واحترامه من دون أن يتهموهم بالزندقة والخروج من الدين، بل يذهب أبعد من ذلك

المقري، علي، اليهودي الحالي، ص 59، 75.

الكيلاني، نجيب، مملكة البلعوطي، ص 20، 76.

الذابلي، شاكر، جماليات المكان في الرواية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1994، ط 1، ص 15، 77.

التازي، محمد عز الدين، أنا المنسي، ص 23، 78.

عندما يصور للقارئ التفاف المسلمين حوله ووقوفهم إلى جانبه، وتزوجه من شابة مسلمة على قدر عال من الحكمة والمعرفة والجمال والدين.

ولم تختلف رؤى الكتاب في الخليج العربي عمّا تقدّم ذكره، فالكاتب "عبدالله العربي"⁷⁹ في روايته "دفع الليالي الشتائية" يسرد على مسامع القارئ حسنَ تعامل المسلم مع جيرانه النصاري في أمريكا، وتقبلهم لهم، وتقبّلهم له، وإن كان قد سلّط الضوء على بعض صور التطرف والعنصرية، إلا أنه عاد ليؤكد لقارئها أنّها قليلة مقارنة، مع السواد الأعظم من الشعب الأمريكي، الذي ظهر في نظر الكاتب أنه مغيب عن الواقع بفعل الإعلام الذي يحاول أن يصور له الشعوب الشرقية بأنها شعوب متطرفة عنصرية بعيدة عن قيم التسامح وتقبل الآخر.

روايتي "يا مريم" و"في قلبي أنثى عبرية" دراسة تحليلية

تُبْحَرُ الروايتان في ذاكرة السرد العربي، لتحطّ رحالهما بين الفينة والأخرة عند قيم دينيّة، تجذّرت في مجتمع عربيّ متنوع الأعراق والديانات، فخولة حمدي في روايتها "في قلبي أنثى عبرية" تسرد أخبار اليهود والنصارى والمسلمين في كل من تونس ولبنان، وتسلب الضوء على أواصر التعايش والمحبة التي تجذرت بينهم، لا سيّما بين اليهود والمسلمين، قبل أن تدقّ الصهيونيّة المسمار الأخير في نعش هذا التعايش، لتجبر اليهود على ترك أرض الآباء والأجداد والانتقال إلى أرض الميعاد بحسب زعمها (الصهيونية).

المتأمل لسياق الأحداث، يجد أنّ نصّ الرواية يشي بجهد كبير في تصوير التعايش الواقع بين اليهود والمسلمين، حيث عمدتِ الكاتبة إلى استحضار التاريخ من خلال بناء سرديّ متعدّد، أحالت القارئ به إلى حقائق الماضي، دون أن تقف عند حقيقة تاريخيّة بعينها، وإنّما تركت لخيال القارئ "تفكيك الغلاف اللغوي والاستئناس بقرائن لفظيّة وسياقيّة"⁸⁰، كانت عبارة عن كلمات قليلة بثّتها بين أسطر متعدّدة، عدّها ركائز مفسّرة لقيم

العربي، عبدالله، دفع الليالي الشتائية، دار إشبيلية، الرياض، 2006، ط1، ص154.79

عتيق، عمر، قضايا نقدية معاصرة في الرواية والقصة القصيرة، دار نجلة، عمّان، ط1، 2016، ص139.80

التعايش، فأوقعتِ القارئ في دوامة العودة إلى الماضي؛ لِيُدرِك من خلالها قصد الكاتبة من استخدام كلمات مثل: "لهم فيها جذور تاريخية ترجع إلى ما قبل الإسلام"⁸¹. هذه الكلمات جعلتِ القارئ يدرك أن اليهود كانوا في هذه البلاد قبل الفتح الإسلامي. وعندما دخلها المسلمون، عاملوا اليهود معاملة حسنة، دلت على حسن التعايش الديني بين أبناء الديانات السماوية، فتقاسموا معهم خبزهم وماءهم.

احترام الحقوق والواجبات

لم يقتصر التعايش على صورة بعينها، بل يشعر القارئ أن خولة حمدي قد جرّته إلى عدة صور؛ لِيُبين مدى عمقه بين المسلمين واليهود، ومن هذه الصور، مراعاة الحقوق والواجبات تجاه الآخر، فبعد أن سبّرت أغوار المجتمع اليهودي في تونس، تبين لها مراعاة المسلمين لحقوق اليهود وواجباتهم، فنبتت القارئ إلى أن اختيار فكرة التعايش بين المسلمين واليهود، لم يكن بسبب ضغط المسلمين أو كرههم لليهود، بل بسبب قيام الدولة الصهيونية، التي كانت سبباً رئيساً في إفساد التعايش القائم بينهما، من خلال زرع العداوات وإذكاء نار الحرب بين الطرفين، فاليهود قبل آلاف السنين كانوا يعيشون بأمان وسلام في أرض تونس ولبنان، ويتمتعون بكلّ الحقوق التي يتمتع به العرب من الديانات الأخرى، ويتمثلون المسؤولين التي يتحملها أقرانهم، سواء أكانوا من العامة أو الخاصة؟ فبعضهم كانوا وزراء ومستشارين، وبعضهم الآخر كانوا من كبار التجار ورجال الأعمال، وبقية ثلاثة كانت من الطبقة المتوسطة بين معلم ومهندس وطبيب وعامل.

التعاطف مع قضايا الآخر

يحقّق التعاطف مع قضايا الآخر اكتشافاً للقيم المشتركة بين أبناء الديانات السماوية⁸²، ويؤسّس لمبدأ التواصل القائم على التفاعل الجادّ والبناء، ويكشف الحقيقة

التازي، محمد عز الدين، أنا المنسي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، ط1، ص20.

الغشيمي، عبدالواسع محمد غالب، سعد، أمير فاضل، التسامح الإسلامي "قراءة في معطياته الفكرية وأثره الواقعي في ضوء الكتاب والسنة"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، 2013، ع 21: (13-72)، ص32.

المطلقة، ويُبعد جميع المكونات الدينية للبلد الواحد عن الحقد والبغض والكره، ويدفعهم إلى توحيد جهودهم لمواجهة أي خطر يُهدد بهم، فرواية (في قلبي أنثى عبرية) اتخذت من الصليب، ونجمة داود، واسم أحمد مبادئ ومرتكزات بنث⁸³ عليها مشهداً درامياً أبان للقارئ عن تعاطف سكان لبنان من اليهود والنصارى مع رجال المقاومة ضد الصهاينة المحتلين، فالزّاهب المسيحي ميشال هرعَ لإسعاف أحمد المصاب بشطية قبلية زرعها المحتل في أحد الأحرار، واليهودية ندى فتحت أبوابها له، وآوته، وقامت على خدمته إلى أن عاد إلى وعيه، على الرغم من عِلْمها بالكارثة التي ستحلّ على عائلتها إن عِلِم الصهاينة بفعلتها، إلا أنها أبت أن تترك أحد أبناء بلدها جريحاً، يقول السارد: "فتحت الباب وتطلّعت إلى الشبحين اللّذين وقفنا عند مدخل الحديقة... كان أحدهما يبدو غائباً عن الوعي تقريباً، وقد أحاط صاحبه خصره بذراعه اليمنى... تقدّمت في اتجاه باب الحديقة وفتحته... يمكن أن تجعله يستلقي على الطاولة... سأستدعي الطّبيب فوراً... خرجت ندى من المستودع فاتبعها حسان بنظراته... إنّها يهودية! لا شك... لكنها استقبلتهما دون تردّد... فُتح الباب مجدداً وظهرت الفتاة... وهي تفسح المجال للرجل... لقد طلبتُ مساعدة أخي... يمكنه أن يعاين جرح المصاب... حدّق حسانَ بعدم استيعاب في الرجل الذي ارتدى زي راهب كنيسة، وصليب من الحجم الكبير يتدلّى من عنقه"⁸⁴.

حرية الاعتقاد وتقبل الآخر

إن الاختلاف مع الآخر في الدين أو العقيدة أو الانتماء لا ينبغي أن يؤدي إلى عدم قبوله، أو نفيه من الوجود مادياً أو معنوياً، أو السعي إلى صهره ودمجه وتنميته، ومحو ثقافته ومعتقداته، ودفعه إلى التخلي عنها، لمجرد الاعتقاد بأنها ليست صحيحة، أو لأنها تخالف ما تؤمن به، كما أن هذا الاختلاف لا يعني الدعوة إلى انعدام المحبة والمودة والأخوة

مفتاح، محمد، *التلقي والتأويل "مقاربة نسبية"*، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1994، ط1، ص218.

حمدي، خولة، *في قلبي أنثى عبرية*، دار كيان، الجيزة، 2013، ط1، ص22-23-24.

والتألف، بل إن الاختلاف يؤكد على تحذر التعايش، وقدرة الطرفين على تقبل بعضهما بعضاً، كما يدل على حجم الوعي الذي يمتلكانه، ويبرهن على علو كعبهما في بناء الوطن دون النظر إلى هوية ودين ومعتقد الطرف الآخر.

هذا ما وجدناه في تقبل رجل دين مسيحي يدعى جورج لإسلام ابنته (ندى) في رواية "في قلبي أنثى عبرية"، فعندما حدثته ابنته ببحثها عن الحقيقة في الدين الإسلامي، وأنها على وشك اعتناقه، تقبل توجهها هذا برحابة صدر منقطعة النظير، بل ساندتها، وشدّ على يديها، بل ذهب أبعد من ذلك عندما حاول إقناع زوجته -الرافضة لفكرة إسلام ابنتها- بتقبل الأمر، مبيّناً أن ما فعلته (ندى) لم يكن إلاّ تنقلاً بين دينين قائمين على دعامة وحدة هي: الإيمان بالله الواحد الأحد، يقول (جورج) معلّقاً على إسلام ابنته: "مسلمة... وما الضرر في ذلك؟ أنت ستظّلين ابنتي على أيّة حال، وأنا سأساندك طالما تدينين بديانة توحيدية"⁸⁵.

تفكيك العصبية ونبد العنف

أمّا في رواية (يا مريم) فيلاحظ المتنبّع لسياق الأحداث أن الكاتب قد عبّر عن المحبة القائمة بين أطراف الشعب العراقي من خلال عدّة أساليب سردية وتقنيات فنية، فلجأ تارة إلى اتّخاذ الدفاع عن الآخرين والوقوف في وجه المعتدين وسيلة للتعبير عن محبة متبادلة بين المسيحيين والمسلمين، مرتكزاً في ذلك على حوار بناء هادف كشف عن "الرؤى الفكرية"⁸⁶ لشخصيتين مركزيّتين هما (يوسف كوركيس، ومها)، مثلتا مرحلتين متناقضتين من تاريخ العراق، فأما يوسف كوركيس: فمثّل فترة زمنية تمازجت فيها طوائف الشعب العراقي، وتداخلت، وانصهرت في بوتقة واحدة؛ لتشكّل لوحة فسيفسائية لتعايش ديني بين أبناء العراق، وأمّا مها: فإنّها عاشت في فترة زمنية تعرّضت فيها البلاد لغزو أمريكي أحرق الأخضر واليابس، وعمل على تقسيم وتفتيت طوائف الشعب العراقي، وزرع الشقاق في كل مكان، وقطع أواصر التواصل بين أبنائه، فانتشرت أعمال السلب والنهب والقتل والخطف تحت ناظره، وبمباركة

حمدي، حولة، في قلبي أنثى عبرية، ص 232، 85

عتيق، عمر، قضايا نقدية معاصرة في الرواية والقصة القصيرة، ص 139، 86

منه؛ لتعتقد أن ذلك نتيجة كره ديني متبادل بين أبناء الطوائف العراقية، لا سيما ضد أبناء ديانتها المسيحيين الذين تعرّضوا لخطف وتجهير وقتل تحت مُسمّيات دينية.

لكنّ كوركيس حاول تفكيك عصبية مها، وتفنيد هذه الأوهام مؤكداً لها أن العنف الحاصل، لم يكن لأسباب دينية، وإنّما لأسباب سياسية ونفعيّة بين السياسيين ومتزعمي الأحزاب والميليشيات، وبيّن أن المستهدفين ليسوا المسيحيين وحدهم، وإنّما المستهدف هو العراق بأديانه وأعرافه المتنوّعة، يقول السارد على لسان الشخصيتين:

مها: "يعني قيعدمونه لأنّه مسيحي؟"

كوركيس: عيني الموضوع أعقد من مسيحيّ ومسلم موضوع سياسة ومصالح،

مو دين

لكنّ مها صعدت من حرارة الجو عندما قالت: لو كان من جماعتهم ما كان

عدمونو، بس طبعاً لأنّه مسيحي، دمه رخيص.

فأجابها بجدوء: ليش يلي انعدموا قبله شكانو؟ كلّتهم أسلام

الكنائس قتنحرق والنّاس قتنهجر وقيدبحون بينا يمنه يسره

مو بس الكنائس قتنحرق بنّي، الجوامع اللي انحرفت أكثر بكتير، والأسلام

اللي انقتلوا عشرات الآلاف"⁸⁷.

ولجأ تارة أخرى إلى البحث عن الذات والهويّة من خلال خطاب مفتوح، يعترف بأهميّة الآخر ودوره الحيويّ في بناء العراق وتكامله، فوظّف "الوقائع التي أوردتها كتب التاريخ والوثائق"⁸⁸؛ ليدلّل على جذور المسيحيين القديمة في العراق، وعلى تعايش أبناء الطوائف العراقية مع بعضهم قبل الفتح الإسلاميّ وبعده، وقد هدف الكاتب من استحضار الوقائع التاريخية إلى تمكين الرواية من تشييد كيان سرديّ فيّ متماسك، يستفيد من الأحداث

أنطون، سنان، يا مريم، منشورات دار الجمل، بيروت، بغداد، 2012، ط7، ص23-24.⁸⁷

صالح، فخري، قبل نجيب محفوظ وبعده "دراسات في الرواية العربية"، دار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت، دار منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010، ط1، ص82.⁸⁸

التاريخية كموايدٍ فنيّةٍ مغذّيةٍ لنصّه الروائي⁸⁹، يقول: "البلد بلد الكلّ، وبلدنا وبلد أجدادنا، إحنا قبل غيرنا. التاريخ يثبت... من الكلدانيين للعباسيين للعثمانيين وتأسيس الدولة العراقية. المتاحف تشهد"⁹⁰.

تبادل الطقوس الدينيّة

وقد وصلت قيم التّعاش درجة تبادل الطقوس الدينيّة بين المسلمين والمسيحيّين، فبعض المسلمين في رواية (يا مريم) كان يذهب إلى الكنائس لحضور القدّاس، مثل (سعدون) الذي كان يَكُنُّ أعلى درجات المحبّة لصديق دربه (كوركيس المسيحيّ)، فقد حَضَرَ جنازة أخته (حنّا) في الكنيسة، ورافق تابوتها إلى المقبرة، وساعد في إنزاله، وقرأ الفاتحة على روحها، ولم تكن هذه أول مرّة يدخل فيها الكنيسة، بل إنّ أبناء العراق اعتادوا على حضور القدّاس والجلوس جنباً إلى جنب مع إخوانهم المسيحيّين⁹¹.

النتائج:

القيم

رَباطٌ بين الفهم والمعرفة، وبين الوجدان والشّعور، وبين السلوك والتصرف، وقد تكون معياراً أو معنىً أو رغبة.

مهمة القيم إرشادُ العقلِ إلى الصّواب، والقلبِ إلى الإخلاص، والجوارحِ إلى السلوك القويم.

تسعى القيم لتحقيق الخير والتقدّم والتّهوض والازدهار للمجتمع.

ابن زيد، محمد الكامل، السرد التاريخي بين الواقع والمتخيّل في رواية "الجنرال خلف الله مسعود (الأمعاء الخاوية)"، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة محمد خضيرة بسكرة، 2015، ص8.

أنطون، سنان، يا مريم، ص26.

أنطون، سنان، يا مريم، ص78، 125، 126.

تختلف القيم من مجتمع لآخر، أي أنها غير ثابتة في كل المجتمعات، فالقيم التي يؤمن بها المجتمع العربي، قد تختلف عن القيم التي يؤمن بها المجتمع الغربي.

التعا

يش هو الحوار، والحرية، واحترام العقل، والاستفادة من إمكانيات الآخر، وتوظيفها توظيفاً إيجابياً، وإزالة غشاوة التعصب، وغبار العنصرية، وأوهام احتقار الحقيقة، التي يدعمها غرور القوة.

يعني

التعايش الديني تقبل الآخر، واحترام معتقداته، وآرائه.

يرفض

التعايش الديني الإقصاء، والاستحواذ، والهيمنة، ومصادرة حقوق الآخر، التاريخية والجغرافية.

دعت

روايتنا الدراسة بشكل واضح صريح لا لبس فيه إلى بناء المواطنة بين الناس على أساس العدل، وتقبل الآخر: فلا إكراه في الدين، بل احترام المعتقدات والديانات، والتوجهات، والآراء إن لم تشكل خطراً على سلامة الوطن والآخر، فالذي يسلب إنساناً حرية اعتقاده، إنما يسلبه إنسانيته.

دعت

الرويتان إلى نبذ العنف، والمعاملة بالمثل، واحترام الاختلافات بين الأديان.

اتَّجّه

ت الروايات الحاملة لقيم التعايش الديني إلى تكريم الإنسان بغاية تفعيل دوره ليكون عنصر خيرٍ وبناءٍ ورخاءٍ في وطنه.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

الإنجيل

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، *مقدمة ابن خلدون*، دار القلم، بيروت، 1984، ط5.
ابن زيد، محمد الكامل، *السرد التاريخي بين الواقع والمتخيل في رواية "الجنرال خلف الله مسعود الأمعاء الخاوية"*، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة محمد خضير بسكرة، 2015.

ابن منظور، جمال محمد، *لسان العرب*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1993، ط3، مادة: قوم.

أبو العينين، علي خليل مصطفى، *القيم الإسلامية و التربية*، مكتبة إبراهيم الحلبي، المدينة المنورة، 1988، ط1.

أبو زيد بن محمد مكي، *مقال عن الحوار بين الأديان حقيقته وأنواعه*

www.alqim.com.

الأصفهاني، الراغب، *مفردات ألفاظ القرآن*، ت: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط4، 2009، مادة: قوم.

أنطون، سنان، *يا مريم*، منشورات دار الجمل، بيروت، بغداد، 2012، ط7.

بيري، رالف بارتن، *آفاق القيمة دراسة نقدية للحضارة الإنسانية*. ت: عبدالمحسن عاطف سلام، سلسلة ميراث الترجمة، ع 1774، 2011م.

التازي، محمد عز الدين، *أنا المنسي*، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدرا البيضاء، ط1.

تشايز، انطونينا، ميناو، مارثا، *كلمة أخيرة تأملات في التعايش*، ت: فؤاد السروجي، دار الأهلية للنشر والتوزيع، 2006م، ط1.

تشايز، انطونيا، ميناو، مارثا ، *تخيل التعايش معاً تجديد الإنسانية بعد الصراع الأثني*، ت: فؤاد السروجي، دار الأهلية للنشر والتوزيع، 2006م، ط1.

التونجيري، عبدالعزيز بن عثمان، *الحوار من أجل التعايش*، دار الشروق، القاهرة، 1998، ط1.

الحصين، صالح بن عبد الرحمن، *التسامح والعدوانية بين الإسلام والغرب*، مؤسسة الوقف، الرياض، 1429، ط1.

حمدي، خولة، *في قلبي أنشئ عبرية*، دار كيان، الجيزة، 2013، ط1.

دياب، فوزية، *القيم والعادات الاجتماعية " مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية "*، دار النهضة العربية، بيروت، 1980، ط2.

الرازي، محمد بن أبي بكر، *مختار الصحاح*، مكتبة لبنان، بيروت، 1988، دون: ط، مادة: قوم.

الزبيدي، عبدالرحمن بن زيد، *السلفية وقضايا العصر*، دار اشبيليا، الرياض، 1998، ط1. سالم، عادل، مقالة مأخوذة من موقع، ديوان العرب، بتاريخ 30-7-2017،

diwanalarab.com

السيد طهطاوي، سيد أحمد، *القيم التربوية في القصص القرآني*، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أسيوط، كلية التربية، أسيوط، 1986.

الشعوان، عبدالرحمن، *القيم وطرق تدريسها في الدراسات الاجتماعية*، مجلة الملك سعود، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية، مج 9، 1997، (151-184).

صالح، فخري، *قبل نجيب محفوظ وبعده " دراسات في الرواية العربية "*، دار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، دار منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010، ط1.

عتيق، عمر، *قضايا نقدية معاصرة في الرواية والقصة القصيرة*، دار دجلة، عمّان، ط1، 2016.

- عثمان، عبدالكريم، *معالم الثقافة الإسلامية*، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992، ط16.
- العربي، عبدالله، *دفع اللبالي الشاتية*، دار إشبيليا، الرياض، 2006، ط1.
- الغشيمي، عبدالواسع محمد غالب، سعد، أمير فاضل، *التسامح الإسلامي "قراءة في معطياته الفكرية وآثاره الواقعية في ضوء الكتاب والسنة"*، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، 2013، ع 21، (13-72).
- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، *القاموس المحيط*، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005، ط8، مادة: قوم.
- القاضي، أحمد بن عبد الرحمن، *دعوة التقريب بين الأديان (دراسة نقدية في ضوء العقيدة الإسلامية)*، دار ابن الجوزي، الرياض، الطبعة الأولى 1422 هـ .
- القرضاوي، يوسف، *فقه الدولة في الإسلام: مكانتها، معاملها، طبيعتها، موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين*، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى 1997م.
- كاظم، إبراهيم محمد، *التطور القيمي وتنمية المجتمعات الدينية*، موسوعة نظرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، دار الوسيلة، الرياض، 1998، ط1.
- كانتج، غوردون، *الانتداب في البلاد العربية*، مجلة المنار، القاهرة، مج30، 1929، (601-609).
- الكعبي، علي عطية، *التعايش الديني بين الأديان في الأندلس من الفتح الإسلامي حتى نهاية دول ملوك الطوائف*، دار صفحات، دمشق، 2014، ط1.
- الكيلاي، نجيب، *مملكة البلعوطي*، دار الصحوة، القاهرة، 2012، ط1.
- لاشين، موسى شاهين، *فتح المنعم في شرح صحيح مسلم*، دار الشروق، القاهرة، 2002، ط1، ج6.

- المانع، مانع بن محمد بن علي، القيم بين الإسلام والغرب "دراسة تأصيلية مقارنة"، دار الفضيلة، الرياض، 2005، ط1.
- مصطفى أبو العينين، علي خليل، القيم الإسلامية والتربية، مكتبة إبراهيم الحلبي، المدينة المنورة، 1988، ط1.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق، ط4، 2003.
- مفتاح، محمد، التلقي والتأويل "مقاربة نسبية"، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1994، ط1.
- المقري، علي، اليهودي الحلي، دار الساقى، بيروت، ط1، 2009، ط2، 2011.
- النايلسي، شاك، جماليات المكان في الرواية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1994، ط1.
- يزيد الفيقي، زيد بن سليمان، القيم الإسلامية المتضمنة في مقرر اللغة الانجليزية بالصف الثالث لثانوي بالمملكة العربية السعودية، رسالة ماجستير غير منشورة، 2012، جامعة أم القرى، كلية التربية، مكة المكرمة.
- Önder, Mustafa; Hüseyin Bulut, *Temel Dinî Değerler ve Değerler Eğitimi*, Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, cilt: 6, sayı:1, 2013.
- Arpacı, Mücahit, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Adaylarının Değer Ve Değerler Eğitimine İlişkin Görüşleri*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Cilt 13, Sayı 2, 2013.

عنوان البحث المقترح

أزمة القيم بين الدين والفلسفة الحديثة – قراءة في بناء مرجعية القيم

*The values crisis between religion and modern philosophy - Reading
about the construction of the valeus reference -*

بحث مشترك

أ.د. الجمعي شبايكي / الباحثة: منى بن عطية

Pr. Chebaiki Djemai / Researcher: Ben Atia Mouna

نائب مدير الجامعة للدكتوراه والتأهيل الجامعي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة - الجزائر

المحور: تأسيس القيم في الوقت الراهن

كلمات مفتاحية: القيم، القيم الدينية، القيم في الفلسفة الحديثة، مرجعية القيم، المؤسسات

الأكاديمية

مقدمة حول إشكالية الموضوع وأهميته

لقد أصبح موضوع القيم من الموضوعات التي تكتسي أهمية كبيرة ومتزايدة، ويزعم كل من يريد الغلبة – بين القوى المتنافسة والمهيمنة – أنه يمتلك القيم التي تحقق الحرية وتحفظ حقوق البشر، لذلك يجتهد كل طرف يتبنى قيما مخصوصة في صبغها بصباغ الخير والافضل، فهل من الممكن أن تنزل بالقيم هذه الصفات، وأن تظهر على غير صفتها الحقيقية؟

من جهة ثانية: فإنّ الفلسفة الحديثة هي تلك التي يختلقها الإنسان أو يرتضيها تبعا لأهوائه أو تصوّراته، فبعد أن كانت القيمة تابعة للوجود صارت هي الحاكمة في الوجود، وذلك من خلال الفلسفات والأنظمة الذي يفرضها الإنسان في الرفع من شأن القيم أو الحطّ منها.

من جهة أخرى: إنّ المرجعية هي التي تحدّد الإطار الفكري العامّ لمعالجة القيم في أيّ دين أو فلسفة أو مذهب فكريّ، كما وتحدّد القيم المركزيّة والقيمة النهائيّة التي تنتهي إليها سائر القيم، هذا مع البرهان والدليل على سلّم القيم لديها الذي تشكّل استناداً إليها، وباعتبار الجانب المعرفيّ والتّظري الذي يتحكّم في الجانب العمليّ والسلوكي فإنّه دونما الكشف عن الأبعاد والبنىات المعرفيّة والإدراكيّة المشكّلة للعقل التّظري لا يمكننا أن نفهم المستويات العمليّة سواء القيميّة - الأخلاقيّة أو السياسيّة. فكلّ سلوك بشريّ هو مرتبط بمرجعيّة نهائيّة نظريّة أو معيارية، بمعنى منظومة اعتقاديّة موجهة للتصورات والسلوكات وللعلاقات.

فما هي المرجعية التي تستند إليها القيم، الإسلاميّة منها بالخصوص؟

وهل من الممكن أن يكون هناك قدر مشترك في مرجعيّات مختلفة لقيم مجتمعات لا تربطها نفس اللغة ولا نفس الدّين ولكن تربطها الإنسانيّة والعقل الإنسانيّ المتّزن، خاصّة في العصر الزّاهن الذي ذوّبت فيه العولمة والحدّات الكثير من خصوصيّات المجتمعات البشريّة وهويّاتهم!؟

وهل باستطاعة الجامعات الإسلاميّة المختلفة أن تؤسّس مرجعيّة موحّدة تبني فيها قيم السلم والحوار مع الآخر في مقابل القطبية الإيديولوجية الأحادية التي كرّست مظاهر التطرّف والعنف والعنصريّة والغلو؟

في معالجتنا لهذه المداخله ينبغي التّفريق والتّمييز بين القيم المثاليّة التي يدعو لها القرآن الكريم، وبين التي على أرض الواقع يحياها المسلمون، وتأتي أهميّة هذا التّمييز بسبب تشرّب الأفراد القيم التي يجدونها في الثقافة المحيطة بهم، ومن ثمّ تأثيرهم في الواقع بنفس القيم التي تأثّروا بها، مضيفين إليها ثقافتهم الخاصّة بهم والتي حدّدتها هويّتهم في زمن العولمة المهيمنة على أدقّ التفاصيل الكامنة والظّاهرة في حياة مختلف المجتمعات، فنحن إذا أمام قيم قد لا تعبّر حقّاً عن روح المجتمعات الإسلاميّة، لا في التّربية، ولا في الاقتصاد، ولا في الاجتماع، ولا في السياسة،

ولذا كانت العودة لقيم القرآن والاهتمام بالتاريخ المشترك للشعوب المسلمة فرضا ضرورياً لمحاولة إعادة الالتحام بينها انطلاقاً من استنادها إلى مرجعية واحدة.

ثم إنّ التحديات التي تواجهها المجتمعات المسلمة اليوم تحتم عليها مواجهة المشاكل التي أفرزتها الفلسفة الحديثة بكل إيجابياتها وسلبياتها، والمنطلق يستوجب استحضار الوعي بالذات، والوعي بالتاريخ والثقافة، لأنّ القطيعة التاريخية سببت لها التيه والتخبّط، فكما الإنسان يتكوّن من جسد وروح ولكلّ منهما غذاؤه ووظيفته - وهذا الإنسان هو الذي يشكّل مع باقي الأفراد المجتمع - كذلك الحضارة والثقافة لا تقوم القيام الصحيح الذي يحقّق التنمية والتقدّم إذا ما تنكّرنا للماضي وتجاهلنا تحدياته التي لم تواجهها.

في العصر الراهن إن لم تتمتّع الصّلات، صلات كلّ أمة بمرجعيتها فتحتما ستدوب في مرجعية غيرها وتفقد خصائصها، والحوار مع الآخر هنا لن يقدّم الامتيازات بقدر ما سيسلب المحاور الانتماء إلى مرجعيته والانسلاخ عن مبادئه. والقيم بما تحمله من معاني لها كلّ الدّور الفعّال في توجيه الحوار بين أيّ طرفين لاستثمار الجانب الإيجابي فيه والاستفادة البناءة من قيم الحضارات الأخرى.

انتقال القيم من الفلسفة القديمة إلى الحديثة:

"لم تكن الفلسفة التقليدية تهتمّ بالقيمة إلّا من خلال نظرية المعرفة التي تعالج مشكل الحقيقة، وعلم الجمال، والأخلاق، وكانت تهتمّ بها لا لمعرفة بنيتها بل لمعرفة الكيفية والشروط التي توصلنا إليها"¹.

والحقيقة أنّ الفلسفة القديمة كانت تحاول الوصول إلى ماهية الأشياء من أجل إدراك أوجه الربط بينها، يعني هذا أن القيمة عندها ترتبط بماهية الوجود وعلاقته الترابية، "لقد كان الفلاسفة قبل عصرنا يوحّدون بين الوجود في صورته المطلقة الكاملة وبين القيمة، فأسمى قيمة في نظرهم كانت معرفة الواقع الأسمى،... لقد كان القدماء يرون أنّ القيمة تتحقّق

¹ - نظرية القيم في الفكر المعاصر: الربيع ميمون، الناشر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر. - تاريخ الإصدار: 1980، ص 102

بالنسبة إلينا حين نعيش في وئام مع الطبيعة التي لا سلطان لنا عليها. ويرى الفلاسفة المحدثون أنّ القيمة تتحقّق بالنسبة إلينا عندما نصير سادة للطبيعة ومالكين لها، أي عندما نصير مشاركين في خلقها بمعنى ما².

والفلسفة الحديثة من المصطلحات التي تُفرّق بين الفلسفة الناشئة في أوروبا منذ نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وبين المدارس والأفكار الفلسفية السابقة عليها. كما أنّ هناك من المفكرين من يفرّق بين الفلسفة المعاصرة وفلسفة الحداثة وما بعدها. ولكن تطور الحياة في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين كان العامل الأبرز في ظهور الفلسفة المعاصرة، فلقد كانت المشكلة الفلسفية في العصور القديمة تنحصر في الإنسان وما وراء الطبيعة³، ثمّ صارت مرتبطة بالدين في العصور الوسطى الأوروبية التي عانت من بطش الكنيسة، وبعدها جاءت النهضة الصناعية في أوروبا الغربية والاكتشافات العلمية لتسود النزعات العقلانية والتجريبية.

ابتعاد الفلسفة عن الدين:

كان من أثر اكتشاف الغرب لشعوب وأراضي جديدة في أواخر القرن السادس عشر أن ظهرت فكرة الدين الطبيعي والأخلاق الطبيعية، "ولسنا نرى إلا أنّ هذه النظرية تعتمد على إحدى وجهتين للثقافة القديمة وتغفل عن الوجهة الأخرى؛ فقد كانت المدنية اليونانية والرومانية تقوم على علاقة وثيقة بين المواطنين والآلهة، وكانت العقول مشغولة بالقدر والغيب، وبقيت الأسرار ناشطة طول عهد الفلسفة، وتأثّر بها أعظم الفلاسفة، ويقال مثل هذا في جميع الشّعوب القديمة: كان الدين أظهر مظاهر حياتهم، يتناولها في جميع نواحيها وينظّمها أدقّ تنظيم"⁴.

كما أنّ أوجست كونت الذي يعتبره الكثير من الكتاب الغربيين الأب المؤسس لعلم الاجتماع دور كبير في ظهور الفلسفة الوضعية التي أنكرت الدين. اتّسم العصر الذي عاش

² - المصدر نفسه: ص 104-105

³ - ذلك بسبب قريبا من فطرة التدين في تلك الفترة.

⁴ - تاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم، دار المعارف، القاهرة، ط5، ص6.

فيه كونت "بالفوضى الفكرية، والغوغائية المذهبية، فقد ظلت الشعوب الغربية تعيش حالة من الكبت والحجر على الحريات لأكثر من ألف عام تقريباً. وكانت تلك الشعوب محصورة بين مطرقة رجال الكنيسة وفسادهم وبين سندان الإقطاع والملوك الظلمة، حيث كان معظم رجال الدين يعيش حياة الترف والملذات والشهوات، والانغماس في الفسق والرذائل، كما امتلكت الكنيسة العقارات والأراضي التي بلغت عشرات الآلاف من الأفدنة، بالإضافة إلى استيلاء الكنيسة على أرواح الناس من خلال فرضها جملة من التشريعات التي تجعل أرواح النصارى بقبضة رجل الدين منذ ولادته إلى وفاته،... كما فرضت الكنيسة على العقول ألا تفكر في أمور الكون المادي وأن تلتزم بالتفسيرات الكنسية له، والعلماء الذين يخرجون بعلمهم عن مقررات الكنيسة فإن التعذيب والحرق بالنار مآلهم"⁵.

هذا من جانب، ومن جانب آخر مساندة الكنيسة للظلم السياسي والاقتصادي والاجتماعي المتمثل في الإقطاع والملوك الظلمة، فقد وقفت الكنيسة في صف الإقطاع تدافع عنه، وتتوعد الثائرين على ظلمه، تهددهم بقرارات اللعن والطرده من ملكوت الله، وحجب صكوك الغفران عنهم، فلما جاء الوقت الذي ثارت فيه الشعوب على ثنائي الجريمة واستنشقت نسيم الحرية لأول مرة منذ ألف عام، انطلق الناس كالسوائم⁶ التي طال سجنها فأصباحها ما يشبه السّعار⁷ فأخذوا يعبرون عن أنفسهم بأفكار وآراء على قدر كبير من الشذوذ، والكثير من هذه الآراء والأفكار تخطى عدوة العقل إلى عدوة الجنون، وليس من شك في أن أفكار كونت تعتبر أوضح مثال على ذلك.

وباعتبار أنّ القيم موجودة في مستوى الحياة الحسيّة، ومتأثرة بالزمان والمكان اللذان يحتويانها، فهي لا محالة تابعة في التطور لهما، والإنسان بتكوينه الجسدي والروحي هو الفاعل الأول في

⁵ - انظر: مذاهب فكرية معاصرة للدكتور محمود مزروعة، مكتبة كنوز المعرفة، جدة: السعودية، الطبعة الثانية: 1427هـ-2006م، ص 231-255. وانظر: مذاهب فكرية معاصرة محمد قطب، دار الشروق، القاهرة: مصر، الطبعة التاسعة: 1422هـ - 2001م، ص 446-462. وانظر كذلك: الاتجاهات الفكرية المعاصرة د. علي جريشة، دار الوفاء للطباعة والنشر، الاسكندرية: مصر، تاريخ النشر: 1998. ص 51-66

⁶ - جمع سائمة وهي كل إبل أو ماشية ترسل للرعي ولا تغلف، انظر: المعجم الوسيط/ إبراهيم أنيس وآخرون، مجمع اللغة العربية - مكتبة الشروق الدولية، سنة النشر: 2004، 465/1.

⁷ - حر النار وشدة الجوع والتهاب العطش والجنون، انظر: المعجم الوسيط، 430/1.

هذا الكون، لذلك فأهمية القيم نابعة من وجود الإنسان في هذا الكون لأنه هو المعني الأول بأمر القيمة.

الاتجاهات العامة للفلسفة المعاصرة:

إنَّ التَّحديد الدَّقِيق للاتجاهات الفلسفية المعاصرة صعب إذ أنَّ التَّراث الفكري والفلسفي المتراكم على مدى كلِّ الزَّمن الذي يسبق الزَّمن الحاضر ساهم في التَّوالد وتوطَّد القربان بين مختلف المذاهب، ولكن منها التي برزت واشتدَّ عودها وكان تأثيرها أكبر من تأثير غيرها، فكانت هناك المنتصرة للعقل، والمنتصرة للعمل، والمنتصرة للروح... إلخ.

ويمكن القول تبعا لذلك أنَّ ما دعا إليه نيتشه من فلسفة القوَّة هو الذي ساد في النِّهاية، فصارت أوَّل القيم على سَلَم القيم العديدة هي قيمة القوَّة؛ القوَّة في إخضاع الغير ممَّن هم مهوِّون لأخلاق العبيد، وهؤلاء تحكِّمهم قيم العبوديَّة والضعف التي ظهرت على شكل فقاعات هبَّة ولكنَّها مع هذا تغلق بإحكام على أصحابها، منها قيم تقديس العمل عند أرباب العمل بما يشبه كثيرا في السَّمات العامَّة حالة العبد، أضف لها الجمود الفكري الذي أنتج بشرا يستهلكون أكثر ممَّا ينتجون من دون أهداف مرسومة تحكِّم حيواتهم.

وقد قال برغسون أنَّ: "الخطر الأكبر في العلم في كون المسائل الماديَّة (التي يوفِّرها العلم لنا) غير مصحوب بالضرورة بـ (تمدُّد) للروح الإنسانيَّة متناظر ومساو مع ذلك التضخُّم"⁸.

وقد تم تقسيم المذاهب الطَّبيعيَّة إلى قسمين:

"ما استندت إلى طبيعة الإنسان، ولم تتجاوز الطَّبيعة الفجَّة إلى سماء الروح. وما استندت إلى بعض فروع العلم الحديث"⁹. وأهمَّ المذاهب الفلسفيَّة التي ظهرت في الفلسفة الحديثة هي:

البراجماتية، الرُّوحية، التَّحليليَّة، الوجودية، البنيوية (البنائيَّة)، الرومانسية، الماديَّة الجدليَّة، الواقعيَّة الجديدة

⁸ - التشريع الإسلامي: محمد تقي المدرسي، انتشارات المدرسي، طهران - إيران، الطبعة الأولى، سنة الطبع: 1413 هـ، ص 137.

⁹ - المصدر نفسه، 143/3.

البراجماتية:

تعطي البراجماتية القيمة للفكرة وللعمل من أجل التّهوض بالعمل والإنتاجية، وقد تأثرت بمناهج البحث العلميّة والاتّجاهات الواقعيّة المعاصرة.

وقد وجدت في النّظام الرأسمالي الأمريكي خير تربة للنموّ والازدهار؛ فهو يؤكّد اتّجاه الأمريكيين - ليس إلى فهم الواقع لذاته أو بحث مدى أسبقية الفكر على الواقع - وإنّما الاتّجاه إلى فهم الواقع لاستغلاله والسيطرة عليه سعياً وراء المنافع التي ستعود عليهم من ذلك. جعل المؤسس الأوّل للبراجماتية تشارلس بيرس صدق الفكرة يتمثّل في إمكانيّات العمل الكامنة فيها¹⁰.

الروحية:

ظهرت الروحية كردّ فعل قويّ ضدّ المنهج التجريبي للعلوم الطّبيعيّة الذي امتدّ للعلوم الإنسانيّة وطال حتّى الإنسان، فكاد يفقد قيمته ككائن واعي وفاعل، كاد يصبح ظاهرة طبيعيّة، لقد فقد بذلك كيانه العقلي والروحي الذي ميّزه عن بقية الظواهر الأخرى، وقد كان برجسون أشهر الفلاسفة الذين مثّلوا الروحية.

تحليلية:

تميّز القرن العشرون بالتحليل الذي كان من مقتضيات التقدّم العلميّ الحاصل، "حيث أنّ تربته الماديّة التحليليّة أدّت بالضرورة إلى أن تكون ثمارها الفكرية واقعيّة، من أجل هذا تعدّدت المذاهب الفلسفيّة المعاصرة التي تندرج تحت هذا الاتّجاه.

حقّاً أنّ كثيراً من الفلاسفة الواقعيين والتحليليين المعاصرين بدأوا أولاً في مذاهبهم الفلسفية كنلاميد لكانط وهيغل، لكنّهم سرعان ما تحوّلوا عن مثاليتهما وإطلاقيتهما إلى اتّجاهات أخرى واقعيّة وماديّة وتحليليّة تتفق مع ظروف القرن العشرين.

¹⁰ - المذاهب الفلسفية المعاصرة: سماح رافع محمد، مكتبة مدبولي، ط1 - 1973، ص: 50-53.

وأشهر من عبّر عن هذا الاتجاه العام للفلسفة التحليلية المعاصرة هو برتراند راسل الذي جمع في فلسفته أحدث التطورات الرياضية وآخر الكشوف العلمية الذرية، وقد كان من الفلاسفة القلائل الذين غيروا فلسفاتهم وطوّروها حسب تطوّر الكشوف الرياضية والعلمية¹¹.

الوجودية:

إنّ " الفلسفة الوجودية بوجه عام ثورة على نظرية المعرفة، وردّ فعل قويّ ضدّ الأهمية التي أضفتها عليها الفلسفات العقلانية، فإذا كان ديكارت قد قال: "أنا أفكر فأنا إذن موجود" ليقرّر بهذا أنّ العقل هو الوسيلة المثلى لمعرفة الوجود؛ فإنّ كيركجورد يردّ عليه قائلاً: "كلّما ازدادت تفكيراً قلّ وجودي، وذلك ليبين لنا أنّ إحساس الإنسان بوجوده لا يتّضح له من خلال تفكيره المنظم بل من خلال تجربته المعاشة التلقائية مع الحياة.

والإنسان في نظر الفلسفات الوجودية كائن ممزّق بمزقه التوتر الباطنيّ على نحو شديد، ولهذا فإنّها اتخذت لنفسها شعار "الهدوء خيانة لحياة النفس"¹².

البنوية:

إنّ القيمة في الفلسفة البنوية تظهر في تحليل البناءات التي تكوّن الظاهرة الكلية أو الفكرة، ومن خلال تحليل تلك البناءات يمكن الوصول إلى الحقيقة، والمجتمع أيضاً يمكن دراسته من خلال دراسة البناءات التي تكوّن.

إنّها " أحدث مذهب فلسفي ظهر في أوروبا حالياً، وهي تمثّل فلسفة المجتمع الأوربي بعد أن نفّض عن نفسه آثار الحرب وتطلّع للبناء. وهي تعني أنّ كلّ شيء في الوجود عامّة والإنسان خاصّة عبارة عن بناء متكامل يضمّ بين جنباته عدّة أبنية جزئية تقوم بينها علاقات محدّدة هي التي تعطي هذا الشيء بناءه وتوضّح وظيفته، وتبيّن مكانه ضمن أبنية الوجود الأخرى¹³.

¹¹ - المصدر نفسه، ص: 77-79.

¹² - قصّة الفلسفة الغربية: يحيى هويدي، دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة، 1993، ص122-123.

¹³ - المذاهب الفلسفية المعاصرة: سماح رافع محمد، ص: 135.

التّزعة الرومانسية كردّ فعل للتّزعة العقليّة:

"جاءت التّزعة الرومانسية في السنوات الأخيرة من القرن الثامن كردّ فعل عنيف ضدّ التّزعة العلمية التي سادت أوروبا منذ حوالي القرن السادس عشر والتي بلغت ذروتها في العلم النيوتوني في أوائل القرن الثامن عشر، وكان لهذه الحركة تأثيرها الكبير على جميع أوجه النّشاط الإنساني من فن وأدب وفلسفة وسياسة". وهي مهمّة " لأنّها تشكّل في الواقع الخلفيّة الثقافيّة لمعظم الفكر الفلسفي المعاصر، مع أنّها بدأت مرتبطة بالسياسة على يد جان جاك روسو.

أمّا عيبها المزعج فهو أنّها تقود إلى اليأس وإلى عدم الاكتراث بجميع مقاييس الحقيقة والقيم، فشأن الرّجل الرومانسي شأن السّكران الذي يتقبّل جميع الأشياء على أنّها ذات قيمة واحدة، ويعجز في أكثر الأحيان من انتقاد خبرته، وتشغله مباحج مجرّد العيش عمّا في العيش الجيّد من مباحج أعظم.¹⁴

المادّيّة الجدليّة:

"تأثّر ماركس بالفلسفة الألمانيّة المادّيّة التي كانت سائدة في عصره، وفي نفس الوقت أخذ من هيكل الجدل بعد أن صحّح وضعه من وجهة نظره، لقد كان هيكل يبدأ الجدل من الفكرة ويجعل الواقع نتاجا لها، أمّا ماركس فبدأ الجدل من الواقع المادّي وجعل الفكرة نتاج الواقع المادّي، وقد أدّى هذا بماركس إلى القول بالمادّيّة الجدليّة في تفسيره كافّة حقائق الوجود والطّبيعة والإنسان، فالمادّة هي الحقيقة الوحيدة في العالم، والمادّة أسبق من الفكرة وهي أصل وجودها"¹⁵. لذلك كان الوعي أو العقل عند الماركسيين تابعا للمادّة، والإنسان لا يمكنه الوصول إلى تحقيق وإنتاج ضرورات الحياة إلّا من خلال المجتمع، ولكن أدوات الإنتاج تبقى هي الحاكمة والمسيّرة للعلاقات بين النّاس، "هذه هي إذن القضيّة الأساسيّة التي تقدّمها المادّيّة: إنّ كلّ ما يفكره الإنسان ويرغب فيه ويريده، إلى غير ذلك، ما هو في نهاية الأمر إلّا نتيجة تنتج عن حاجاته الاقتصاديّة التي تحدّد طرق الإنتاج والعلاقات الاجتماعيّة التي

¹⁴ - مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة: محمد مهران رشوان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة . مصر، الطبعة الثانية: 1984م، ص24-29.

¹⁵ - المذاهب الفلسفية المعاصرة: سماح رافع محمد، ص36.

يخلقها هذا الإنتاج. وخلاصة القول، إنَّ كلَّ مضمون الوعي الإنسانيَّ يحدِّده المجتمع، ويتعدَّل ويتغيَّر بحسب التطوُّر الاقتصادي¹⁶.

الواقعية الجديدة

"يمثِّل هذا الاتجاه اليوم الفيلسوف الأمريكي (بارتن بيرى). يرى بيرى أنَّ معظم الأشياء التي نسمِّيها خيرا لا يكون لها قيمة إلَّا من حيث أنَّها وسيلة لخير أشمل منها. ويعتقد بتفاضل القيم (والتي يسميها بالاهتمامات) عبر أربع زوايا؛ طبيعتها، وموضعها من هرم الوسائل والغايات، ومدى شمولها للنَّاس، وتناسقها فيما بينها"¹⁷.

النسق الفلسفي الغربي ومآزق القيم:

يؤدِّي انحسار دور الدِّين وتراجعُه إلى تعويضه بما يؤدِّي دوره أو ما يشبهه، فمنذ فجر التاريخ كان هناك ثبات في منحى التدين أو هبوط، وكان لا بدَّ معه ممَّا يعوِّض غياب الإله في حياة الإنسان أو المجتمعات؛ لأنَّ التدين فطرة، والإنسان يتَّجه دوما إلى جعل مبدأ أعلى في حياته أو فكرة تكون محورا ومركزا يشدُّ إليه باقي الاعتقادات والاهتمامات في حياته، وفي الغرب كان "الرهان الفلسفي الذي انطلق مع اليونان ارتكز على جدل العلاقة بين الطبيعة والإنسان، وأسقط عنصر الغيب، رغم محاولات التأسيس لمقولات العقل الكلِّي، وهو ما أدَّى إلى تأسيس نموذج معرفي مادِّي صرف، رغم ما كان يعترضه في بعض اللحظات الميتافيزيقية التي لم تحلَّ سؤال الوجود، وهو ما انعكس على طبيعة فهم القيم، بحيث تباينت القيم المركزية من تجربة تاريخية إلى أخرى، لتصل إلى درجة التآليه بسبب التمرکز الفلسفي المفرط؛ إذ يمكننا أن نلاحظ - مثلا- نزوعا نحو تأليه الحكمة والسَّعادة عند أفلاطون، ونزوعا نحو تأليه العقل عند ديكارت، ثمَّ نزوعا نحو تأليه التَّولة مع ميكافيلي ونيتشه، ونزوعا نحو تأليه العمل عند ماركس، ونزوعا آخر نحو تأليه التقنية عند هايدغر، ثمَّ نزوعا نحو

¹⁶ - الفلسفة المعاصرة في أوروبا: إ.م. بوشنسكي، الناشر: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب: الكويت، ترجمة: عزت قري، 1992. ص 98.

¹⁷ - التشريع الإسلامي: المدرسي، 3/ 381.

تأليه التّواصل عند هابرماس إلى غير ذلك، بحيث تتعدّد القيم المطلقة بتعدّد الفلسفات، حتّى يصير لكلّ فيلسوف إله قيمه المطلقة التي ينشؤها انطلاقاً من مرجعيّته العقلية.

إنّ نزوعات تأليه القيم التي ميّزت التفكير الفلسفي الغربي أدّت إلى تفكيك المرجعية النهائية واتّجاه البحث عن مرجعيّات تعويضية تشكّل معادلاً موضوعياً لأزمة الإطار المرجعيّ أو التّواء الصّلبة الحاملة لنظام القيم التاريخيّة والمجتمعيّة، ومن التحوّلات الأساسيّة التي سيعرفها التسق الفلسفي الحدّاثي أنّ تحول العلم بديلاً عن المعرفة التأمليّة، والتقنيّة بديلاً عن الإنسان، وهو ما تنبّه إليه مؤسّس الفلسفة التّواصلية في ألمانيا يورغن هابرماس من خلال ماسّمه في إحدى كتاباته الأساسيّة " العلم والتقنيّة كأيديولوجيّة"، ولا شكّ أنّ من فعاليّات الأيديولوجيّة الأساسيّة فعاليّة التعويض والاستبدال والتبرير للحفاظ على منطقيّة التسق، مهما كان هذا التسق فارغاً وصورياً¹⁸.

مفهوم المرجعية:

تعني المرجعية " الفكرة الجوهرية التي تشكّل أساس كلّ الأفكار في نموذج معيّن، والركيزة النهائية الثابتة له التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها، " فهي ميتافيزيقا النموذج". والمبدأ الواحد الذي تردّ إليه كلّ الأشياء وتنسب إليه ولا يردّ هو أو ينسب إليها"¹⁹.

ويحمل النموذج المعرفي حسب الفاروقي²⁰ "رؤى الإنسان الفيزيقية والميتافيزيقية، ونظامه القيمي وعلاقاته المعيارية، ومصادر تشكيل معرفته، وإطاره المرجعي، وهذا يجعل النموذج أداة تحليلية يمكن من خلالها إدراك جوهر الظاهرة وفروعها، ويساهم في عملية التفسير بصورة أساسيّة"²¹.

¹⁸ - الحداثة والسياسة والدين وسؤال القيم: عزّ الدين عزماني، مجلّة الإحياء، المغرب، العددان 32-33، رمضان 1431، ص123-124.

¹⁹ - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: عبد الوهاب المسيري، دار الشروق - القاهرة، 1999، 54/1.

²⁰ - ولد إسماعيل الفاروقي في فلسطين عام 1921، وانتقل فيما بعد إلى أميركا، وافته المنية عام 1986م. ألف عدداً من الكتب الموسوعيّة المتميزة في تاريخ الأديان والأديان المقارنة وفلسفة الأديان، منها الأطلس التاريخي لديانات العالم، كما له بحوث كثيرة منشورة في الدوريات العلميّة. انظر إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر - تحرير: حسن ملكاوي، راند عكاشة، عبد الرحمان أبو صعيك، المعهد العلمي للفكر الإسلامي - الو. م. أ، ط1- 1435، ص25.

²¹ - إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر - تحرير: حسن ملكاوي، راند عكاشة، عبد الرحمان أبو صعيك، المعهد العلمي للفكر الإسلامي - الو. م. أ، ط1- 1435، ص193.

فلكل نموذج بعده المعرفي، " أي إن خلف كل نموذج معايير الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلّمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده ببعده الغائي، وهي جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التي تحدّد النموذج وضوابط السلوك، وحلال النموذج وحرامه، وما هو مطلق وما هو نسبي من منظوره. فهي باختصار مسلّمات النموذج الكلية أو مرجعيته التي تجيب على الأسئلة الكلية والنهائية، ما الهدف والغاية من الوجود في الكون؟ هل الإنسان مادّة وحسب، أم مادّة وروح؟ أين يوجد مركز الكون: أيكون كامنا فيه أم مفارقا له؟"²².

" إن تأسيس منظومة للقيم الأخلاقية لا يمكن أن يخرج عن ثلاث مرجعيات : فإما أن تؤسس على المرجعية الاعتقادية الدينية، وإما أن تؤسس على المرجعية الفلسفية، التي تعتمد العقل وحده، أو على المرجعية العلمية التجريبية التي ترجع في تحديد الأخلاق إلى الواقع، وترفض التسليم بالدوافع الفطرية، أو المعارف القبلية للإنسان"²³.

ولكن حتى مع هذه المرجعيات الثلاث، لا بد لكل منها أن تقدم برهانها ودليلها على مدى اقتراب قيمها وأخلاقها من الأمثل والأكفأ في تحقيق الأفضل، فـ "بالنظر إلى هذا الاختلاف بين النظم الأخلاقية، لا نستطيع أن نقول أنّ تصرّفات من نوع معيّن صواب وأنّ أخرى خطأ إلّا إذا وجدنا أولاً طريقة تحدّد أن نظاما بذاتها خير من الأخرى... إلّا أنّه عندما تدّعي عدّة نظم أخلاقية مختلفة أنّ أصلها جميعا مقدّس بدرجة متساوية، فإنّ الفيلسوف لا يستطيع أن يقبل أيّ نظام إلّا إذا كانت هناك حجج في صالحه لا تتوفّر للنظم الأخرى"²⁴. وهنا يطرح التساؤل حول الذاتية والموضوعية في القيم.

الذاتية والموضوعية في القيم:

هل هناك قيم أصلية، حقة، مرجعية، مطلقة، عامة لجميع الأنواع والأفراد من منظور إنساني؟ هل توجد بحيث تولد حسب اختلاف الظروف قيما مكيفة ومتأقلمة؟

²² - العالم من منظور غربي: عبد الوهاب المسيري، دار الهلال - القاهرة، كتاب الهلال، عدد 206، 2001، ص 20-21.

²³ - منظومة القيم المرجعية في الإسلام: محمد الكتاني، الكتاب مرفوع من الشبكة العنكبوتية، بدون طبعة أو تاريخ، ص 168.

²⁴ - المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة: برتراند راسل، ترجمة عبد الكريم أحمد، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، ص 29-30.

إنّ تعيّر الظروف وتبدّلها يغيّر من قيم الإنسان الواحد، فهي "مائلة في الثقافة على هيئة تمثيلات أو إشارات أو أدوات أو خيارات. وهي من جهة أخرى لا تستطيع أن تنتشر إلا إذا اعتبرناها موضوعات رغبة، وإن الاتفاق الجمعي الذي يتّوجّها لا يكفي البتّة أن يكون أساسا لها، وهو يبدو، إن صحّ القول، في صورة اعتراف الفاعلين الذين يثقون هم أنفسهم بالاعتماد الذي تقدّمه لهم الثقافة التي يستخدمونها. إن مصلحتنا هي التي تقيس فضل القيمة. والقيم تقف في ملتقى مسارين: مسار الحاجة التي تطالب بنقاط مرجعية وموضوعات مبادلة أو تلبية، ومسار رغبة تحوّل هذه المعطيات إلى تمثيلات غائية متعالية"²⁵. فأولا وباعتبار الإنسان المرجع في تحديد القيم؛ فإنّ مصلحته الشخصية هي التي تعلي من شأن قيمة ما أو تحطّ من شأنها فتمهلها أو تتجنّبها، ثمّ إن هناك فاعلين أساسيين في القيمة، فاعل الحاجة الذي يحتم الوصول للقيمة، وفاعل الرغبة الذي يرفع القيمة التي يصبو إليها.

قد يتفق الجميع أو معظم الناس على ذاتية القيم لأنّ الموضوعية في القيم ستتطلب توفر النموذج الإنساني الأمثل وكذا سبيل تحقيقه. وهذا ما يحرص على الاتفاق حوله المهوسون برسم القيم وتلوينها حيث يطيب لهم كثيرا التظاهر بسلوك الحوار والتفكير سبيلا إلى نشوئها واعتمادها؛ أي الانتصار لها. لكن الاعتراف الضمني بذاتيتها يجعلهم يتوسلون بكل شيء إلى ذلك.

وعلى الرغم من هذا فإنّ القيم المركزية كالعدل والتعاضد والتسامح وغيرها باعتبارها إنسانية كونية يشتركها الجميع. لذا فإن "كلّ المنظّمات الدولية على اختلاف توجهاتها ومرجعيتها تركّز على ضرورة ترسيخها، إلا أن سؤال المرجعية يبقى مطروحا للنقاش بين داع إلى الاستناد إلى المرجعية التي تحكم كل بلد وتنظّم عقد قوانينه في جميع المجالات استنادا إلى الخصوصيات الحضارية التي تميّزه عن غيره من بلدان العالم، بل وينظر إلى هذه الخصوصيات باعتبارها نموذجا مختلفا يسهم في تعزيز ثقافة الحوار والتعاضد والتفاهم، وكل أفعال المشاركة هذه قائمة على قيمة نبيلة وهي قبول الاختلاف. وبين من يرى أن القيم لا يمكن أن تستند إلى أي مرجعية باعتبارها قيمة إنسانية مشتركة لا مجال للحديث عن الاختلاف فيها، وأنّ بناء منظومة قيمية

²⁵ - فلسفة القيم: جون بول رزقير، تعريب عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة-بيروت، ط1-2001، ص33.

بغض النظر عن أي مرجعية هو الكفيل برأب الصدع وإزالة الحواجز والإسراع بتحقيق أقصى قدر من الاندماج بين الأمم والشعوب، وأنّ المرجعيات الحضارية المتنوعة التي نشأت وترعرعت في جميع أقطار العالم عبر التاريخ يجب أن تراجع هامش الخصوصية فيها لتجعله ملائما مع حقوق الإنسان ومبادئها الكونية كقيم مشتركة²⁶.

ولكن هل هناك عقل واحد وفكر واحد أنشأ حقوق الإنسان، أو هل هناك إجماع على حقوق الإنسان كما هي مصوغة من قبل كلّ الديانات والفلسفات؟ الأكيد لا، فمن يملك القوة والسلطة وكيف تلك الحقوق والقيم التي يدّعي أنّها عالمية هو من دون شكّ الذي يدعو إلى تحقيق أقصى قدر ممكن من الاندماج بين الشعوب.

فحتّى مع وجود القيم الكونية المشتركة في "المتأمل بعمق في طبيعة النقاش الدائر في هذا الموضوع يتّجه مباشرة إلى تحرير موضع الخلاف، وهو المدخل الرئيس لبناء رؤية علمية مشتركة- وليست بالضرورة موحّدة- تكون منطلقا لبناء منظومة القيم لدى المتعلّمين، فالخلاف لا يكمن في النظر إلى القيم في بعدها الكوني فكلّ القيم قيم كونية بلا خلاف، إذ الحرية والعدل والمساواة والكرامة والإنصاف وغيرها لا يمكن أن تكون إلّا مطلبا كونيا لكلّ إنسان مهما اختلف لونه أو عرقه أو دينه، ومن هنا يكون الحديث عن القيم باعتبارها من الخصوصيات احتكارا غير مبرّر، ومنحى لا ينسجم مع طبيعة القيم ذاتها التي تتنفس طبيعيا في فضاء الكون دون حابس.

لكن المرجعية والخصوصيات الحضارية لكلّ أمة ومجتمع تجد نفسها حاضرة بقوة في تحديد مفهوم القيمة وليس في القيمة ذاتها، فالحرية قيمة كونية بلا خلاف لكنّها تتداول في الخطاب بمفاهيم مختلفة، فيصبح التدخّل في الشؤون الداخلية للدول دفاعا عن الحرية وتكريسا لها في عرف الغازي، وظلما وقهرا وكتما للأنفاس في عرف المغزو، ويصبح تناول المخدرات حقّا من حقوق الإنسان باعتبار حرية التصرف في الجسد في عرف من يتناولها، وهي جرم في حقّ النفس والمجتمع في عرف من يرى فيها ضررا على النسيج الصحي والاجتماعي، ويصبح انتقاد

²⁶ - القيم الإسلامية في المنظومة التربوية- دراسة للقيم الإسلامية وآليات تعزيزها: خالد الصّمدى، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة- إيسيسكو- 1429هـ، ص13.

المقدّس في وسائل الإعلام مباحا في إطار حرية التعبير، وجرما في رأي من يرى أنّ الإعلام مسؤوليّة ينبغي أن تحترم قيم القارئ ومبادئ المجتمع وقس على ذلك.

ومن هنا يبدو أنّ حضور المرجعيّة مركزيّ في بناء منظومة القيم ولا يتناقض مع طبيعة القيم الكونيّة فالمرجعيّة تحدّد المفهوم، وفي نفس الوقت تعمل على ترسيخه في المجتمع²⁷.

كان لزاما على الباحثين المسلمين الاهتمام بهذا الموضوع - حضور المرجعيّة في بناء منظومة القيم - خاصّة لارتباطه القويّ بالتّربية التي تعدّ في جوهرها عملية قيمية، ولخطره ومساسه بمرتكزات ومبادئ دين الإسلام بعد أن صارت قيم الفكر الغربي الذي يخالف الفطرة ويقهر الطبيعة هي السائدة والمهيمنة، وهذا بعد أن اجتاحت العولمة أدقّ مظاهر الحياة ومختلف تفصيلاتها في العالمين الإسلاميّ كما الكافر.

القيم والعولمة

أتاحت الثورة الصناعية والعلمية للغرب القوة والسيطرة، واستمرّ في التقدّم في فنون الإنتاج، حتّى أضحت "الإنتاجية هي ميزة الأمم الحديثة، فهي تؤسّس تحولا عميقا داخل الحداثة يتجلى في الانتقال من حضارة العلم والتقدّم إلى حضارة الاستهلاك والترفيه"²⁸، والسبب في ذلك أنّه مدفوع بفلسفة القوة، وبالزعة الماديّة.

إنّ "الفلسفات التي استلهمت من التقنية العلمية هي فلسفات القوة، وهي تميل إلى اعتبار كلّ شيء لا إنسانيّ مجرد خاصة أوليّة، ولم تعد الغايات تدخل في الاعتبار، وإنّما القيمة قاصرة على براعة العمل فقط.

ويبدو أنّ العالم الحديث يتحرّك في الزّمن الحاضر نحو حلّ مماثل لحلّ العالم القديم: نظام اجتماعي تفرضه القوة، يمثّل إرادة الرّجال الأقوياء أكثر ممّا يمثّل إرادة عامة الناس"²⁹.

²⁷ - المصدر نفسه، ص14.

²⁸ - انظر الحداثة والتواصل في الفلسفة النقديّة المعاصرة - نموذج هارماس-: محمد نور الدين أفاية، إفريقيا الشرق- المغرب، ط2- 1998، ص113.

²⁹ - تاريخ الفلسفة الغربيّة- الكتاب الثالث- الفلسفة الحديثة: برتراند راسل، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 2002، ص10.

مما تتمثل به هذه القوة العلم الذي يمتلك عند الغرب المتقدم " دوراً أساسياً في إعطاء المشروعية للنظام الاجتماعي والسياسي الحديث. وبالتالي فالنزعة العلمية لها أبعاد لا تتمثل فقط في جعل المؤسسات العلمية أكثر إنتاجية وإنما أيضاً في إضفاء الشرعية على النظام السياسي والاجتماعي المؤسس على العقلانية التقنية"³⁰.

والغرب الحديث منذ بداياته إلى الآن، كان دائماً مدفوعاً إلى الأمام من طرف قوتين أساسيتين: إرادة المعرفة وإرادة السيطرة. بل إن الرغبة العارمة في المعرفة تعزز وتقوي الرغبة في التغيير، ومن ثم الميل نحو التوسع والتحكم في فضاءات متعددة³¹.

كل هذه المظاهر برزت وتفاوتت كرد فعل عن بدايات فصل الدين عن الدولة؛ إنها العلمانية أو العولمة التي اجتاحت في عصرنا أدق تفاصيل الحياة حتى صرنا نرى أفراداً ينتمون إلى مختلف الثقافات والحضارات متشابهين في القيم والواقع الإنساني على الرغم من اختلاف أديانهم ومرجعياتهم.

إذن هل بالإمكان القول أنّ مرجعية المسلمين تداخلت مع العولمة أو انسحبت لصالحها في الكثير من الجوانب الحياتية، والدليل على ذلك القيم التي نراها تغزونا وتغير من تطلعاتنا وغاياتنا.

ومما يساهم بشكل كبير في ذلك تبني قيم العولمة من طرف " مؤسسات الدولة المركزية الأمنية الخارجية والداخلية التي زادت مقدرتها على قمع الأفراد وتوجيههم وإرشادهم من الداخل والخارج. ورغم أهمية مؤسسات القمع المباشر الخارجي مثل المخابرات والشرطة السرية، إلا أن المؤسسات الأمنية الداخلية، مثل المؤسسات التربوية والإعلام كانت تفوقها في الأهمية. فإذا كانت المؤسسات الأولى تقوم بتوجيه الفرد بغلظه من الخارج، فالمؤسسات الثانية تقوم بترشيده من الداخل ببطء وبشكل روتيني يومي لا يشعر هو به حتى يصل به الأمر إلى تمثّل، ثم استبطان رؤية هذه المؤسسات تماماً، فينظر إلى الواقع من خلال عيونها دون حاجة إلى قمع خارجي، ويحيد ذاته وحسه الخلقي، وتصبح تلك الجهات المصدر الوحيد للقيمة المطلقة، وفي

³⁰ - انظر الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة - نموذج هابرماس - : محمد نور الدين أفاية، ص 61-62.

³¹ - المصدر نفسه، ص 108.

نهاية الأمر ينظر إلى نفسه باعتباره جزءا من آلة كبرى، وتصبح مهمته الأساسية، وربما الوحيدة، هي التكيف البرجماتي مع دوران الآلة³².

تطال هذه المظاهر مجالات الاجتماع والإعلام والدين والاقتصاد والسياسة، كما أنها تمسّ مختلف أطياف المجتمع من الفرد البسيط حتّى المنتمي إلى التّخبة، لأنّ الفرد يختار قيمه " لا بناء على عملية واعية يجريها عقله وتفكيره، فمثل هذه العملية غير متوقعة لدى الراعي ولا يمكن تصوّرها عند الطّفل، وإنّما هو يستنشقه في محيط حياته، وفي مجاله الروحي الذي يحيط وجوده المعنوي. والفرد منذ ولادته غارق في عالم من الأفكار والأشياء التي يعيش معها في حوار دائم"³³.

لقد تسبّبت كلّ هذه التحوّلات في عولمة الثقافة، فصار العالم أشبه بقرية كونية، وفي عالمنا الإسلامي أنتج هذا الوضع أفرادا تتشكّل وتتطوّر قيمهم من الأعراف والتراث والدين. هذه الفوضى القيمية، وتيه المسلم بين مرجعيّته التي صار غريبا عنها وبين مرجعيّة انتماءه لها مشوب بالخيبة والضبابيّة تحتم دراسة القيم القرآنيّة لاستثمارها في تزكية الأفراد وتمتين صلتهم بالدين القويم وليس المشوّه.

القيم والمرجعية القرآنية

القرآن الكريم هو المرجع والمصدر الأول للقيم، ولكن بسبب الذاتية في القيم، وقد يسهل تبريرها - تبرير قيم ما والانتصار لها- على حسب براعة وبلاغة المعني بتحقيقها، كما لا ينبغي الحكم عليها بإرجاعها إلى الظروف المحيطة بثقافة المجتمع، لأنها هنا ستكون تابعة لا أصيلة. لذا فالرجوع دائما إلى الكتاب كله- الذي يصدق بعضه بعضا- واجب لمراجعة القيم.

إنّ ميزة المنظومة القيمية أنها نسبيّة، لذا فهي بحاجة إلى المراجعة المستمرة في ضوء القرآن باعتباره مصدرا مستقلا للقيم لا يقبل المزاوجة مع مصادر أخرى. على سبيل المثال هناك من

³² - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: عبد الوهاب المسيري، 170/1، بقصر.

³³ - مشكلة الثقافة: مالك بن نبي، دار الفكر - سورية، ط4، 194، ص54-55، بقصر.

يسبق تطبيق القيم الحداثية على القيم القرآنية أو يمزجها معها، وفي ضوء هذا الخليط يراجع قواعد قديمة للمسلمين. فـ "توظيف المقاصد دون ضوابط أو معايير ما هو إلا وسيلة لهدم الشريعة، وإقصاء القرآن الكريم عن القيادة والمرجعية، وتبرير للحلول التي تملئها المناهج الحديثة، وتمرير للقيم التي تتطلبها المعقولة الحديثة"³⁴.

القرآن لا يقبل معه النّظير أو من يطغى بقيم غير قيمه عليه، وبالخصوص إن أتت من طريق مشوّه ومنحرف من فهم القرآن الكريم، فاستخراج القاعدة الكلية أو المقصد أو المصلحة من القرآن له أصوله وآلياته، فلا ينبغي لمن لا يفقهها أن يخرج بأصول منه من طريق خاطئة فتكون أصوله لا تحمل صفات القاعدة الكلية.

وماذا عن القيم التي تلامس الواقع وتأخذ قيمتها من الوجود؟ والتي تبدّى أكثر ما تبدّى في مجالي الثقافة والاجتماع اللذين يصاحبهما تطوّر مستمرّ مصاحب لهيمنة العلمنة على المجتمعات المسلمة كما الكافرة، فبعد أن كانت للمجتمعات " خصوصيات ثقافية أو دينية مقدسة؛ أصبحت تخلي موقعها أمام الشرعية الدولية بوصفها مرجعية لا سبيل إلى تجاوزها. وأصبحت هذه الشرعية مبررا للنخب العلمانية والليبرالية الحاكمة في بلدانها للتخلي عن القيم الإسلامية"³⁵.

والواقع أنّ تبّنى هذه الشرعية من جهة، وغزو مظاهر العلمنة حياة الإنسان المسلم من جهة، وتراجع خطاب الدّين والقرآن تراجعاً رهيباً في حياة المسلم، كلّ هذا أفسد فطرته وكنم على موروثاته حول الدّور المهمّ للدّين في حياته وضرورته، لذا يبدو أقرب إلى البله والعبث بمجرّد التّغريد بأن الإسلام هو الذي يضمن للإنسان السعادة بالقيم التي يدعو إليها أو قائم بها وعليها، " فإن أي مجتمع يزو إلى أن يكون له وجود مستقبلي بالنظر إلى موضوع القيم، ينبغي له أن يكون متوفراً على آليات تنظيرية وتربوية واجتماعية.

الآليات التنظيرية لتمكنه من:

³⁴ - المدخل المقاصدي والمناورة العلمانية: أحمد الطعان، 2006، أرشيف ملتقى أهل التفسير، المكتبة الشاملة، 487/9.

³⁵ - انظر التأصيل الإسلامي لمفهوم القيم: فتحي ملكاوي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 54، خريف 1429هـ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 15.

. ضبط معالم وحدود مرجعية المجتمع وكذا منطقتها الداخلي.

. ضبط مناهج قراءة المرجعية واستنطاقها والاستنباط منها وبلورة التمثيل لها، وكذا ضبط مناهج تنقيح هذه المناهج وتفعيلها.

. ضبط مناهج التعرف على الواقع، محليا، وإقليميا، وعالميا، وكذا ضبط آليات التحسس على التوجهات الكبيرة العارمة التي تتبرعم فيه لتوظيفها إن كانت إيجابية، أو لاجتنابها إن كانت سلبية، أو لمقاومتها إن كانت مدمرة مخترقة.

. ثم ضبط آليات تفعيل القيم الإيجابية الموجودة وإنتاج الأخرى المفقودة استهداءً بعناصر الضبط المتقدمة.

وهذا يفيد أن الجهات التي تحرك هذه الآليات التنظيرية ليست بالضرورة هي وزارات التربية الوطنية، بل كذلك الجامعات والمنتديات، ومستودعات التفكير، والجمعيات، وهيئات العلماء.. إلخ.

الآليات التربوية والتواصلية:

لتمكنه من تعدية هذه القيم إلى أفراد بطريقتهم فعالة وإيجابية ومقنعة.

الآليات الاجتماعية:

لتمكن من العبور بثمرات الآليات السالفة إلى مختلف أنواع العمل العام الذي يتخذ المجتمع ككل ميدانا له (العمل الثقافي، العمل الجماعي، العمل السياسي، العمل الاجتماعي، العمل الإعلامي) "36".

في البلدان العربية تراجع تعليم الدين تراجعاً رهيباً في المنظومات التربوية، كما في الأسر، حتى خلف جهلاً فظيلاً بالإسلام، ومن الممكن أن نقول بأن لا حضور للمرجعية الممثلة

³⁶ - عن القيم الدينية والأخلاقية والمدنية- الاجتماعية: أحمد عبادي، مقال مرفوع من موقع مجلة الإحياء - المغرب، 1438 هـ.

لدين الله في أذهان المسلمين وقلوبهم، وتبعاً لذلك فالقيم التي تحكم سلوكاتهم، والمعايير التي يتبنونها في قراراتهم لا حضور لأولوية القيم الإسلامية فيها!

ضف إلى هذا أنّ حالة " الاستعباد الذي ابتلينا به في القرن الماضي إنما كان نتيجة محتومة لانحطاطنا الديني والخلقي والفكري الذي كنا متردين فيه من قرون عديدة.

[...] [ف] الذي يشهد به تاريخنا الماضي أنّ الإسلام ما انتشر في هذه البلاد [يقول المؤلف] نتيجة لمساعد مبذولة منظمة، بل إنّنا إذا استثنينا الأيام الأولى من الفتح الإسلامي في السند والقرن الذي بعده، لا نكاد نعثر في عصر من العصور على قوة منظمة بذلت جهودها في نشر الإسلام وتعميم دعوته... ولا كان يهمّ الحكومات المسلمة وقتئذ أن تعنى بتعليم هؤلاء المهتدين وتربيتهم حيثما انتشر الإسلام. فكان من جراء هذه الغفلة أن ظل عاقبتنا سادرين في الجهل والجاهلية منذ أول أمرهم³⁷.

دور الجامعات الإسلامية في بناء المرجعية

تحتاج الجامعة؛ أيّ جامعة انطلاقاً من مهامّها الجوهرية في تنمية المجتمع وتطوير معارف أفرادها المنتمين إليها، إلى التنسيق مع باقي جامعات ومؤسّسات الوطن في مختلف الميادين حتّى لا تنتج معرفة متضادة في نسقها العام، وهذا حتّى تعصم من تكوّنهم هذه الجامعات المتنامية إلى وطن واحد من تمثّل قيم - اكتسبها طوال فترة تعليمهم - لا تلامس الواقع ولا تجد السند لها في الحياة الاجتماعية ومختلف الجوانب الحياتية الأخرى من اقتصاد، سياسة، فنّ، إعلام... إلخ، فمن شأن الهوة التي تفصل المعرفة والعلم عن التمثّل الواقعي لها أن تستبدل القيم العلمية والقيم الأخلاقية لدى الفئة المتنامية إلى الجامعة بالقيم السائدة في ثقافة المجتمع، وهذه العملية مع كلّ جيل تفقد الجامعة مصداقيّتها لأنّ مهامّها مع مرور الوقت ومع اجتماع هذه الظروف تتهلك قيمة التربة الخصبة التي كانت تعدّ طلاباً صاروا فيما بعد بدورهم مكوّنين ومساهمين في تربية الأجيال اللاحقة، ولكنّها أجيال كوّنتها ثقافة مجتمعية، وثقافة قرية علمية خذلت الإنسانية بما تنشره من ثقافة اللاإنسانية.

³⁷ - موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم: أبو الأعلى المودودي، دار الفكر الحديث - لبنان، ط2-1386هـ، ص146-

لذا كانت الرهانات التي تواجهها الجامعات - والإسلامية خصوصاً - للدور المنوط بها في بناء المرجعية الاعتقادية الدينية - ليست أبداً سهلة، بل معقدة وعسيرة، لأنها بمثابة منارة في العلم والمعرفة ورائدة في العمل على تطوير العلوم والإبداع فيها بما يخدم المجتمع ويرقيه ويلبي احتياجاته ويعالج المشاكل التي تعيق تزكية أفراده.

مفهوم الجامعة:

هي "مؤسسة علمية مستقلة ذات هيكل تنظيمي معين وأنظمة وأعراف وتقاليد أكاديمية معينة، وتتمثل وظائفها الرئيسية في التدريس والبحث العملي وخدمة المجتمع، وتتألف من مجموعة من الكليات والأقسام ذات الطبيعة العلمية التخصصية وتقدم برامج دراسية متنوعة في تخصصات مختلفة منها ما هو على مستوى البكالوريوس، ومنها ما هو على مستوى الدراسات العليا تمنح بموجبها درجات علمية للطلاب"³⁸.

اكتسبت الجامعة بمرور الزمن مصداقية كبرى للدور المناط بها من "تهيئة الجو لرجال العلم والمعرفة لكي يضعوا التصورات أمام كبار المسؤولين وقادة المجتمع، وتزويدهم بالحقائق والتحليلات العلمية التي تمكنهم من فهم جوهر القضايا الاجتماعية، واتخاذ القرارات الدقيقة، أو سنّ القوانين التي تخدم المصلحة العليا للدولة والمجتمع"³⁹. واتصال الجامعات بمجتمعاتها المحلية لم يعد أمراً اختياريّاً يمكن أن تقوم به الجامعات أو تتركه، بل أصبح هدفاً استراتيجيّاً وضرورة حتمية فرضتها العديد من المتغيرات في مجالات الحياة المختلفة، وبعدّ اهتمامها بخدمة المجتمع أحد أهمّ العوامل التي تكسيها ثقة المجتمع والرأي العام، كما يعدّ ذلك الاهتمام عاملاً من عوامل تبوّئها لمواقع متقدمة في التصنيفات العالمية لمؤسسات التعليم العالي. ومن المتعارف عليه أنّ الإسهامات التي تقدّمها في خدمة المجتمع تشمل الأنشطة التي يتبنّاها ويبادر بها الأفراد، أو تلك التي تعدها المؤسسة التعليمية كبرامج رسمية ضمن خطة استراتيجية واضحة المعالم، وهذا النشاط التعليمي موجّه إلى غير طلاب الجامعة ويمكن عن طريقه نشر المعرفة

³⁸ - الجامعات - نشأتها، مفهومها، وظائفها: مليحان معيض الشبيبي، المجلة التربوية - جامعة الكويت، العدد 54، مجلس النشر العلمي - الكويت، 2000م، ص214.

³⁹ - أبحاث ودراسات في السياسة والإدارة: عتار بوحوش، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1-2007م، ص633-634.

خارج أسوار الجامعة، وذلك بغرض إحداث تغيّرات سلوكيّة وتنمويّة في البيئة المحيطة بالجامعة ووحداها الإنتاجيّة والاجتماعيّة المختلفة⁴⁰.

إنّ قيمة الحوار تحيّي مرجعيّة قيم السّلم بما تنشده من تدارس بين المتحاورين لأنّه من النوافذ الأساسيّة لبلورة القيم الإنسانيّة المشتركة وإخراجها إلى الواقع العمليّ، وهذا الحوار لا يدعو إلى المغادرة من موقع التنوّع والتعدّد وإثما المساهمة في بناء مرجعيّة تستند إلى الانطلاق من قاعدة العالم بالفكرة لا الجاهل بها، يقول تعالى: ﴿هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: 66). فالإسلام يدعو إلى الانفتاح على بقيّة الثقافات بالحجّة والموعظة الحسنة، وإذا كان على كلّ أمة أن تؤثر فعليها أن تبلور مشروعها الحضاريّ وتخرجه من غربته ليعمّ العالم⁴¹.

لقد أثبت المسلمون عبر التاريخ بما أرسوه من مرجعيّة السّلم التي مكّنت أهل كلّ ديانة من ممارسة شعائرهم في تعايش تامّ مع باقي الدّيانات؛ أثبتوا أنّ بناء هذه المرجعيّة واجب وعلى الجميع المشاركة في تحقيقه وفق الآليات والسياسات الخاصّة بكلّ زمان ومكان، أي بتمثّل الحكمة، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل: 125). والجامعة الإسلاميّة باعتبارها فاعلا أساسيا في التعريف بالمرجعيّة وبناء معرفة المجتمع، وبما يتفرّع عنهما من تأسيس مرجعيّة قيم السّلم والحوار التي تثمر التعايش بين المجتمعات مطالبة باسترجاع الدور الرياديّ لها في هذا التّوجيه.

على سبيل المثال لطالما كانت جامعة الأزهر هي المرجعيّة العلميّة والأكاديميّة للمسلمين وغيرهم فيما يتّصل بعلوم الإسلام واللغة والعربيّة، وغيرها من التخصصات الاجتماعيّة والإنسانيّة، والتي استطاعت من خلال مخزونها العمليّ الأكاديمي والثقافي، ومخزونها من البحث

⁴⁰ - انظر دور مؤسسات التعليم العالي السودانية في خدمة المجتمع: سليمان عبد الله، 2014، مقال مرفوع من موقع مركز النور: <http://www.alnoor.se/article.asp?id=234420> ..

⁴¹ - انظر عالميّة الحضارة الإسلاميّة: عبد الأمير قبيلان، 2001م، مؤتمر "كلمة سواء" السنوي السادس: "حوار الحضارات" (كلمات الافتتاح)، مقال مرفوع من موقع مركز الإمام موسى الصدر للأبحاث والدراسات.

العلمي ، أن تقدّم حلولاً ناجعة للمشكلات التي تهدّد المجتمعات الإنسانية في شتى المجالات⁴².

يحتّم دور الجامعات الإسلامية في بناء المرجعية، يحتم عليها الاضطلاع بمهمة التواصل بينها وبين الجامعات الأخرى في الوطن الواحد لأجل التقريب بين العلوم الإنسانية والتجريبية والتجريدية، وعن طريق تبصير عقول الباحثين والطلّاب بالتوجهات القيمة لمرجعيتها الدينية، وهذا يتطلب مساندة مختلف أصحاب القرار في الدولة لأهداف الجامعة بالوسائل والآليات التي يبرعون فيها لتعزيز سمعتها وموقعها. وينبغي هنا التنويه بضرورة التناسق بين العلوم، مختلف العلوم، لأنّ هذا هو الأصل والميزان، فإذا اختلّ أيّ نظام فمعناه طغيان بعض من أجزائه على الأخرى بما يفسد ميزانه، وكذلك الحال مع العلوم والحالة الاجتماعية لأيّ بلد؛ إذا برزت أيّ ظواهر غير سليمة فمردها إلى الجانب المعرفي فيها الذي يتحكّم في الجانب العملي والسلوكي، فمهمة منظومة العلوم الحفاظ على التوازنات النفسية، والروحية، والعقلية، والبدنية.

إنّ الدور المركزي للعلمانية وقيمها في التّأصيل للقضية الإيديولوجية الأحادية التي كرسّت مظاهر التطرّف والعنف والعنصرية والغلو، سعيًا وراء مصالحها بالاعتداء على البلدان الأضعف تستدعي من الجامعات الإسلامية في العالم الإسلامي توحيد جهودها وتركيزها وتبادل الخبرات فيما بينها للسعي في غياب حالة الإشهاد التي تفرض على الأمة بسبب عدالتها وحكمها بالقسط أن تحكم على الناس من سائر أهل الأديان، ولا يحكم عليها غيرها، فما شهدت له هذه الأمة بالقبول، فهو مقبول، وما شهدت له بالرد، فهو مردود⁴³. قال سبحانه وتعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ الآية (البقرة: 143). فإذا كان العالم قد رحّب بالحوار بين الحضارات إلا أن الاختلاف على الأسس والأدوات بقي واضحًا، وخاصّة مع إصرار الطّرف على التمسك بالهيمنة، فتحولت الجهود إلى البحث عن أسس عادلة تكفل مسيرة الحوار

⁴² - نبذة تعريفية عن جامعة الأزهر، 2018/3/17، مقال مرفوع من موقع الجامعة: www.azhar.edu.eg

⁴³ - انظر تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: السعدي، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط1- 2000م، ص70.

وترعاه، ومن ضمنها الاعتراف بالغير على قاعدة الاعتراف المتبادل بالحقوق والواجبات بعيدا عن النظرة الأحادية الإلحاق أو الاستبعاد، وضمن الدّعوة إلى الاعتراف بخصوصيّة هذا الآخر، وليس على آليات تبرمج لعلاقة بين تابع ومتبوع⁴⁴.

فالإنسان المسلم مناط به الاهتمام بالشأن العالمي والتبشير بقيمه وأفكاره، والكشف عن إنسانيّة وعلميّة الحضارة الإسلاميّة، والعلمية في العالم الإسلامي نزوع إنساني وتوجّه نحو التفاعل والتساند بين الأمم والشّعوب، وهي ترى العالم منتدى حضارات يجمعها المشترك الإنساني العام، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107). وفي طليعة القيم التي ترسخ للسلام والحوار قيم العدل والمساواة ومناهضة العدوان والظلم، والارتفاع بالإنسان إلى مستوى السمو والحد من استبداده وتعسّفه⁴⁵.

آليات بناء القيم

إنّ الآليات التي تعدّ من صميم عمل الجامعات الإسلاميّة في بناء القيم متنوّعة، وهي نفس الآليات لباقى الجامعات في طرح أفكارها والدّعوة إلى توجّهاها، وخدمة مجتمعاتها تحمّلا للمسؤوليّات المناطة بها.

من أهمّ وأبرز الآليات:

- البرامج والبحث العلمي:

الاعتناء بدمج مقرّرات دراسيّة للطلاب تعنى بالمسائل المستجدة وأهمّ الدّراسات والبحوث التي أنتجها مفكّرو وفلاسفة الغرب من أجل فهم الرهانات المعاصرة، والتفتّح على الآخر.

إنّ وظيفة البحث العلميّ من أهمّ وظائف الجامعة، والتطوّر الحاصل في العلوم يحتم على الجامعات الإسلاميّة -باعتبارها مساهما رئيسا وفعّالا في بناء المرجعيّة- مساهمة التطوّرات

⁴⁴ - انظر علميّة الحضارة الإسلاميّة: عبد الأمير قبّان، 2001م، مؤتمر "كلمة سواء" السنوي السادس: "حوار الحضارات" (كلمات الافتتاح)، مقال مرفوع من موقع مركز الإمام موسى الصدر للأبحاث والدراسات.

⁴⁵ - انظر علميّة الحضارة الإسلاميّة: عبد الأمير قبّان، 2001م، مؤتمر "كلمة سواء" السنوي السادس: "حوار الحضارات" (كلمات الافتتاح)، مقال مرفوع من موقع مركز الإمام موسى الصدر للأبحاث والدراسات.

الحاصلة فيه بالتكاملية مع الجامعات في التخصصات الأخرى حتى تواكبه وتسايه فلا تتعثر في الترسخ لهذه القيم، فإن كانت مساهمتها في بناء المرجعية الاعتقادية الدينية محتشمة ولا ترقى لجعل بحوثها العلمية تنال المصادقية التي تستحقها، فلن تحتل مساهمتها القدر الواجب من القبول والعمل بمنهجها العلمية.

- اللغة والمفردات:

إنّ المصطلحات هي التي تصنع الوعي وتوجّه سلوك المستمع، ولأنّ بناء المرجعية يستند إلى القرآن الكريم وقيمه، بمعنى منظومة قيمية متناسقة فالاعتدال في الرجوع للمفردات التي تعبّر عن مختلف مقاصد القرآن هو الذي يحقق رسالته الهدائية.

إنّ الأصل في الحوار أن ينصبّ حول الفكرة من حيث هي بصرف النظر عن القائل، ذلك أنّ استصحاب منصب أو وضع المحاور (الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي أو...) يؤثّر سلباً في كثير من الأحيان في تحديد مقدّمات الحوار ونتائجه. ويظهر الخوف من المحاور في مستويات متعدّدة، فتراه متجلباً في الموقف الفكري والحضاري⁴⁶.

تظهر تحليلات الخوف في التسليم بأفكار الغالب اقتصادياً أو سياسياً، كأن تتحول أفكار الإنسان العادي إلى مصاف النظريات والأفكار المعصومة بمجرد تقلّد منصب رفيع لغرض جلب المغنم ودفع المغرم، وهو سبب في القلق الفكري والتعبير عنه بما يسهم في قبول الإملاء في القضايا الفكرية والحضارية⁴⁷. وهذا ما يستدعي الحرص على الموضوعية.

- الندوات والملتقيات:

على الجامعة عقد الندوات والملتقيات، وإقامة الورشات العلمية لتكون محلّ ثقة، ولتنمي الوعي لدى الطلاب وتدجهم في الجانب العملي للجامعة.

⁴⁶ - حوار الحضارات ومؤهلات الإسلام في التأسيس للتواصل الإنساني: عمار جيدل، دار الحامد - الأردن، ط1-2003م، ص56.

⁴⁷ - المصدر نفسه، ص57.

الاتصال بالأوساط الثقافية، فهي التي تصنع الوعي، وعندما تستهدف فمعناه أن التّخبة هي التي تكيف وفق مقاييس محدّدة حتّى تخدم قضايا مخصوصة باستمرار.

التنسيق والتعاون وتبادل المعارف والبحوث مع المؤسسات الإعلامية لإيصال المعلومة والمعرفة لأكبر عدد من المتلقّين: المثقفون- الباحثون- الدعاة من أديان أخرى- الساسة المحليون والأجنيبيون- الشعوب المحليّة والأجنبيّة.

- اللقاءات والزيارات:

تساهم اللقاءات والزيارات في خلق وتهيئة المناخ العمليّ المناسب ونشر الوعي الثقافي المطلوب حسب المتطلّبات التي تملّحها العلاقات مع الآخر.

ومنها التواصل مع الجامعات والمراكز الإعلاميّة الغربيّة، فلها دور دبلوماسيّ وتوعويّ مع السّاسة والقادة الغربيّين.

القيام بدراسات واستشارات مع السفارات، وتنظيم لقاءات ومحاولات ترقيتها لتصل لصنّاع القرار من أجل غرس القيم الإيجابية وتغيير النظرة العدائيّة عن العالم الإسلاميّ.

خاتمة:

مما لا شك فيه " أن هويتنا وطرائق رؤيتنا للواقع مشروطة بمرجعياتنا الثقافية التي تؤثر على نظرتنا لأنفسنا، وكيفية تعاطينا مع الآخرين وتفاعلنا مع العالم، وعلى ذلك تؤثر علينا وسائل الإعلام تأثيراً كبيراً يشمل ليس فقط تفكيرنا وإنما يمتد كذلك إلى تصرفاتنا"⁴⁸، لذلك ينبغي الاهتمام بالوعي الثقافي للمتممين للجامعات الإسلاميّة وتكوينهم التكوين الصّحيح وفق المناهج المدروسة حتّى تتحقّق كفاءتهم وفاعليّتهم في نشر الرّسالة الهدائيّة للمرجعيّة القرآنيّة باعتبار أنّ العولمة تكيف من تتوجّه إليهم ليستبطنوا رؤيتها، وقد جاءت في عنصر سابق من

⁴⁸ - دور المؤسسات الوطنية لحقوق الإنسان في مواجهة الكراهية والتعصب ونشر ثقافة التسامح، اللجنة الوطنية لحقوق الإنسان - سلطنة عمان، الوثيقة مرفوعة من الشبكة العنكبوتيّة. <https://nhrc-qa.org>.

المدخلة بعض الجوانب السلبية لها التي تسعى لحوصلة الإنسان ليكون مجرد أداة تقتصر مهامها على القيام بالمهام الملقاة إليها من دون اعتبار لاحتياجاته الإنسانية من أمن واستقرار وكرامة... إلخ.

قائمة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. أبحاث ودراسات في السياسة والإدارة: عمّار بوحوش، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1-2007م.
3. الاتجاهات الفكرية المعاصرة د. علي جريشة، دار الوفاء للطباعة والنشر، الاسكندرية: مصر، تاريخ النشر: 1998.
4. أساس البلاغة: الزمخشري، تحقيق باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1-1419هـ.
5. إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر - تحرير: حسن ملكاوي، رائد عكاشة، عبد الرحمان أبو صعيلىك، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الو. م. أ، ط1-1435.
6. تاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم، دار المعارف، القاهرة، ط5.
7. تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الثالث - الفلسفة الحديثة: بتراند راسل، ترجمة: محمد فتحي الشنيطى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002.
8. التأصيل الإسلامي لمفهوم القيم: فتحي ملكاوي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد54، خريف 1429هـ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
9. التشريع الإسلامي: محمد تقي المدرسي، انتشارات المدرسي، - طهران - إيران، الطبعة الأولى، سنة الطبع: 1413هـ.
10. تعددية القيم: طه عبد الرحمان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - مراكش، ط1-2001.

11. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: السعدي، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط1- 2000م.
12. الجامعات- نشأتها، مفهوماتها، وظائفها: مليجان معيض الثبيتي، المجلة التربوية- جامعة الكويت، العدد 54، مجلس النشر العلمي - الكويت، 2000م.
13. الحدائث والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة - نموذج هابرماس-: محمد نور الدين أفاية، إفريقيا الشرق- المغرب، ط2- 1998.
14. الحدائث والسياسة والدين وسؤال القيم: عز الدين عزماني، مجلة الإحياء، المغرب، العددان 32-33، رمضان 1431.
15. حوار الحضارات ومؤهلالات الإسلام في التأسيس للتواصل الإنساني: عمّار جيدل، دار الحامد- الأردن، ط1- 2003م.
16. القيم الإسلامية في المناهج الدراسية: خالد الصّمدي، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو.
17. القيم في القصص القرآني الكريم: محمد حريري، رسالة دكتوراه الفلسفة في التربية، جامعة طنطا- كلية التربية، 1409هـ
18. العالم من منظور غربي: عبد الوهاب المسيري، دار الهلال- القاهرة، كتاب الهلال، عدد206، 2001.
19. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: عبد الوهاب المسيري، دار الشروق- القاهرة، ط1- 2002.
20. فلسفة القيم: جون بول رزقير، تعريب عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة- بيروت، ط1- 2001.
21. الفلسفة المعاصرة في أوروبا: إ.م. بوشنسكي، الناشر: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب: الكويت، ترجمة: عزّت قربي، 1992.
22. قصّة الفلسفة الغربيّة: يحيى هويدي، دار الثقافة للنشر والتوزيع- القاهرة، 1993،

23. القيم الإسلامية في المنظومة التربوية - دراسة للقيم الإسلامية وآليات تعزيزها: خالد الصّمدى، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو- 1429هـ.
24. القيم الدينية والأخلاقية والمدنية-الاجتماعية: أحمد عبادي، مقال مرفوع من موقع مجلة الإحياء - المغرب، 1438هـ.
25. لسان العرب: ابن منظور، دار صبح، بيروت، ط1 - 1427هـ.
26. المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة: برتراند راسل، ترجمة عبد الكريم أحمد، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة.
27. مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة: محمد مهران رشوان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة . مصر، الطبعة الثانية: 1984م
28. المدخل المقاصدي والمناورة العلمانية: أحمد الطعان، 2006، أرشيف ملتقى أهل التفسير، المكتبة الشاملة.
29. مذاهب فكرية معاصرة للدكتور محمود مزروعة ،مكتبة كنوز المعرفة، جدة: السعودية، الطبعة الثانية: 1427هـ-2006م.
30. مذاهب فكرية معاصرة محمد قطب، دار الشروق، القاهرة: مصر، الطبعة التاسعة: 1422هـ - 2001م.
31. المذاهب الفلسفية المعاصرة: سماح رافع محمد، مكتبة مدبولي، ط1 - 1973.
32. مشكلة الثقافة: مالك بن نبي، دار الفكر - سورية، ط4، 1994.
33. المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983، القاهرة.
34. المعجم الوسيط/ إبراهيم أنيس وآخرون، مجمع اللغة العربية - مكتبة الشروق الدولية ، سنة النشر: 2004.
35. المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.

36. منظومة القيم المرجعية في الإسلام: محمد الكتاني، الكتاب مرفوع من الشبكة العنكبوتية، بدون طبعة أو تاريخ.
 37. موجز تاريخ تحديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم: أبو الأعلى المودودي، دار الفكر الحديث - لبنان، ط2-1386هـ.
 38. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: عبد الوهاب المسيري، دار الشروق - القاهرة، 1999.
 39. نظرية القيم في الفكر المعاصر: الربيع ميمون، -الناشر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر، -تاريخ الإصدار: 1980.
- مواقع الأنترنت:
1. دور مؤسسات التعليم العالي السودانية في خدمة المجتمع: سليمان زكريا سليمان عبد الله، 2014، مقال مرفوع من موقع مركز النور:
<http://www.alnoor.se/article.asp?id=234420> .
 2. دور المؤسسات الوطنية لحقوق الإنسان في مواجهة الكراهية والتعصب ونشر ثقافة التسامح، اللجنة الوطنية لحقوق الإنسان - سلطنة عمان، الوثيقة مرفوعة من الشبكة العنكبوتية..
<https://nhrc-qa.org/>
 3. عالمية الحضارة الإسلامية: عبد الأمير قبلان، 2001م، مؤتمر "كلمة سواء" السنوي السادس: "حوار الحضارات" (كلمات الافتتاح)، مقال مرفوع من موقع مركز الإمام موسى الصدر للأبحاث والدراسات
 4. نبذة تعريفية عن جامعة الأزهر، 2018/3/17، مقال مرفوع من موقع الجامعة:
www.azhar.edu.eg

الأستاذ: الجمعي شبايكي/ الباحثة: منى بن عطية

المؤتمر العالمي الخامس للبحوث الدينية والسلام العالمي بعنوان: القيم المشتركة والتنوع
لمعضلة المجتمع والفرد
نحو بناء هوية وطنية جامعة
ياسر الغرباوي

نحو بناء هوية وطنية جامعة

ياسر الغرباوي¹

تمهيد

عبور المجتمعات، التي حسمت قضايا هويتها المجتمعية والحضارية نحو المستقبل، يكون مرتفعاً مقارنة بالأمم التي مازالت تتكبد طريقها في هذا المسار؛ إذ المجتمع الذي تتحارب مكوناته الثقافية والاجتماعية والدينية مع بعضها البعض من أجل أن يفرض كلٌّ منها هويته على المكون الآخر، سريعاً ما يسقط في أتون الشقاق والنزاع والحروب الأهلية الطاحنة التي لا تبقي ولا تذر، فقضايا مثل التهميش الاجتماعي والإقصاء وعدم الاحترام المتبادل بين شركاء الوطن، واستعلاء مجموعة ثقافية أو دينية على الأخرى، وتفشي الصور النمطية السالبة في الثقافة، والتراث المحكي ضد الآخر الشريك في الوطن؛ يقود إلى احتقانات وشروخ اجتماعية، يمكننا جمعها تحت بند اضطراب وتوتر الهوية الجامعة للدولة والمجتمع.²

مؤسس مركز التنوع لفض النزاعات. وعضو سابق في لجنة العدالة الوطنية برئاسة الوزراء المصرية. مهتم بقضايا بناء السلام والمصالحة¹ المجتمعية، مستشار مدني مستقل في قضايا مقاومة التحريض والكراهية. ساهم في أعمال وساطة في كل من مصر واليمن. له ثلاثة إصدارات منشورة هي "حركات التغيير والحراك الجماهيري (2007)"، "الهروب من الحرب الأهلية - مصر نموذجاً (2014)"، "دارفور خلق جديد- تجربة حية في بناء السلام (2018)". عمل باحثاً بمركز الجزيرة للدراسات. يعمل حالياً باحثاً بمركز الوجدان الحضاري بالدوحة. أنهى دراساته الجامعية في الآداب جامعة القاهرة 1997، وحصل على دبلوم جغرافية المجتمعات الأسبوعية من جامعة الزقازيق 2012 بمصر. ياسر الغرباوي، حركات التغيير والحراك الجماهيري، دار مرصد للنشر، الإسكندرية، 2011. 2

فما المقصود بالهوية الجامعة؟

الهوية الجامعة في تعريفها الإجرائي هي: الصورة التي يرغب مجتمع ما، أو مجموعة بشرية محددة أن تُعرف بها وسط الشعوب الأخرى³، فعلى مستوى الهوية الدينية قد تجد مجتمع ما يُساعده أن تكون صورته أمام نفسه والعالم أنه مسلم، كما في معظم دول الخليج العربي، وقد تجد مجتمعا آخر يفخر بهويته المسيحية مثل المجتمع اليوناني، وعلى المستوى الثقافي نجد مجتمعات تُعرف هويتها الثقافية بأنها عربية أو أفريقية أو آسيوية، وهكذا في باقي المستويات الاجتماعية والسياسية، وقد نجد مجتمعا آخر يفخر بهويته المتنوعة والمتداخلة مثل المجتمع الكندي المعاصر.

فالهوية الجامعة إذًا ملف متعدد الأبعاد التاريخية والثقافية والدينية، يتشكّل عبر حقبة زمنية متراكبة تؤثر فيه الوقائع والتحديات والطموحات؛ إذ يرى علماء الاجتماع أن الهوية هي "مجموع التصنيفات الانتمائية التي يرى بواسطتها الإنسان نفسه ومحيطه" وتضم هذه التصنيفات عادة كلاً من اللغة والدين والعرق والجنس والأدب والموسيقى والعادات والتقاليد والوطن والتاريخ والطبقة والمهنة..... إلخ.⁴

تحرك المجتمعات نحو النهوض والتقدم لابد لها من مقارنة ثقافية واجتماعية تُعنى بقضية الهوية الجامعة، والتي يجب أن يُشارك فيها الكل في بناءها، ودونما إقصاء أو تهميش، فالمكونات الاجتماعية في أي مجتمع تشعر بالخطر والخوف والتوتر عندما تُمس هويتها الخاصة بها، سواء بالإهمال، أو الانتقاص.

وتتجلى أزمة بناء هوية وطنية جامعة بشكل حاد في المجتمعات المتنوعة عرقياً ولغوياً ودينياً ومذهبياً؛ إذ التحدي على مستوى إدارة الهوية يكون عالياً؛ لأن المطلوب هو إبراز الهويات الفرعية بما لا يتعارض مع وجود هوية جامعة للمجتمع بشكل عام يفتخر بها الجميع، ففي

محمد الكوخي، سؤال الهوية في شمال أفريقيا، أفريقيا الشرق، 2014، الدار البيضاء³

نفس المرجع السابق⁴

المجتمع المصري كنموذج سنجد به المسلمين والمسيحيين كمجموعات وطنية أصيلة، لكل منها هوية الفرعية، وهذا يعني أن ملف الهوية الجامعة في هذا البلد يتطلب جهداً خلافاً يُوفَّق بين كل هذه الهويات الدينية المتباينة بما يُفَرِّ الرضا لكل مكون، ولا يُنتج صداماً أو توتراً في الحاضر والمستقبل .

وبناءً على ما تقدم، أعتقد أن عملية بناء هوية وطنية جامعة لمجتمع ما أو لدولة محددة تحتاج إلى التفكر والاهتمام بالمحاور التالية:

أولاً: تحديد الهدف

يجب تحديد الهدف من فتح النقاش حول ملف الهوية الجامعة داخل المجتمع، بحيث يكون التناول رافعة للبناء والاستقرار وليس العكس، فهناك مجتمعات فتحت ملف بناء هويتها الجامعة من باب الاشتباك الأيديولوجي والديني بين المكونات المحلية، وهذا المدخل الضيق جعل عملية بناء الهوية وسيلة للصراع، لا أداة لبناء الجسور بين مكونات المجتمع، مثلما حدث في الحالة المصرية بعد ثورة 25 يناير 2011، إذ شهدت مصر معارك صراعية كانت وسيلتها البارزة هي الخوف على الهوية المصرية؛ وأصبح كل طرف اجتماعي أو سياسي يعتقد أنه المؤتمن الوحيد على الهوية والحارس لها من أن يمسه التغيير والتبديل! وأن الطرف الآخر "المنافس السياسي" مُهدد لها، ومع مرور الوقت تكشف للمراقبين أن الصراع بين الأطراف السياسية المصرية دوافعه الكبرى كانت سياسية تنافسية لا علاقة لها بقضية الهوية، ولكن الغطاء لهذه المعارك استخدام الهوية كأداة للصراع⁵

ثانياً: تعدد الأبعاد

عزمي بشارة، هل من مسألة قبطية في مصر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة 52012

من المهم اعتبار الهوية الجامعة مضماراً ذا مسافات متعددة (ثقافية واجتماعية وسياسية) فمن فقط أو التاريخي؛ فكل المجالات الإنسانية الخطأ قصر الحديث فيها على البعد الديني والمجتمعية من تراث وتاريخ وجغرافيا واقتصاد وفنون وموسيقى داخلية في مدار الهوية ومؤثرة فيه ، ففي المجتمع البوسني نجد أن التاريخ العثماني مكون رئيس في صناعة الهوية⁶ إلى حد كبير المحلية؛ فقد ظلت البوسنة قروناً تحت راية الدولة العثمانية، وكذلك الدين الإسلامي باعتباره دين الأغلبية، وكذلك وجود البوسنة جغرافياً في أوروبا كان ومازال مؤثراً في طبيعة الهوية البوسنية؛ وبالتالي عندما يُفتح النقاش حول الهوية في البوسنة، لا بد أن يفتح من الباب الواسع الذي يُرحب بفحص واعتبار كل السياقات، وعدم قصر مناقشة قضايا الهوية في الإطار الدستوري والقانوني فقط.⁷

ثالثاً: عدم إنتاج العجالة

يجب الاستفادة من الخبرة الإنسانية في تناول قضايا الهوية الجامعة، فهناك مدارس معرفية قد تشكلت عبر التجربة والوعي التاريخي تُعنى برصد ودراسة قضايا الهوية في المجتمع، وهي تنقسم إلى ثلاثة أطر مركزية كالتالي:

- أ. النزعة الفردانية Individualism: والتي ترى أن الهوية ينبغي النظر إليها باعتبارها شأنًا شخصياً متعلقاً بخيارات الإنسان بنفسه بعيداً عن الخضوع والالتزام بهوية المجتمع العام؛ إذ تعتبر أن الإنسان حر في أن يختار هويته الدينية واللغوية والاجتماعية، وهذا الإطار يُركز على دراسة الهوية في الإطار الفردي، ويرصد ويتابع تطورات نمو هوية الأفراد داخل المجتمع الكبير.
- ب. النزعة الاختزالية Reductionism: والتي تركز على جانب واحد في الهوية وتعطيه الوزن الأكبر، وتغفل عن دور المكونات الأخرى؛ فمثلاً البعض يختزل

أمارتيا صن ، الهوية والعنف، ترجمة سحر توفيق، عالم المعرفة، عدد يونيو 2008⁶

وليد دروزي، الصراع العرقي والديني في البلقان ، الأردن ، 2017⁷

الهوية التركية في الدين فقط؛ إذ نجد أن هناك من يعتقد أن الإسلام وحده هو الذى يُشكل الهوية التركية بعيداً عن أي تأثير تاريخي أو جغرافي أو سياسي¹، و يرى هذا الفريق أن هناك تتطابقا تاما بين الانتماء للهوية التركية والانتماء للإسلام، لدرجة أنهم يرون كل مواطن تركي لابد أن يكون مسلماً فقط، ولا يتبع أي دين آخر!

ج. النزعة الإجبارية ترى أن مساحة الاختيار والانتقاء أمام الأفراد والمجتمعات في اختبار هويتها غير متاحة؛ فالشخص عند هذه المدرسة يولد وهويته اللغوية والدينية والعرقية والتاريخية معه، فالطفل المولود في أسرة مسلمة غالباً يصبح مسلماً، وهكذا الطفل المسيحي واليهودي، وكذلك في نظر هذه المدرسة أن اكتساب اللغة والتقاليد والتراث تتم بشكل لا إرادي للمجتمعات والأفراد.⁸

رابعاً: الخبر السري للهوية

لابد من فهم الطبيعة التكوينية الذاتية للهوية الجامعة فهناك نظرة وجهتها نظر شائعتان لطبيعة الهوية هما:

أ. الأولى تعدّها ثابتة.

ب. الثانية تراها متغيرة.

النظرة الأولى ترى أن الهوية في المجتمع محددة وثابتة، وبالتالي يجب الحفاظ عليه كما هي بدون الاقتراب منها، مناقشة أو بحثاً أو تناولاً، سواء على المستوى الثقافي أو الاجتماعي أو الديني، وهذا الفريق يعتقد بمفهوم "ثبات الهوية"؛ ولذلك يعتبر أن مطالبة أي مكون اجتماعي أو ثقافي أو ديني في المجتمع بمناقشة قضايا الهوية نوعاً من التجاوز وعشنا بهوية

مرجع سابق، الكوخي⁸

الوطن وتهديداً لسلامته الاجتماعية! وعادة أنصار هذا الفريق يشعلون معارك دائمة في المجتمع.

الفريق الثاني يؤمن بفكرة عدم ثبات الهوية، ويعتبر عملية بناءها مساراً مفتوحاً يتشكل عبر الزمن، ويتطور في الحاضر و ينمو في المستقبل وفق الفرص والتحديات التي يفرضها؛ فهناك مجتمعات تعزز بهويتها اللغوية وتجعلها أهم مكونات هويتها وأحياناً تقدمها على الهوية الدينية، عندما تجد أن لغتها مهددة ومهملة، نموذج الأقلية النوبية في جنوب مصر وسعيها لإحياء اللغة النوبية نتيجة عدم تقدير المجتمع والدولة للغتهم، وهذا يعني بأن عملية بناء الهوية هي سيرورة متغيرة وغير ثابتة وخاضعة للمتغيرات.

وأنا أعتقد أن الفكرة التي تؤمن بأن بناء الهوية الجامعة مسار متحرك ومفتوح وقابل للتطوير هو أفضل المسالك للتعاطي مع مستجدات وتحديات الهوية وأقل الخيارات كلفةً، وأخفها ضرراً على استقرار ونهضة المجتمعات.⁹



أمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة نهلة بيضون، الفارابي بيروت، الطبعة الثانية 2011.

طبيعة الهوية

خامساً: تراكم الهويات

الهوية مسار ممتد عبر التاريخ والدين والثقافة والفن يتشكل بها وعليها، وعندما يكون مجتمع ما متنوعاً مذهباً وعرقياً ولغوياً الخ.. سنجد بصمات ذلك التنوع في قسّمات وجه الهوية، خاصة إذا كان هذا المجتمع ضارباً بجذوره في التاريخ والجغرافيا، فتنشأ عن هذه الحالة ما يعرف بتراكم الهويات؛ فالمجتمع المصري - مثلاً - مر بمراحل تاريخية متنوعة منذ فجر التاريخ، فهناك حقبة فرعونية طويلة، ثم فترة مسيحية امتدت خمسة قرون، ثم فتح إسلامي نتج عنه تغيير في الدين والثقافة والفنون؛ فالهوية المصرية الحالية هي نتاج تراكم هذه الهويات الثلاث السابقة والتي مازالت فاعلة في حياة المصريين إلى الآن، هذا المفهوم (تراكم الهوية) إذا ترسخ في وجدان النخبة المثقفة والمهتمين بمستقبل المجتمع سيقول التوتر والاحتقان عند فتح ملف الهوية، فكل المكونات الثقافية والاجتماعية التي راكمت ثقافة وفناً وجهداً ونضالاً في بناء الوطن تكون حاضرة وجهدها مُقدّر ومرحب به من الجميع.¹⁰

سادساً: مسبحة الهوية

لابدّ للنخبة المثقفة أن تكتشف الخيط الناظم للهوية الوطنية الجامعة عند تناولنا لقضايا؛ فكل هوية فرعية في المجتمع تُمثل حبة في مسبحة الهوية الوطنية، والذي يتكون من حبات عُقد متراصة لكل حبة خصوصيتها التي تتميز بها عن غيرها من الحبات من حيث النشأة والتكوين وربما المظهر؛ فالمجتمع السوري مثلاً به المكون المسيحي والمسلم على مستوى الدين، وبه العرب

، شوهّد <https://www.youtube.com/watch?v=VdNHmg5tldk> .د. محمد مختار الشنقيطي. تراكم الهويات وتزاحمها في الفضاء العربي، 10 في 2019/10/30

والشركس على المستوى القومي، وبه اللغة الكردية واللغة العربية والآرامية كل هذه المكونات هي حبات انتظمت في عقد وطني فشكلت هوية سوريا. الهويات الفرعية في المجتمع لا تعارض بينها وبين الهوية الوطنية طالما أنها ترتبط بخيط ناظم يجمع شاتها، وهذا الخيط الناظم والجامع بين الهوية الفرعية والهوية الكلية للوطن ربما يكون التاريخ أو التحديات الخارجية أو عقد اجتماعي ضمني متعارف عليه، فالخيط الناظم للهوية المصرية- مثلاً- هو التاريخ المشترك للمصريين عبر الحقب التاريخية ثم هو اعتقاد جميع الهويات بمركزية الدولة المصرية.

وقد نجد الخيط الناظم للهوية المجتمع في المملكة المغربية هو الثلاثية المشهورة " الله، الوطن، الملك"، وهكذا فكل مجتمع يؤمن بأن هواياته الفرعية معتبرة ومقدرة و تساهم في تشكل الهوية الكلية للمجتمع والوطن عبر خيط ناظم سيكون عبوره نحو الاستقرار والتنمية والمستقبل أسرع بكثير من المجتمعات التي لا يوجد لديها خيط نظام يجمع شتات هواياتها المتناثر.¹¹



سابعاً: لا تدرني فرداً.

الهويات لا تموت ولا تفنى ولا تُستحدث من عدم، فالمجتمع الذي يُقصي هوية ما فرعية في لحظات ضعفها وانكسارها معتقداً أنه بذلك قد عالج قضية الهوية الوطنية بوسيلة

د. مصطفى المرباط، المغرب، محاضرة، بمجمع مولاي رشيد بوزنيقة، الدار البيضاء، 8 يونيو 112015

الجبر والهيمنة مخطئ؛ إذ الهويات لا تموت ولا تفتنى، بل ربما تنزوي في فترة ما، ولكنها تعود للظهور مرة أخرى مُطالباً بحقوقها المهضومة عبر المسار القانوني والدستوري، وعندما تُؤصد الأبواب في وجهها عادة ما تلجأ للمقاومة الحشنة والتي تقود إلى الحروب الأهلية.

النموذج السيرلانكي:

دولة سيريلانكا منذ عام 1983 حتى نهاية عام 2009 كانت مسرحاً لحرب أهلية مُستعرة امتدت قرابة 30 عاماً بين مقاتلي نغور التاميل والحكومة المركزية بلغ عدد ضحاياها قرابة (70 ألف قتيل، 900 ألف لاجئ، 100 ألف نازح)، وتحطمت أثناءها حركة السياحة السيريلانكية، وتوقف عجلة الاقتصاد، وتقطعت أوصال الدولة جراء توقف حركة القطارات بين جنوب البلاد وشمالها نتيجة أعمال القتال.¹² والسبب الرئيس في هذه الحرب الأهلية السيرلانكية هو أن الدولة انحازت لصالح الهوية البوذية، وتجاهلت الهوية الهندوسية، إذ أقرّ الدستور السيريلانكي الجديد بعد الاستقلال أن مهام الدولة السيرلانكية تعزز مكانة الدين البوذي في الدولة، واعتبرت سيريلانكا حامية له، وعندها شعرت الأقلية التاميلية الهندوسية بالإقصاء والتهميش بدأت بوادر الانقسام الأهلي، كما أن استعلاء الأغلبية السنهالية على باقي المكونات الاجتماعية الوطنية زاد من شدة التوتر الأهلي بين مكونات المجتمع السيريلانكي؛ فبعد وصول حزب الحرية السيريلانكي للحكم، وهو حزب مدعوم من طرف النخبة البوذية، تم إقرار السنهالية لغةً ، ونتج عن ذلك Sinhala Only Act رسمية وحيدة، عبر قانون السنهالية فقط

¹² Herring, R. J. (2001). Making ethnic conflict: the civil war in Sri Lanka. Carrots, Sticks, and Ethnic Conflict: Rethinking Development Assistance, 140-171.

مغادرة آلاف الموظفين التاميليين لوظائفهم، بسبب عدم قدرتهم على الاندماج في سياق لغوي سنهالي لا يتقنونه.¹³

فعندما يسود الاستعلاء النفسي والثقافي بين الهويات الفرعية في المجتمع ويمتد إلى مجالات الحياة اليومية يكون هذا المجتمع مهدداً بانقسامات كبيرة على مستوى الهوية تعرقل عجلة التنمية والبناء والعبور نحو المستقبل؛ فالاستعلاء يقود نحو الاستدعاء التاريخي أو الديني بأحقية هيمنة هوية ما على الأخرى عبر تأويل بعض النصوص المقدسة أو بعض الوقائع التاريخية المحددة بما يدعم انتصار هوية فرعية على غيرها من الهويات، ثم يأتي بعد ذلك العداء الميداني الإجرائي والذي يأتي كمحصلة للاستعلاء والاستدعاء¹⁴ كما يوضح ذلك النموذج التالي



¹³ د أحمد زايد. قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات. عالم المعرفة. الكويت عدد 326، أبريل 2006

¹⁴ قاسم عبده قاسم. إعادة قراءة التاريخ. كتاب العربي 78، الطبعة الأولى، الكويت. أكتوبر 2009

في الختام أعتقد بأننا لو أخذنا بالسبع محاور السابقة، عند تناولنا قضايا بناء الهوية الجامعة، للمجتمعات والشعوب نكون قد قطعنا شوطاً جيداً في تجنب الصراعات التي تنشأ عند التعاطي مع ملف الهوية، وخاصة في المجتمعات العربية والمسلمة التي لم تحسم بعد طبيعة وفلسفة ومعالم وقسمات هوياتها الفرعية والجامعة.

**BİRLİKTE YAŞAMANIN TEMELİ HOŞGÖRÜ KAVRAMININ
BAZI TANIMLARINA DAİR MANTIKSAL BİR İNCELEME**

Arş. Gör. Mahmut Sami ÖZDİL

ERÜ İlahiyat Fakültesi

msamiozdil@erciyes.edu.tr

**A LOGICAL INQUIRY ON SOME DEFINITIONS OF THE CONCEPT OF
TOLERANCE WHICH IS THE BASIS OF COEXISTENCE**

ABSTRACT

The sciences are distinguished from each other not only by their methodologies but also by defining concepts from different aspects. The definition is the presentation of the nature or quiddity of a concept. Defining what something is also partly determines how it will be handled. Hence, it is an important requirement of being scholar that the concepts used in scientific writings are defined in a clear, comprehensible and logical manner. In this study, we evaluated the definitions of tolerance, which is one of the basic concepts of culture of coexistence, in some articles published in the field of humanities. We have seen that some of these articles are merely capable of giving the lexical meaning of the concept. We noticed that some articles used vague concepts in the definitions. We also found that some of them had expressions that would create contradictory situations. Some articles treat the concept of tolerance as a privative concept which makes it difficult for them to give a definition. All the articles we examined have seen the concept of tolerance related to the situation of antagonism. All in all, we needed to re-emphasize that social scientists need to be sensitive in defining the concepts they consider in their work.

Key Words: *Tolerance, Logic, Definition, Division, Humanities*

İnsanoğlunun olgu ve olaylar hakkında düşünmeye başlaması ile birlikte onları tanımlamaya başladığını söyleyebiliriz. Bir şeyin ne olduğunun tespiti düşüncenin o şey hakkında atacağı ilk adımlardan birisidir. Düşüncenin nesnesi, bilginin ve o nesnenin müsaade ettiği ölçüde tanımlanmadan düşüncelerimizin açık ve ifadelerimizin ikna edici olması mümkün olamaz.

Bu itibarla, düşünme eyleminin temelini düşüncede kullanılan kavramların tanımı teşkil etmektedir. Kendimiz dışındaki insanların hangi kavramı, nasıl ve neden tanımladıklarının tespit edilmesi de onların fikirlerini anlamanın zeminini teşkil etmektedir. Bu nedenle, zihni düşüncede hatadan koruyan bir alet olarak görülen mantığın iki temel konusundan birisi tanım teorisisidir.

Klasik mantıkta kavramlar ne olduğu ile ilgili bilgimizi tanım veya bölme vasıtasıyla ortaya koyarız. Kavramlarımızın içine aldığı fertlerin müşterek nitelikleri onların işlemidir. Onların içine aldığı fertler veya fert grupları ise kaplamalarını gösterir. Bir kavramın kaplamasını tanımak onun açık olarak, işlemi tanımak ise seçik olarak bilinmesini sağlar.¹ Tanım, bir kavramın içlemsel olarak analiz edilmesi iken bölme ise onun kaplamsal olarak incelenmesidir. Diğer bir deyişle tanım aracılığıyla kavramların karakteristik işlemlerini ortaya koyarız. Aritoteles, tanımı bir şeyin ne olduğunu açıklayan söz olarak tarif etmiştir.² Bu sebeple, İslam düşüncesinde tanım kavlı-i şarih (açıklayan söz) şeklinde isimlendirilmiştir.³ Bölme ise kavramın altında yer alan nesnelerin bir düzen içerisinde gösterilmesi söz konusudur. Bölme tanım gibi bize nesnenin neliğini tam olarak vermese de onun hakkında bilginizin artmasını sağlamaktadır.

Mantıkta, Aristoteles'in 'tanım bir şeyin ne olduğunu veya adını söylemektir.'⁴ şeklindeki ifadesine dayanan sonraki mantıkçılar tanımı gerçek ve adsal tanım olarak ikiye ayırmışlardır. Müslüman mantıkçılar gerçek tanımı, zihin dışında varlığı bilinen bir mahiyetin tanımı, adsal tanım ise bir isimden anlaşılan anlamın dışarıdaki varlığı ile ilgilenilmeksizin keşif ve izah edilmesi olarak ifade etmişlerdir.⁵

Beş Tümele Göre Tanım Çeşitleri

Tümeller, düşünce tarihinde üzerinde en fazla tartışılan ve pek çok alanda uzanımları olan problematik bir konudur. Mantıktaki kullanımı için kifayet edecek bir tarif verecek olursak: birden fazla şeye yüklem olması mümkün olan terimlere tümel denir şeklinde tarif edebiliriz.⁶ Beş tümel ise tümel kavramların en genel sınıflarıdır.⁷ Beş tümelin üçü özsel, yani tanımlanan kavramın özünü oluşturan, onu o şey yapan tümellerdir. İki ise

¹ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (İstanbul: Elis Yayınları, 2009), 67-68.

² Aristoteles, *Organon 4: İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (MEB, 1996), 106.

³ Mahmud Hasan el-Muğnisi, *Muğnit Tullab, 1. bs* (Şam: Daru'l Beyrut, 2009), 121.

⁴ Aristoteles, *Organon*, 101.

⁵ Necati Öner, *Klasik Mantık, 5. bs* (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 37-38.

⁶ el-Muğnisi, *Muğnit Tullab*, 89.

⁷ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 70.

ilintisel, yani o nesnenin özünden hariç olan ve bununla birlikte ona yüklem yapabileceğimiz nitelikleri ifade eden tümellerdir.

Cins: Ortak niteliklere sahip olan ve mahiyetleri itibarıyla birbirlerinden farklı olan şeylere bu niteliğe sahip olmaları dolayısıyla onlara özsel olarak yüklenen kavramlardır. Uzak ve yakın cins olarak ikiye ayrılır. Bir türün doğrudan altında yer aldığı cins o tür için yakın cins; yakın cinsinin cinsi veya daha üstteki bir cins ise uzak cinstir. İnsan kavramı için hayvan, yakın cins; cisim ise uzak cinstir.⁸

Tür: Gerçeklikleri (mahiyetleri) itibarıyla aynı olan şey için bunlar nedir sorusuna cevap olarak söylenen tümeldir. Sözelimi Ahmet, Mehmet, Ayşe... nedir? Sorusunun cevabı olarak insandır denir. İnsan kavramı onların müşterek mahiyetini veren tümeldir, yani onların türüdür. Üzerinde cins yer alan her kavram o cinse nispetle türdür. Şayet altında başka bir tür var ise göreceli tür, yok ise gerçek tür denir.⁹

Ayırım: Bir cinsin altındaki türü o cinsten, yani onun diğer türlerinden ayıran temel niteliklere ayırım denir.¹⁰ İnsanın konuşan¹¹ olması onu hayvan cinsinin diğer türlerinden ayırt etmektedir. Bu sebeple konuşan insanın ayırımıdır. Ayırım türün kendisini yakın cinsinden ayırıyorsa yakın ayırım; yakın cinsini uzak cinsinden ayırıyorsa uzak ayırım olur.

Hassa: Yalnızca bir türe yüklenebilen ve o türün mahiyetine dahil olmayan, özünü oluşturmeyen tümeldir. Hassaya türe has ilintidir de diyebiliriz. İnsan için gülücü olmak vasfı böyledir.

İlinti: Sadece bir türe özgü olmayan bir çok türe yüklem olabilen ve onların mahiyetine dahil olmayan tümellere ilinti denir. Sözelimi insan için uyuyan olmak bir ilintidir. Çünkü insan dışındaki canlı türlerine de ilişir ve onların özünü oluşturan bir nitelik de değildir.

Tanımlar, tanımda kullanılan tümellerin özsel veya ilintisel olmalarına göre ikiye ayırırlar. Müslüman mantıkçıların had ve resm diye isimlendirdikleri bu tanımlardan birincisi öze ikincisi ise ilintiye ait tanımlardır. Öze ait olan tanımlar daha doğrudur ve kavramı açıkça belirtip diğer kavramlardan ayırt eder. İlintiye ait tanımlar ise tanımlanan hakkında, onun hassaları ve nitelikleri ile ilgili bilgiler verir. Özsel ve ilintisel tanımlar

⁸ Emiroğlu, 70.

⁹ Öner, *Klasik Mantık*, 26; *el-Muğnisi*, *Muğnit Tullab*, 105.

¹⁰ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 71.

¹¹ Buradaki konuşmak hem iç konuşma (düşünme) hem de dış konuşmayı ifade eden nutk anlamında kullanılmıştır.

da tam ve eksik olarak iki çeşittir. Bu şekilde beş tümele göre dört çeşit tanım ortaya çıkmaktadır¹²:

1- Tam Özsel Tanım: Tanımlananın yakın cinsi ve yakın ayrımı kullanılarak yapılan tanımlar tam özsel tanımdır. İnsan kavramının konuşan hayvan şeklinde tanımlanması bu türden bir tanımdır.

2- Eksik Özsel Tanım: Tanımlananın uzak cinsi ve yakın ayrımı ile yapılan tanımlar eksik özsel tanımlardır. İnsan kavramı eksik özsel tanımla konuşan cisim şeklinde tarif edilir.

3- Tam İlintisel Tanım: Bir şeyin yakın cinsi ve hassası ile yapılan tanımlar bu türdendir. İnsanın gülen hayvan olarak tanımlanması tam ilintisel bir tanımdır.

4- Eksik İlintisel Tanım: Bir şeyin uzak cinsi ve ilintileri ile ya da sadece ilintileri ile tarif edilmesi eksik ilintisel tanımdır. İnsanın iki ayak üzerinde dik duruşlu, tüysüz, tabiatı itibarıyla gülücü şeklinde tarifi bu türdendir.

Adsal Tanım

Adsal tanımlar, gerçek tanımlardan farklı olarak bir adın açıklanması şeklinde yapılmaktadır. Bu tanımda daha önceden belirlenmiş bir şeyin yeni bir terim ile ifade edilmesi söz konusudur. Adsal tanımlar önemli ölçüde tanımlayana bağlıdır ve tanımın kabulü uzlaşıya bağlıdır. Gerçek tanımdan farklı olarak nesnesine müracaat edilerek doğrulanması mümkün değildir. Bu tanımlarda tanımlananın hem içlemi hem de kaplamı tanımlayan tarafından belirlenmektedir. Bu sebeple ispat edilemedikleri gibi çürütülemezler de. `Üçgen üç açılı şekildir`, `Doğru iki ucu sınırsız noktalar kümesidir` gibi tarifler adsal tariflerdir.

Lafzi Tanım

Lafzî tanım ile bir şeyin kendisi dışındakilerden lügat ya da ıstılâhî mana olarak ayırt edilmesi kastedilir. Bu tür tanımlarda “gazanfer”i “aslan” ile tanımlamak gibi gerçek eşanlamlısının ortaya konulması söz konusudur. Sözlük anlamının verilmesi bu türlü tanımlardır. Lafzî tanım dilsel bir araştırma, adsal tanım ise bilimsel bir araştırmadır. Bir tanımın bunlardan hangisi olduğunun kıstası ise şudur; anlam tam olarak tanım yapılmadan belirlenmişse, burada tanım yapmaktan kasıt lafız için dilsel ve kavramsal anlamları belirlemektir, lafzî tanımdır. Anlam belirlenmiş ve tam olarak tanımlanmış ise adsal tanımdır.

Tanımda Aranacak Şartlar

¹² Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 83; Öner, *Klasik Mantık*, 36-37; el-Muğnisi, *Muğnit Tullab*, 121-25.

Bir tanımın kabul edilebilir bir tanım olabilmesi için şu beş şartı taşıması gerekmektedir¹³:

1. Tanım tam olmalıdır. Meşhur deyişle efradını cami agharını mani olmalıdır. Yani Tanımlananın tüm fertlerine uygulanabilir olmalı ve onlar dışında hiçbir şey için de uygun olmamalıdır.
2. Tanımlanandan daha kapalı kavramlar tanımda yer almamalıdır.
3. Tanım kısır döngü içermemelidir. Diğer bir ifade ile bir şey bilinmesi kendisine bağlı olan bir şey ile tanımlanmamalıdır.
4. Tanımlananı açıklayamayacak kadar kısa veya muhatabını konudan uzaklaştıracak kadar uzun olmamalıdır. Tam olarak tanımlananı ifade etmelidir.
5. Tanım döndürülebilir olmalıdır. Yani tanım, konu; tanımlanan, yüklem yapıldığında da ifade doğru olmaya devam etmelidir.

Hoşgörü Kavramı İçin Verilen Çeşitli Tanımlar ve Değerlendirmeleri

Bu incelememizde ele aldığımız makalelerde hoşgörü kavramı çeşitli biçimlerde tanımlanmaya çalışılmıştır. Bunların bir kısmı lafzi tarif diyebileceğimiz sözlük anlamını aktarma kabilinden tariflerken bir kısmı ise bu kavramın türünü ve/veya cinsini vererek tanım yapmaya çalışmaktadır. Bunları iştirak ve ihtilaf noktalarına göre değerlendirmeye çalışacağız.

Hoşgörü, müsamaha, insanların bizim onaylamadığımız bir şekilde düşünme, konuşma ve eylemlerde bulunmalarına göz yumma istekliliği demektir.¹⁴

Bu tanımda ilk olarak müsamaha kelimesi verilerek hoşgörünün lafzi tarifi yapılmaktadır. Ardından gelen tarifte ise hoşgörünün cinsi olarak isteklilik terimi verilmiştir. Bu tarifi tam özsəl bir tarif olarak değerlendirecek olursak bu durumda bu istekliliğin diğer isteklilik durumlarından ayırt eden ayrım olarak, başka insanların onaylamadığımız düşünme, konuşma ve eylemlerine göz yummaya dönük bir isteklilik olduğunu düşünebiliriz.

Hoşgörü kişinin kendi önemli bulduğu bir şeyden sapmış olan, ayrılmış olan ve ahlaki olarak da onaylamasına rağmen başkalarının bu görüş ve eylemlerini önleme gücünü kullanmaktan kaçınma erdemidir.¹⁵

¹³ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 87-88; Öner, *Klasik Mantık*, 41.

¹⁴ Emine Aydoğan, "Hoşgörünün Liberal Yorumu: John Stuart Mill", *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, sy 30 (30 Nisan 2018): 86, <https://doi.org/10.20981/kaygi.412223>.

¹⁵ Aydoğan, 86.

Bu tarifte de bir önceki tarif gibi hoşgörünün ayrımının gücün kullanılmasından kaçınılması olarak verildiği görülmektedir. Ancak bu defa hoşgörünün cinsi olarak erdem terimi verilmektedir. Ayrıca bu tariftteki ‘ kendi önemli bulduğu bir şeyden sapmış olan, ayrılmış olan’ ifadesi hem tarifi anlaşılmamasını güçleştirmekte hem de tanımların uzun olmaması ilkesini ihlal etmektedir.

Negatif hoşgörü de bireye müdahalesizlik durumu var iken Pozitif hoşgörü de bireye rahatsızlık verilmediği gibi bu tarz durumlarda birey, grup ya da toplumları destekleme ve iyileştirme söz konusudur.¹⁶

Bir önceki tanımın hem ardından yapılan bu bölmede ise bölümler ile bölünen arasında çelişki olduğu görülmektedir. Çünkü tanımda ahlaki olarak onaylanmama kaydı söz konusu iken bu bölme işleminde, ifadedeki bozukluğu bir kenara bırakacak olursak, pozitif hoşgörüde yukarıdaki tanım doğru kabul edilmeye devam edilecek ise ahlaksızlığın desteklenmesi gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Halbuki bu durum aynı makalenin ilk tanımı ile çelişkili bir durum ortaya çıkarmaktadır. İlk tanımın da aynı makalede verilen bir tanım olduğu düşünüldüğünde hoşgörü kavramının cinsinin erdem mi yoksa isteklilik mi olduğu hususu muğlak kalmaktadır. Elbette bir makalede birden çok açıdan çeşitli kavramların tanımlarının verilmesi mümkün ve pek çok durumda makaleyi zenginleştirici bir husustur. Fakat yazarın bu noktada hangisini tercih ettiğini ima veya işaret etmesi ya da her ikisini de red gerekçesini sunması makalenin anlaşılabilirliğini artıracak bir husus olabilirdi.

Bir hoşgörü davranışı, bir aktörün bilerek ve prensipli bir şekilde, çeşitlilik içerisindeki karşıt bir diğer aktörün davranışlarına, görüşlerine, vb. unsurlara müdahalede bulunmaktan uzak durma davranışdır; bu davranış, aktörün müdahalede bulunma gücüne sahip olduğunu düşündüğü durumda ortaya çıkmalıdır¹⁷

Bu tarifte de öncekilerde olduğu gibi müdahaleden uzak durma olgusu tanımın temel bir unsuru olarak göze çarpmaktadır. Bu unsur hoşgörünün ayrımı olarak kullanılmış gibi görülmektedir. Bu tanımda hoşgörünün cinsinin davranış terimi olarak alındığı düşünülebilir. Bu tanımdaki çeşitlilik içerisindeki ifadesi tanımda gereksiz bir ifadedir. Çünkü karşıtlıktan bahsedilen bir durumda zorunlu olarak en az iki çeşit olmak zorundadır. Yine bilerek ifadesi de tanımda fazladan kullanılmış bir ifadedir. Zira

¹⁶ Aydoğan, 86.

¹⁷ Raşit Çelik, “John Rawls’un Siyasal Liberalizmi ve Hoşgörü Üzerine”, *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, sy 27 (30 Ekim 2016): 186-87, <https://doi.org/10.20981/kaygi.287753>.

kaçınma eylemi bilgiyi iltizam eder. Bilmeksizin kaçınmak mümkün değildir. Bu itibarla tanımda verilen noktalı virgülden sonraki kısım da zaid bir kayıt olarak kalmaktadır.

Hoşgörü, başkalarının görüşlerine katılmasa da onlara saygılı olabilmek veya karşıdaki kişinin içinde bulunduğu durumu idare edebilmek durumudur. Bu değere sahip olan insanlar, erdemli veya kendiyle barışık olan insanlar olarak da nitelendirilebilirler.¹⁸

Bu tanım muğlak bir tanımdır. Zira seçmeli bir cümlede iki farklı tanım benzeri ifade ortaya konmuş devamında gelen cümlede ise bu iki seçenek dışında bir seçenek olarak değer terimi kullanılmıştır. Bu itibarla konusu hoşgörü olan bu makalenin bu kavramın mantıkça kabul edilebilir bir tanımını verdiğini söylemek mümkün görünmemektedir.

..Sosyal bilimler literatüründeki hoşgörü tanımlamalarına veya anlayışlarına bakıldığında negatif ve pozitif olmak üzere iki farklı hoşgörüden bahsedildiği görülmektedir. Birincisi daha ziyade kanuni sınırlar içerisinde kalarak (kanun emrettiği veya yasakladığı için), katlanma, görmezden gelme, tahammül etme, dayanma gibi anlamlara gelmekte ve genelde farklı olana karşı pasif kalarak hangi bir inisiyatif almama anlamlarını ihtiva etmektedir. Buna negatif veya pasif hoşgörü denebilir... Pozitif hoşgörü ise genellikle anlayış ve saygı gösterme, hata payı tanıma, affetme, ön yargıyla bakmama, uzlaşmaya çalışma gibi kavramlarla ilişkilendirildiği, kavrama ötekiyle birlikte yaşama konusunda aktif olma, ötekine dönük/açık olma anlamları yüklediği anlaşılmaktadır. Bu anlamıyla hoşgörü farklı olana alışmakla başlar ve farklı olana saygı duyarak yaşamakla devam eder.¹⁹

Bu makalede hoşgörü kavramının bölündüğümü yoksa eş sesli bir terim olarak mı ele alındığı tam olarak anlaşılmamaktadır. Bölme olarak düşünülecek olursa pozitif ve negatif bölümlerinin aynı bölünenin bölümleri olmasını sağlayacak müşterek bir nokta sunulmamaktadır. Şayet eş sesli iki kavramın ayırt edilmesi için pozitif/negatif vasıfları kullanılmış ise yine sadece lafzi tarifler yapıldığı söylenebilir. Ayrıca kullanılan 'ötekine dönük olma, birlikte yaşama konusunda aktif olma' gibi ifadelerdeki muğlaklık tanımın şartlarını ihlal etmektedir.

¹⁸ Mevlüt Gündüz, "Öğretmen Adaylarının Sahip Oldukları Hoşgörü Düzeylerinin Belirlenmesi", *SDU International Journal of Educational Studies* 6, sy 2 (27 Kasım 2019): 44, <https://doi.org/10.33710/sduijes.606172>.

¹⁹ Cemil Osmanoğlu, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Hoşgörü ve Birlikte Yaşama Kültürü", *ERUIFD* 2012/2, sy 15 (2012): 57.

İletişim kurabilen, sosyal bir varlık olmasına bağlı olarak insanın başkalarıyla birlikte yaşama, ötekiyle aynı ortamı paylaşma gibi özellikleri üzerine temellendirilmiş olan saygı ve hoşgörü değerleri de bu yüce değerler arasındadır.²⁰

Bu tarifte hoşgörü kavramının aynı cins altında yer aldığı türler olarak düşünebileceğimiz çeşitli kavramlar zikredilmiştir. Ancak cinsten ortak olduğu kavramlardan ayırt eden ayrımı verilmemiştir. Bu itibarla bir tanımdan söz etmek mümkün görülmemektedir. Öte yandan çeşitli değerlerden bahsedilmesini göz önüne alarak bu makalede hoşgörünün bir sınıflandırma içerisinde verildiğini varsayacak olursak bu durumda da tam bir sınıflandırma olmadığı göze çarpar.

Bütün insanları ilgilendiren hoşgörünün anlamına bakıldığında; Osmanlıcada “müsamaha, tesamüh”, İngilizcede “tolerance”, Almancada “toleranz”, Fransızcada “tolérance”, Latince “tolerantia, tolerare” şeklinde karşılık bulan hoşgörü kavramı Türk Dil Kurumu Sözlüğü’nde; her şeyi anlayışla karşılayarak olabildiği kadar hoş görme durumu, müsamaha, tolerans olarak tanımlanmıştır.

Hoşgörü kavramı daha ziyade, affetmek, kusura bakmamak, farklılıkları anlayışla karşılamak anlamına gelmekte, bireysel ilişkilerde aşırıktan kaçınarak olumlu ve ılımlı bir yaklaşım sergilemeyi çağrıştırmaktadır.²¹

Bu makalede de hoşgörü kavramının muhtelif dillerdeki karşılıkları verilmiş ve sadece sözlük anlamı verilmekle kifayet edilmiştir. Ayrıca kavramın çeşitli çağrışımları ortaya konularak yazarlar tarafından açıkça mahiyeti verilmeyen kavramın okuyucu tarafından açık seçik anlaşılması umulmuştur.

Hoşgörü farklı inanç ve görüşlere saygılı olmak demektir ki İslam’ın teorik ve pratik planda öne çıkardığı ilkelerdendir. Kuran ve sünnette yerini alan zengin referansların bir sonucu olarak İslam medeniyeti, hoşgörü medeniyeti olarak tanımlanabilir.²²

Uluslararası etkileri olan bir olay hakkında yazılan bu makalede hoşgörünün cinsi olarak saygılı olmak, ayrımı olarak ise bu saygının farklı

²⁰ Ramazan Gürel, “2010 Yılı ve Sonrası DKAB Dersi Öğretim Programları ve Ders Kitaplarında Saygı ve Hoşgörü Değerleri Bağlamında Diğer Dinlerin Öğretimi”, Kilitbahir, sy 15 (18 Eylül 2019): 81, <https://doi.org/10.5281/zenodo.3445499>.

²¹ Zeynep Tuba Kalın ve Ahmet Nalçacı, “Ortaokul 5. Sınıf Öğrencilerinin Hoşgörü Eğilimlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi 12, sy 23 (28 Haziran 2017): 294.

²² Veyssel Nargül ve Bahar Balci, “Mizah, Kutsala Saygı, Dinî İnanç Özgürlüğü ve Hoşgörü Kültürü Bağlamında Charlie Hebdo Örneği”, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9, sy 9 (29 Haziran 2016): 155.

inanç ve görüşlere yönelik olması verilmiştir. Bu tarif bu haliyle kabul edilirse mantıkça biçimsel bir yeterlilik taşıdığını söyleyebilirsek de sadece inanç ve görüşleri içine alması davranış ve tutum gibi diğer insani durumları tarifi dışında bırakması tanımların cami ve mani olma şartına uymadığı anlamına gelmektedir.

Sonuç

Bu incelememizde ele aldığımız ve araştırmamız sürecinde değerlendirdiğimiz ve sınırları aşmamak adına burada yer vermediğimiz sosyal bilimler alanındaki birçok makale, tanımda mantık ilmi tarafından aranan koşulları yeterince gözetmediği görülmektedir. Makalelerin bir kısmı sadece lafzi tarif vermekle yetinmiş, bazıları tanımda bulunması gereken şartlardan bir veya birkaçını ihlal etmiş, bazıları ise tam bir tanım diyemeyeceğimiz tasvirler ortaya koymuştur.

Değerlendirilen tüm makaleler hoşgörünün karşıtlık olan durumlarda ortaya çıkan bir olgu olduğu hususunda hem fikirdir. Bu sebeple, hoşgörünün 'hoş'-görü ile bağının zayıf olduğu söylenebilir.

Makalelerin bir kısmı hoşgörü kavramını kaçınma, uzak durma gibi kavramlarla ilişkilendirmiştir. Bu durumda hoşgörü kavramının privatif, yani dilbilimsel açıdan olumlu olsa da anlam itibarıyla bir niteliğin yokluğuna delalet eden bir kavram olarak düşünülür. Bu şekilde tasavvur edilen bir kavramın dört başı mamur bir tarifinin verilmesi son derece zor bir zihinsel faaliyettir. Bu nedenle, kavramı bu şekilde ele alanların yaşadığı zorluk teslim edilmelidir.

Öte yandan sosyal bilimciler, sorunların nasılı üzerine yoğunlaşmış iken onların neligini ihmal etmesi gereksiz efor sarfına sebep olmaktadır. Çünkü nasılı belirleyen metodolojidir. Ancak ne sorusunun derli toplu bir cevap verilmeden nasıl sorusuna cevap aranması adeta körebe oynanması anlamına gelmektedir. Neyin metodu olduğu belli değil ise bir metodun olduğunu söylememiz nasıl mümkün olabilecektir?

Bu nedenle, sosyal bilimcilerin ele aldıkları konuların temel kavramlarının tanımlanmasında azami hassasiyeti göstermesi ve açık-seçik kavramlar ile yazması/konuşması çalışmalarımıza sarf ettiğimiz eforun umduğumuz faydayı sağlaması açısından elzemdir. Tanımlarımızın berraklığı düşüncelerimizin berraklığının en büyük göstergesidir. Aynı zamanda bu berraklık düşüncelerin en temel niteliği olan aktarılabilirlik vasfına en üst düzeyde sahip olmasını sağlayacaktır. Bu ise sosyal bilimciler olarak düşünmemizin, yazmamızın, konuşmamızın ezcümle bütün sa'y u gayretimizin karşılığını bulması anlamına gelecektir.

Sonuç olarak, birlikte yaşama için anahtar bir kavram olarak görülen hoşgörü kavramının muhtelif tanımlarında görülen bazı hataları ortaya koyduk. Bunu yaparken amacımız tamamının toplumumuzun birlikte yaşamasına katkıda bulunmak niyeti ile yazdığına emin olduğumuz söz konusu makalelerin yazarlarını incitmek değildir. Bilakis, çok değerli bulduğumuz emeklerden olabilecek en büyük faydanın sağlanabilmesi için dikkat gerektiren birkaç noktayı vurgulamak temel amacımız olmuştur.

KAYNAKÇA

Aristoteles. *Organon 4: İkinci Analitikler*. Çeviren Hamdi Ragıp Atademir. MEB, 1996.

Aydoğan, Emine. "Hoşgörünün Liberal Yorumu: John Stuart Mill". *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, sy 30 (30 Nisan 2018): 83-91. <https://doi.org/10.20981/kaygi.412223>.

Çelik, Raşit. "John Rawls'un Siyasal Liberalizmi ve Hoşgörü Üzerine". *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, sy 27 (30 Ekim 2016): 183-200. <https://doi.org/10.20981/kaygi.287753>.

Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. İstanbul: Elis Yayınları, 2009.

Gündüz, Mevlüt. "Öğretmen Adaylarının Sahip Oldukları Hoşgörü Düzeylerinin Belirlenmesi". *SDU International Journal of Educational Studies* 6, sy 2 (27 Kasım 2019): 43-52. <https://doi.org/10.33710/sduijes.606172>.

Gürel, Ramazan. "2010 Yılı ve Sonrası DKAB Dersi Öğretim Programları ve Ders Kitaplarında Saygı ve Hoşgörü Değerleri Bağlamında Diğer Dinlerin Öğretimi". *Kilitbahir*, sy 15 (18 Eylül 2019): 81-123. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3445499>.

Kalın, Zeynep Tuba, ve Ahmet Nalçacı. "Ortaokul 5. Sınıf Öğrencilerinin Hoşgörü Eğilimlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 12, sy 23 (28 Haziran 2017): 293-304.

Muğnisi, Mahmud Hasan el-. *Muğnit Tullab*. 1. bs. Şam: Daru'l Beyruti, 2009.

Nargül, Veysel, ve Bahar Balcı. "Mizah, Kutsala Saygı, Dinî İnanç Özgürlüğü ve Hoşgörü Kültürü Bağlamında Charlie Hebdo Örneği". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy 9 (29 Haziran 2016): 147-70.

Osmanoğlu, Cemil. "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Hoşgörü ve Birlikte Yaşama Kültürü". *ERUIFD* 2012/2, sy 15 (2012): 25.

Öner, Necati. *Klasik Mantık*. 5. bs. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.

**THE DILEMMA OF NEW TURKISH INDIVIDUAL: FAMILY AND
GLOBAL CITIZENSHIP**

Associated Professor of Philosophy Muhammet ÖZDEMİR

Izmir Katip Celebi University Faculty of Social Sciences and Humanity

Department of Philosophy

muhammetozdemir2012@gmail.com

YENİ TÜRK BİREYİNİN İKİLEMİ: AİLE VE KÜRESEL VATANDAŞLIK

ÖZET

Bu bildirinin amacı, Türk bireyinin son on yıllarda yaşadığı bir ikileme ve onun mecburi tercihine yer vermektir. Son on yıllarda Türk insanı, modern dönemde zaten yıpranmış olan geleneksel aileye üyelik ile küresel vatandaşlığa mensubiyet arasında parçalanmış gibi görünmektedir. Biyolojik ve psikolojik gereksinimlerin insan yaşamını belirlediği bir denklemde, günlük hayatta işgörmeyen tarihsel ve kültürel aidiyetler devam ettirilemezler. Bu bağlamda Türkiye’de aktif işgücünü oluşturanların bir kısmının ilk defa deizm adı altında bütün geleneksel rolleri terk ettikleri gözlemlenmektedir. Sistematik felsefenin ve dini düşüncenin bu gelişmeye yoğunlaşması ve meseleyi çözümlemesi gerekmektedir. Yeni bireyler için Türk kültürü ve İslâm dini aktüel bir karşılığa sahip değil gibidir, çünkü küresel vatandaşlığın zorunlu günlük yaşamında bunları sürdürmek kolay değildir. Küresel kapitalizmin bireye yüklediği şekilde aslında her şey hayatta kalma ve ekonomiyle ilgilidir. Bu toplumsal vakıa, artık müsebbiplerin aranacağı bir soruşturma yerine dünyevi bir kader veya olgu niteliğinde alınmak durumundadır. Açıkçası sözgelimi on üçüncü yüzyıl Türk-İslâm deneyimi buna benzer bir süreç yaşamıştır. Belki onun farkı, kalıcı bir istilanın bulunmayışındır. Yeni dönemde birey, hayatta kalmak için doğallıkla kolay olana yönelebilmektedir ve küresel yurttaşlığa göre davranabilmektedir. Olgusal bir örnek vermek gerekirse, kadın haklarının mevcut hukuki ve sosyal koşulları geleneksel Türk kültürü ve İslâm’a uygun olmamakla birlikte bireyi küresel yurttaşlığa itmektedir. Bu denklemde hem her birey güvencesiz (yalnız), hem de ömür boyu eli kolu bağlı kaldığı için küresel yurttaşlığa karşı önlemler almak gerekmektedir. Bildiri, Saffet Köse’nin aile medeniyetine dair çalışmasının yanı sıra Roland Robertson’un “küresel alan” kavramı gibi birçok küreselleşme teorisini

ve eleştirmeninin çalışmalarından faydalanmaktadır. Bu bildirinin önerisi, Türkiye’de geçerli bir çalışma ahlakının tesis edilmesi ve geleneksel rolleri ihmal etmeyen yeni bir sosyalleşmenin toplumsal yaşama eklenmesidir. Ayrıca popüler yaşam, eğlence ve tatil (turizm), yerli ve yabancılar için farklılaşacak şekilde yeniden düzenlenebilir.

Anahtar Kelimeler: Türk Bireyi, Küreselleşme, Aile, Felsefe, Kültür, Din.

Introduction

This study aims to determine the conditions of the social existence of a new Turkish individual. Based on these social conditions, it will be possible to make a concrete conclusion about the change observed in a typical Turkish individual in recent decades. Especially, people who can be considered within the framework of potential labor and active labor are forced to choose between the concept of “family membership” which is Turkish local socioeconomic situation before the globalization era and the concept of "global citizenship"¹ The socioeconomic backgrounds of the concepts of family membership and global citizenship are different. In the first one, the individual obtains a life guarantee and visible contract through the blood connection. In the latter, the requirements of blood connection coming from birth and childhood do not produce a lifelong value; instead, a different form of a social relationship coming from concepts of labor and consumption is expected to provide a guarantee. In this context, for example, there is a book where the contradictions between the United States and Germany are comparatively and mainly expressed. In this book, the social value differences between the global situation and the local situation are explained through the United States and Germany.²

The hesitation and storage fragmentation experienced by a typical Turkish individual between family and globalism has been the subject of some studies. Among these studies, Saffet Köse’s book of *Genetically Modified Concepts and the End of Family Civilization* has been come to the fore both in terms of its comprehending frame about the issue and including the concept of civilization, which refers to the clash of civilizations in the background. The imagination of the indigenous family and the global individual in the articles in the book of *Globalization and the Third World: A Study of Its Negative Consequences* which edited by B. N. Ghosh and Halil M.

¹. " Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 11.

² National Research Council, *Global Networks and Local Values: A Comparative Look at Germany and United States*, (Washington, D.C.: National Academy Press, 2001), 19-22.

Güven, are taken to the same background.³ Köse's book not only describes the reality of mental disintegration and practical situation but also contains a defensive analysis of the family phenomenon.⁴ In this respect, the book is our source for native Turkish culture and its response to the individualism. There are many types of research that are related to globalization, that is another side of the issue, and we will also refer to them. Although the new Turkish individual has a hesitant mentality between the membership of the Turkish family's socio-economy and the global citizenship's socio-economy, it is useful to determine that he has preferred global citizenship norms for some important worldly reasons. This study will find a way to analyze the preference.

1- Socioeconomic Background of "Family Civilization" and Global Citizenship

Saffet Köse is both a well-known academician with his researches and was the chairman of the board of trustees of the Foundation of Youth Marriage and Mehir having the main activity to support the marriage of Turkish youth in Turkey a long time, and he is currently the Deputy Chairman of it. His book of *Genetically Modified Concepts and the End of Family Civilization* develops some recommendations that take into account the foundation's many years of experience, as well as including the classic and modern studies of the family and analyzing them. The book is very original and inspirational in terms of establishing a theoretical framework based on factual data.

As observed in the works of many critics who study Westernization in Turkey after the Tanzimat reform era, Köse's book starts with a critical assessment of modern culture. The introductory section of the book mainly focuses on the issues of religion and women, which are problematized by modernism. There are two basic arguments here. The first is that modernism itself has failed to fulfill its commitments, even in Europe. Modernism could not make people happy. The construction of modernism, specifically through women, is based on a religious background in which women are misplaced. Furthermore, women's happiness is not the main aim of the new culture, which has attempted to improve their social conditions.⁵ The second basic argument is the misreading of Islam through Church culture. Defect interpretations of the Church about women are

³ Halil M. Güven, "Globalization and the Clash of Civilizations," *Globalization and the Third World: A Study of Its Negative Consequences*, Ed.: B. N. Ghosh, Halil M. Güven, (London, New York: Palgrave Macmillan, 2006), 53, 60.

⁴ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, s. 67-261.

⁵ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 17-32.

thought to exist in medieval Islamic interpretations related to women. This argument analyzes Turkish modernization in the context of the general and the experiences of the Republic of Turkey in the proper scope in terms of new religious interpretations of past Islamic doctrines and the discussions on women's clothing. There is an academic intervention in rewriting Islamic history in the modern era, and this intervention uses the de-privatization of women's privacies. The discussions on the religious thought and mistakes of the social experiences of medieval Islam and the public visibility and veiling of women have not taken into a regular and guaranteed future. Modern Turkey has given importance to the construction of a new female identity for the transformation of society. Nevertheless, according to Köse, the common mistake of modern thought and Turkish modernization is both to receive women as a passive entity to be constructed.⁶ Köse says that the concept of nature (fiṭrah) in human life cannot be ignored. The construction processes cannot disrupt the natural conditions coming from fiṭrah. Perhaps it can force them down. Moreover, the question of what women want is always postponed in modern societies that focus on women's change. If a new social state of affairs is just like the traditional social order even than the old environments of guarantee, then what can be the reasonable justification for insisting on it?⁷

In Köse's book, the primary themes are human values and the infant as the product of the family.⁸ In his long passages where there are plenty of quotations and analyzes from the sources of Islamic religion and the texts on modern life, Köse states that it is possible to transfer the human values through the old structure of family and that the goal of the family civilization is to bring forth and to raise the kids who are healthy and loving. Therefore sexual intercourse is made public by marriage. In contrast to modern culture in the old times, the family is not a phenomenon where the law is continually intervening, but it is the first organization in which social order began. Accordingly, for example, sexual pleasure or another pleasure is an element in the family, but it is not the primary purpose.⁹ From this point on, the book concentrates on the factual equivalents and explanations of some concepts of classical gender roles such as *kavvâm* (man's mission which contains to put up with woman's whims and keeping the family alive), *itâat* (woman's mission which contains adhering to the principles to keep the family alive) and *istişâra* (the consultation which means the process of

⁶ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 140.

⁷ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 33-54.

⁸ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 59, 105.

⁹ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 103-116, 210.

sharing decision making of woman and man) which have negative semantic connotations in popular culture. Thus, it comes to the debates created by the newly acquired roles of women in modern social life. Here, the woman is not blamed as a subject, but in the new gender roles that modernism obliges her, the concept of family and the child which have fallen into ruin are particularly determined.¹⁰ In fact, this determination is the same as that of sociologist Alain Touraine in his *Critique of Modernity* about feminism: "The history of feminist movements constitutes one of the rediscoveries of the relation to the child after the intended rupture of the roles of traditional women largely, then, more hesitantly, the relation to the man."¹¹ The socioeconomic background of family civilization can be obtained here.

In the context of the transformation of the concept of family in the process of globalization, there are many studies that have focused on societies living in the Middle East, the Far East, and other geographies. Those analyzes made within the scope of Islamic geography and Köse's analyzes are close to each other. In recent researches, both frameworks of the transfer of human values and socioeconomic background are noteworthy, as Köse points out. Layachi Anser's review essay is an example of this. He discusses both the transformation of human values and socioeconomic conditions.¹² In another example, in the book of *Family, Gender, and Law in a Globalizing Middle East and South Asia* edited by Kenneth M. Cuno and Manisha Desai where there are many academic works, Turkey, Egypt, Jordan, Tunisia, Morocco, Iran, Pakistan, Afghanistan, and India have been analyzed in the context of new gender roles and changing relationships through the concepts of the family and the globalization.¹³ Explanations and conclusions of this book coincide with those of Köse. The book of *Contemporary Issues in Family Studies: Global Perspectives on Partnerships, Parenting, and Support in Changing World* edited by Angela Abela and Janet Walker discusses the developments which are related to the family and globalization around the world. The analyzes here also support

¹⁰ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 151-202.

¹¹ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Trans.: Hülya Tufan, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1994), 250. The French origin of the sentence is so: "L'histoire des mouvements féministes est en grande partie celle de la redécouverte de la relation à l'enfant après la rupture initiale des rôles féminins traditionnels, puis, de manière plus hésitante, de la relation à l'homme". Alain Touraine, *Critique De La Modernité*, (Paris: Les Éditions Fayard, 1992), 257.

¹² Layachi Anser, "Divorce in the Arab Gulf Countries: A Major Challenge to Family and Society," *Contemporary Issues in Family Studies: Global Perspectives on Partnerships, Parenting, and Support in Changing World*, Ed.: Angela Abela, Janet Walker, (Malden, Oxford: Wiley Blackwell, 2014), 59-64.

¹³ (Ed.) Kenneth M. Cuno, Manisha Desai, *Family, Gender, and Law in a Globalizing Middle East and South Asia*, (New York: Syracuse University Press, 2009).

Köse's comments. In other words, the foundation of globalization is the economy, but it starts with the family.¹⁴ Moreover, *The Anthropology of Development and Globalization: From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism* edited by Marc Edelman and Angelique Haugerud evaluates the issue directly based on socioeconomic background with many other contexts. There is a parallelism between the social developments around the world based on gender and the local economies presumed on by the global economy, and local economies do not make a profit in this interactive relation.¹⁵

The Foundation of the Youth Marriage and Mehir, of which Köse is a member and chairman of the board of trustees, naturally encourages a marriage that maintains traditional gender roles. In other words, for example, same-sex marriages are not supported. There is a parallel between this marriage policy and Turkey's domestic economy. The continuation of the traditional division of labor in the concepts of the family against the destruction caused by globalization is considered essential. Köse's book is absolutely against the inter-sexual injustice, but he acknowledges that female-dominated family and sexlessness are risky. For this reason, Köse finds the distinction between "official marriage" and "religious marriage" (*imam nikahı*) wrong in terms of social norms.¹⁶ In the classical family model described by Köse, the child's socioeconomic rights and sense of belonging are attention-grabbing. Because the socio-economic relations acquired from the classical family by child ensure the child to obtain a personal development depends on firstly the family, and secondly on the society, and then on the Republic of Turkey in which he or she is a citizen. Thus, the concepts of homeland (*vatan*), tax, and martyrdom (*şehitlik*) can be found in a child's mind as well as the concepts of mother and father. This issue is not the case with global citizenship norms. Commitment to global citizenship is not based on the traditional family, but virtual freedom depends on consumption.¹⁷

¹⁴ (Ed.) Angela Abela, Janet Walker, *Contemporary Issues in Family Studies: Global Perspectives on Partnerships, Parenting, and Support in Changing World*, (Malden, Oxford: Wiley Blackwell, 2014).

¹⁵ Marc Edelman, Angelique Haugerud, "Introduction: *The Anthropology of Development and Globalization*", *The Anthropology of Development and Globalization: From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*, Ed.: Marc Edelman, Angelique Haugerud, (Malden, Oxford: Blackwell Publishing, 2005), 28-32.

¹⁶ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 101.

¹⁷ Daniel Miller, "A Theory of Virtualism: Consumption as Negation", *The Anthropology of Development and Globalization: From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*, 228-230.

The book of *Routledge Handbook of Global Citizenship Studies* edited by Engin F. Isin and Peter Nyers introduces global citizenship in terms of different concepts, continents, and social groups, and discusses and analyzes it. Isin and Nyers define citizenship "as an 'institution' mediating rights between the subjects of politics and the polity to which these subjects belong." According to both, there are three critical concepts here. The first is the concept of 'institution,' and it does not mean a small organization. What it means is the process of many things about life, which are durable and stable. The second is the 'polity,' and it means the authority that is the source of rights and law like state. There are international polities such as the United States and the European Union. The third is 'subjects of politics,' which means both the topics and the concepts that concern individuals, and the individuals themselves.¹⁸ Nevzat Soğuk states that it is challenging to define global citizenship and that it can be taken as the naming of action, quality of rights and opportunities, and lifestyles in the new world. Many things from human rights activism and innovation to environmental advocacy and multinational corporatism can be counted as vital components of global citizenship.¹⁹ Charles T. Lee, on the other hand, states that global citizenship is synonymous of cosmopolitan, and it means the world citizenship or international citizenship. Thus, a global government and membership of international civil society are mentioned.²⁰ According to Lee, this means that even if he lives in other places in the world such as Asia or Africa, anyone can be a global citizen when he has the American dream and embraces the typical lifestyle of American. More specifically, the American type of person or the person who impersonates him is called a global citizen. In a way, cultural Americanization is synonymous with global citizenship, and this raises a question of cultural imperialism.²¹ Lee thinks that the global citizenship of others is their submission to whites or Westerns.²²

The book by Isin and Nyers is relatively new. There are some other books that have been previously written on global citizenship and its political and social details. In these books, there are some theoretical

¹⁸ Engin F. Isin, Peter Nyers, "Introduction: Globalizing Citizenship Studies", *Routledge Handbook of Global Citizenship Studies*, Ed.: Engin F. Isin, Peter Nyers, (London and New York: Routledge, 2014), 1-2.

¹⁹ Nevzat Soğuk, "Global Citizenship in an Insurrectional Era", *Routledge Handbook of Global Citizenship Studies*, 49.

²⁰ Charles T. Lee, "Decolonizing Global Citizenship", *Routledge Handbook of Global Citizenship Studies*, 75.

²¹ Lee, "Decolonizing Global Citizenship", *Routledge Handbook of Global Citizenship Studies*, 80.

²² Lee, "Decolonizing Global Citizenship", *Routledge Handbook of Global Citizenship Studies*, 84.

analyzes and some social appearances which are related to this new phenomenon in the world. For example, Darren J. O'Byrne's book of *the Dimensions of Global Citizenship: Political Identity Beyond the Nation-State* is one of them. This book is a source in which all aspects of global citizenship are described and evaluated. This book particularly considers and analyzes Roland Robertson's theory of the "global field." According to this theory, "globalization involves the direct interlinkage among, and the cross-relativization of, four levels of identity and belonging which exist inter-dependently in what Robertson calls a "global field": The individual self; the national society; the international system of societies; and humanity. In other words, each of these relates directly, in some way, to each of others."²³One's presence is influenced by the relativity of the other three. When the selves fall and vacillate between the national state and the international system of societies, they can prefer the latter. According to Robertson, the most influential factors on selves are the international system of societies and humanity. The possibility of that a self is caught and undecided between the world system of societies (international system of societies) and humanity makes Robertson aware that reaction to globalization is possible. However, O'Byrne argues, instead, that the idea of expanded modernity should be interpreted in the light of capitalism, which has continued since the beginning of modernity. If capitalism is in favor of local cultures, it can be positively welcomed, or those who cannot adopt may be eliminated. Globality is a cultural idea here and the result of an evolution of modernity.²⁴

O'Byrne states that citizenship has become a popular word in not only academic circles but also in political and everyday-life discourse. It has four essential components: membership, rights, duties, and participation.²⁵The components and the norms that apply to nation-state citizenship apply to global citizenship to a great extent. Although O'Byrne states that the global citizenship and the nation-state citizenship are confronted by some relativity, he distantly approaches the idea of the challenge, which is from Globality to local: "It seems inappropriate to refer to world citizenship as a *challenge* to the nation-state model." O'Byrne elaborates on the historical background of the discourse, saying that the basis of global citizenship can also be found in Greek tradition as well as in Roman scholars and early

²³ Darren J. O'Byrne, *The Dimensions of Global Citizenship: Political Identity Beyond the Nation State*, (London, Portland, Or: Frank Cass, 2003), 89.

²⁴ O'Byrne, *The Dimensions of Global Citizenship: Political Identity Beyond the Nation State*, 88-91.

²⁵ O'Byrne, *The Dimensions of Global Citizenship: Political Identity Beyond the Nation State*, 2-5.

Christian scholars.²⁶Global citizenship can be traced to the individual's needs and habits in daily life. For instance, the marriage cannot be respected in the context of the needs and the habits of the new daily life, or it may be made a part of other determining factors. Thus, a new imagination of life emerges in terms of politics, economy, social relations, and details of life in general. The requirements of this concept of life –as seen in the case of marriage- can turn the positioning of the individual against the indigenous culture. For example, value judgments develop through global sensitivities such as women's rights, sensitivity to nature, animals and ecology, and global warming. New dreams, goals, and plans which are developed by lower classes, middle classes, and women emerge as a requirement of global citizenship. If power means the ability of information through the internet and social media, it can be said that the center of global citizenship dominates people in the world.²⁷

In this context, Saffet Köse is right persistently justifying that the family and children have to continue with the relations of traditional roles to a great extent because there cannot be found any social trump else against globalization in Turkey. There is no social relationship network and information subject where Turkey, except the family, can easily control the socioeconomic background.²⁸The individual who owes to global presence rather than the family will feel more personally dependent on world citizenship. This issue is probably crosschecked with the results of conveying conducted in Turkey recently by the company of KONDA. The question asked to the participants in the survey providing the statistics of 2018 is: "Which one would you give up to realize your dreams?" The answers given to this question are distributed at 63% "my country," 26% "my family," and 11 % "my religion." It can be understood from this result that the commitment to the family and religion affects the commitment to the country. The multitudinousness of those who can give up the country reflects the influence of the global citizenship.²⁹

2- Deism and The Reality of New Turkish Individual

The problems of the existence of God and requiring of believing in religion are discussed and analyzed in the incorrect context. A classical

²⁶ O'Byrne, *The Dimensions of Global Citizenship: Political Identity Beyond the Nation State*, 11.

²⁷ O'Byrne, *The Dimensions of Global Citizenship: Political Identity Beyond the Nation State*, 200-207.

²⁸ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 59, 105.

²⁹ <https://t24.com.tr/haber/hayallerinizi-gerceklestirebilmek-icin-hangisinden-vazgecerdiniz-konda-2018-barometresi-ne-katilanlarin-yuzde-63-u-bu-soruya-ulkem-cevabini-verdi,840959> (Date of Access: 25.09.2019)

conceptualization of the modern philosophy of religion is insufficient to understand the problems of the new world. Probably because the words remain inadequate in some transition in the new world, it is sought for the expression of new preferences via old concepts. As a result of the new world's circumstances, the meaning of deism is not really about God and religion, but on Allah and Islam at the local level. An anonymous statement that a young girl wearing a headscarf prefers when she leaves her veil supports this: "I do not take money from my parents anymore, so I do not have to cover my head." Here the religious or Islamic concepts now have new meanings. Traditional forms of family, education, health, law, and religion are melting and transforming in the global citizenship stage.³⁰ "In the absence of political possibilities, something akin to religion was needed."³¹

Deism in Turkey means to abandon the traditional family membership and to join global citizenship instead. This issue is relatively an accomplished fact, but not a sudden fact. Consent-based behaviors of the families affected here. The individual has bound herself or himself to a new network of relationships and guarantees for survival and abandoned the beliefs of the classical contract because it was not easy to maintain many loyalties and tasks.³² Therefore, mainly Turkish Muslim individuals have directed to a new discourse and a new personal story. Some Turkish indigenous researchers tend to call incorrectly it deism.³³ However, deism is another phenomenon, as it can be seen from the historical background of the United States. In American religiosity, the deism is not opposed to personal religiosity, but the phenomenon of personal religiosity may not be seen as appropriate to the traditional Islamic cult.³⁴ The deterioration of traditional guarantees between old generations and new generations living together has resulted in a perception of the latter as if they are irreligious. If the traditional socioeconomic relations means to the religion, it can be said

³⁰ Gili S. Drori, John W. Meyer, Hokyung Hwang, "Introduction", *Globalization and Organization: World Society and Organizational Change*, (Oxford, New York: Oxford University Press, 2006), 15, 37.

³¹ Drori, Meyer, "Global Scientization: An Environment for Expanded Organization", *Globalization and Organization: World Society and Organizational Change*, 56.

³² J. Zoë Wilson and David Black, "Foreign Policy and the Politics of Identity: Human Rights, Zimbabwe's "Land Crisis" and South Africa's "Quiet Diplomacy"", *Identity and Global Politics: Empirical and Theoretical Elaborations*, (Ed.) Patricia M. Goff, Kevin C. Dunn, (New York, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2004), 208.

³³ İbrahim Coşkun, "Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, Ed.: Vecihi Sönmez, Burhaneddin Kıyıcı, Metin Yıldız, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 42.

³⁴ Darren Staloff, "Deism and the Founding of the United States", <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/eighteen/ekeyinfo/deism.htm> (Date of Access: 09.10.2019)

that the old religion has broken. This means the announcement of the new world.

The concepts are building a new network of relationships such as human rights, women's rights, children's rights, animal rights, environmentalism (ecologism), and individualism. In this network, which is also understood as democratization, people's relations with their families and indigenous culture are less tight.³⁵ There has been an expansion in the sense of the family, and small groups of individuals –for instance, the work environment– have become an individual's family. Now the development of new codes of behavior and values in human relationships is innately natural. There is a decrease in people's commitment to each other. Although trust is replaced by insecurity in transition times, it is essentially no longer the trust that determines the relationship in new times. The determinant factor is the necessity alone.³⁶ These new codes and values can sometimes be understood as periodic change and sometimes as a change of religion (to abjure). The prevailing paradigm is that the religion cannot get along with, for example, democracy and human rights, and therefore that people who share the discourse of democracy and human rights cannot be religious. According to an alternative discourse, the nature of religion is compatible with democracy and human rights, and even the common goal of all religions is human rights.³⁷ When it comes to Islam, it is not easy to decide whether the theses of "clash of civilizations" or universal discourse of human rights is the reality itself. For this reason, there are various doubts between the idea that democracy is a feature of Islam and the idea that it is a cultural war against Islam. More specifically, the concepts of democracy and human rights are not innocent to the majority of contemporary Muslim scholars.³⁸ This should be interpreted as a risk analysis of indigenous culture.

The above concepts, which are seen as an opportunity for global citizenship by, for instance, Americans, can be evaluated primarily by way of their risks concerning indigenous cultures such as Germany.³⁹ Saffet Köse's criticizing of modernity considering the concept of family in the

³⁵ Thomass Banchoff, Robert Wuthnow, "Introduction", *Religion and the Global Politics of Human Rights*, Ed.: Thomas Banchoff, Robert Wuthnow, (New York: Oxford University Press, 2011), 1-2.

³⁶ National Research Council, *Global Networks and Local Values: A Comparative Look at Germany and United States*, 67-68.

³⁷ Banchoff, Wuthnow, "Introduction", *Religion and the Global Politics of Human Rights*, 2-7.

³⁸ Robert W. Hefner, "Human Rights and Democracy in Islam", *Religion and the Global Politics of Human Rights*, 39-41.

³⁹ National Research Council, *Global Networks and Local Values: A Comparative Look at Germany and United States*, 21.

specification of Turkey and Islam can be interpreted from this point of view. His book is not conceptually opposed to democracy and human rights. Even there is a compromise between both sides when it is looked literally at both. Nevertheless, the destruction of the family institution has led Köse to look critically, and his conclusion about modernity or global citizenship is contrary. According to him, the modern culture ruined with a confrontational approach to the relations of Allah-human, religion-world, world-hereafter, men-women. It will be challenging to find people who are at peace and happy themselves if they are not restored to their natural state or traditional form. Thus, Köse is convinced that the new Turkish individual is on the wrong track and should return to the traditional network of relations.⁴⁰

3- Life and Meaning

As a product of global socialization and living conditions, any phenomenon which has come to light in the United States creates some effects in all of the world and Turkey. The phenomenon of social media is the most typical example of this, and it can be easily identified by monitoring the behaviors of YouTube celebrities in away. One of the developments in the center is the curiosity about the meaning of life and even the concept of death.⁴¹ The effects of this condition can be kept up with the subjects of the thesis and the researches which have made recently in Turkey. For instance, the theme of death is a remarkable subject of the thesis written in Turkish in the department of philosophy.⁴² It is clear here that the death is related to life the death is meant to understand life.⁴³ Individuals and even are in quest of regulating life and meaning in the consumer society or the society that has adapted to globalization. Everything is being renegotiated.

There seems to be literature about the meaning of life. Many theoretical suggestions and evaluations are ranging from philosophy to all social sciences and religions. Terry Eagleton considers many of the approaches that may be the answer to these quests as philosophical arguments and thinks that the meaning can only be obtained from living in the world.

⁴⁰ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 385-394.

⁴¹ As an example, on the subject, see Adam Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger: Origins of the Existential Philosophy of Death*, (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2016).

⁴² For a sample, it can be seen in the doctoral dissertation study of Celal Sabancı, "The Constitutive Role of Death in Hegel, Heidegger and Levinas", (Ph. D. Dissertation, Hacettepe University, The Institute of Social Sciences, Ankara, 2018).

⁴³ Judith Butler, *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*, (New York: Columbia University Press, 2000), 23.

According to him, it is complicated to find a peaceful answer to the question of why in our life. There is no satisfactory response to the problem in the history of humanity. At least for the history of philosophy, this question is perhaps a little too much. The question of "what is happiness?" does not have an adequate answer. People only live, and the meaning may be added to it later.⁴⁴ Eagleton is not distant from the notion of perceiving the ambivalence behind the search for meaning as the death of meaning and finds a genuine affinity between the death of God and the death of a man on the strength of the philosophy of Friedrich Nietzsche.⁴⁵ Accordingly, the individuals and the societies must bear living with meaninglessness because a new meaning cannot be found immediately.⁴⁶

Researches of social scientists are commonly analytical, but the answers to the meaning of life are constantly postponed. Book of Jeffrey C. Alexander, a famous sociologist, is an example of this. There are many new determinations and new questions about cultural changes in his work, but a satisfactory answer to the content of meaning does not seem clear to him as Eagleton. According to Alexander, each social event has its meaning, which can be derived from the autonomy of each culture.⁴⁷ Accordingly, it should be understood the phenomenon of globalization as a dialectic process of indigenous and world citizenship. The discrepancies uncovered here will produce a new meaning.⁴⁸ So, what is incumbent on the individual here? What message should he or she receive? According to Julian Baggini, who has made a new defense of atheism and claims that the meaning and the morality are still possible in the meantime,⁴⁹ The individual should live the moment. He or she has to live every day, thinking only of that day. Individuals or people are mortal, and one day they will die. So, the aim is always to survive and take pleasure (*simple hedonism*) as much as possible.⁵⁰ It is necessary to accept that Baggini is the philosopher of the globalization and translator of the feelings of the new Turkish individual as well as many different types of individuals or people. Because, in the period

⁴⁴ Terry Eagleton, *The Meaning of Life: A Very Short Introduction*, (Oxford, New York: Oxford University Press, 2007), 78-87.

⁴⁵ Terry Eagleton, *Culture and the Death of God*, (New Haven, London: Yale University Press, 2014), 159, 188-189.

⁴⁶ Eagleton, *Culture and the Death of God*, 152.

⁴⁷ Jeffrey C. Alexander, *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*, (Oxford, New York: Oxford University Press, 2003), 124.

⁴⁸ Alexander, *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*, 227-228.

⁴⁹ Julian Baggini, *Atheism: A Very Short Introduction*, (Oxford, New York: Oxford University Press, 2003), 3.

⁵⁰ Julian Baggini, *What's It All About? Philosophy and the Meaning of Life*, (Oxford, New York: Oxford University Press, 2005), 124-127.

of globalization, he tries to make a philosophy based on the social and the psychological reality of the self-directed individual, his views are suitable for new individuals. Moreover, Baggini's style is not romantic, and he takes care to use a language that is towards common sense.

On closer inspection, the scholars of the world are hesitant and double-minded about many aspects of life. Relationships with nature, human beings, animals, and even man-woman relations, which are among the factors determining the meaning of life, are mostly uncertain. There are some realistic provisions, such as Baggini's ideas, but they are insufficient in the details of everyday life. For example, in a social life where the law protects the women much, the content of the romantic relationship between men and women is ambiguous.⁵¹ Because apart from the confidence created by romanticism for couples, which is required by traditional gender roles, individualist romanticism is ambiguous, and it instills insecurity. However, there is no way to return to traditional roles, because in current practice, it often does not give confidence. Furthermore, debt exchanges on monetary and manufacturing products are far from the confidence that traditional relations have provided. Traditional roles sometimes do not provide any benefit other than abuse and deceit. It seems that the world is hesitant to have not completed the change, and when globalization is institutionalized, new habits that can be sustained will take new meanings to individual and social life. This situation can lead to a disappointment for the individual who concentrates only on his or her own life because the life which he or she lives with thinking only himself or herself may be an experiment for the steady order of the following generations. There is no easy way to deal with these hesitations, especially at the indigenous level.⁵²

Many fieldwork and analysis studies have written on the relationship between the individuals and the meaning of life in the Turkish academy. The formation of literature in Turkish in the context of the meaning of life is also remarkable in that it gives a local scale panorama of the above global situation. For example, a study which has been written by Cunejd Aydin, Mevlüt Kaya, and Hüseyin Peker is devoted to the purpose and the meaning

⁵¹ Alain Touraine, *A New Paradigm for Understanding Today's World*, (Translated by Gregory Elliott), (Cambridge, Maiden: Polity Press, 2007), 203-205; Herbert Sussman, *Masculine Identities: The History and Meanings of Manliness*, (California, Oxford: Praeger, 2012), 153-158.

⁵² Dev Nathan, Govind Kelkar, Pierre Walter (Ed.), *Globalization and Indigenous Peoples in Asia: Changing the Local-Global Interface*, (New Delhi, London: Sage Publications, 2004); Kuang-Hui Yeh (Ed.), *Asian Indigenous Psychologies in the Global Context*, (Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019).

of life in Turkey and to determining the appropriate scale.⁵³As another example, Nur Demirbaş Çelik's article focuses exclusively on the relationship between the individual and social lives of university students and the concept of meaning.⁵⁴In an article, which has been written by Cüneyd Aydın alone, it is tackled the problem of relations between the religious attitudes and behaviors of university students in Turkey and their conceptions about the meaning of life.⁵⁵ According to the information provided by Çelik, the connection between life and the meaning has been studied in Turkey for the last thirteen years, and there is some parallelism between the psychological necessities and the meaning of life.⁵⁶The different moods are considered by all three studies, and the conclusions of these studies are not optimistic about the meaning of life in Turkey. As Mustafa Talas and Yaşar Kaya point out, globalization is primarily an economic phenomenon, and it has some cultural consequences. Globalization does not yet have sufficiently positive results in Turkey.⁵⁷

Conclusion

It is understood that the new Turkish individual is caught in the middle of two relatively opposite worlds. While one of both has a socioeconomic structure coming from the traditional family, another one has a socioeconomic structure coming from international networks. The phenomenon that mostly becomes a reality in Turkey is to try to live in the latter by preserving traditional social values. The majority of older people who are conformists in Turkey expect it from the young and adult individuals trying to survive. It is often challenging to meet this expectation as the source of values as habits acquired in life, and the socioeconomic conditions from globalization encompass all areas. Besides, although the only indigenous advantage of some countries such as Turkey is to look after traditional codes, policies, and social conditions adopted by these countries refer to global citizenship. In classical times, there was a dilemma between Eastern identity and European identity. Now, a dilemma between Turkish identity and the identity of the global citizen has replaced it.

⁵³ Cüneyd Aydın, Mevlüt Kaya, Hüseyin Peker, "Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, Issue 38, 39-55.

⁵⁴ Nur Demirbaş Çelik, "Üniversite Öğrencilerinin Yaşamda Anlam ve Yaşam Amaçları Arasındaki İlişki", *Mediterranean Journal of Humanities*, VI/1 (2016), 133-141.

⁵⁵ Cüneyd Aydın, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum ile Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt 6, Sayı 4, 2017, 89-108.

⁵⁶ Çelik, "Üniversite Öğrencilerinin Yaşamda Anlam ve Yaşam Amaçları Arasındaki İlişki", 135.

⁵⁷ Mustafa Talas, Yaşar Kaya, "Küreselleşmenin Kültürel Sonuçları", *TÜBAR*, XXII, 2007 Fall, 159-160.

Saffet Köse's concept of "family civilization" tries to develop the concept of traditional family within the civilization belonging to modernity in order to defend the social values of pre-modern Islamic history. In this respect, the book is precious, and it should be continued. The aim of Köse is to make the old socioeconomic conditions of family membership respected in order to undermine the impact of global socioeconomic conditions. Therefore, he proposes that the relations among men, women, and children should be determined by traditional roles. Even if it is spread around society and a common strategy adopted, Köse's proposal is an exceptionally conceivable and efficient project for the future of Turkey. However, it can be said that his proposal may not be easily rationalized in social practice for two reasons. Firstly, there is no apparent socioeconomic goal and an idea for Turkey to approximate Köse's suggestions as a society and a country. People's goals and ideas usually and only survive in the market conditions. Therefore, Köse's book has a strong potential to produce critical discourse. The current deficiencies of globalization can be made up of these criticisms. Secondly, the indulgence of comfort and addiction of hedonism that are negated by Köse seem to be a natural element or main feature of the global situation. It is complicated to remove any significant quality of the social reality living without a clear perception of harm. Both facts, valid to the analyses and proposals of Köse, include all of the qualified critics of global citizenship. Nevertheless, Köse's evaluations and suggestions are inspiring for the development of global citizenship because indigenous examples of global presence are new. Furthermore, Köse's evaluations against imperial influences are essential.

Roland Robertson's thesis of the "global field" and the arithmetic relations established by other theorists of globalization between the new socioeconomic situation and indigenous cultures are both accurate and confirm the views of Köse. Beliefs, lifestyles, and habits have been changed all over the world due to the new socio-economic relations. This case has triggered off a new interest and curiosity about the meaning of life. It can be said that there is a change in human nature with the change in social tissue. Some people tend to approach the phenomenon, which Köse perceives as distancing from nature (creation), as emancipation or liberation. Although there are some positive results in favor of indigenous cultures, globalization seems to have had economic and cultural consequences in favor of the United States. Here the citizenship of Turkey has confronted global citizenship or American citizenship. In other words, the difference in lifestyles now leads to a difference in belonging or identity because the

consumption habits of individuals define human existence. At this point, consumption habits, according to the traditional family membership, produce very different individuals or people from whom the consumption habits according to global citizenship produce. The social values and sense of meaning acquired in global citizenship are relatively more personal and limited to individual needs. It seems that the world or Globality wants to reduce the total human population on earth with being a standardized and uniform society. The result of such individual thinking can only be a decrease in the number of people. There are many common hesitations about the meaning of life in individuals' minds because the social order has not yet established itself sufficiently. One day, these hesitations may be the most crucial problem of globalization.

Before spreading doubts and hesitations about the meaning of life, Turkey and other developing countries need to develop and to establish a new work ethic and socialization program which do not make people feel uncomfortable and do have persistence. Its development and establishment do not seem easy, as this ethic and program will be dysfunctional unless it adheres to pre-modern and modern traditional experiences in Turkey. In this context, Köse's work and opinions can be an essential stage and can be used as a reference.

References

- Abela, Angela, Walker, Janet (Ed.). *Contemporary Issues in Family Studies: Global Perspectives on Partnerships, Parenting and Support in Changing World*. Malden, Oxford: Wiley Blackwell, 2014.
- Alexander, Jeffrey C. *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2003.
- Anser, Layachi. "Divorce in the Arab Gulf Countries: A Major Challenge to Family and Society". *Contemporary Issues in Family Studies: Global Perspectives on Partnerships, Parenting and Support in Changing World*. Ed.: Angela Abela, Janet Walker. Malden, Oxford: Wiley Blackwell, 2014, 59-73.
- Aydın, Cüneyd, Kaya, Mevlüt, Peker, Hüseyin. "Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2015. Issue 38, 39-55.
- Aydın, Cüneyd. "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum ile Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. Volume 6. Issue 4. 2017, 89-108.

- Baggini, Julian. *Atheism: A Very Short Introduction*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2003.
- Baggini, Julian. *What's It All About? Philosophy and the Meaning of Life*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2005.
- Banchoff, Thomass, Wuthnow, Robert (Ed.). *Religion and the Global Politics of Human Rights*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Buben, Adam. *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger: Origins of the Existential Philosophy of Death*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2016.
- Butler, Judith. *Antiqone's Claim: Kinship between Life and Death*. New York: Columbia University Press, 2000.
- Coşkun, İbrahim. Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları. *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. (Ed.: Vecihi Sönmez, Burhaneddin Kıyıcı, Metin Yıldız). İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017, 41-70.
- Cuno, Kenneth M., Desai, Manisha (Ed.). *Family, Gender, and Law in a Globalizing Middle East and South Asia*. New York: Syracuse University Press, 2009.
- Drori, Gili S., Meyer, John W., Hwang, Hokyū (Ed.). *Globalization and Organization: World Society and Organizational Change*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006.
- Çelik, Nur Demirbaş, "Üniversite Öğrencilerinin Yaşamda Anlam ve Yaşam Amaçları Arasındaki İlişki", *Mediterranean Journal of Humanities*, VI/1 (2016), 133-141.
- Eagleton, Terry. *Culture and the Death of God*. New Haven, London: Yale University Press, 2014.
- Eagleton, Terry. *The Meaning of Life: A Very Short Introduction*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2007.
- Edelman, Marc, Haugerud, Angelique (Ed.). *The Anthropology of Development and Globalization: From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*. Malden, Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- Guven, Halil M.. "Globalizastion and the Clash of Civilizations". *Globalization and the Third World: A Study of Its Negative Consequences*. Ed.: B. N. Ghosh, Halil M. Guven. London, New York: Palgrave Macmillan, 2006, 53-67.
- Hefner, Robert W. Human Rights and Democracy in Islam. *Religion and the Global Politics of Human Rights*. (Ed.: Thomass Banchoff, Robert Wuthnow). New York: Oxford University Press, 2011, 39-70.

- <https://t24.com.tr/haber/hayallerinizi-gerceklestirebilmek-icin-hangisinden-vazgecerdiniz-konda-2018-barometresi-ne-katilanlarin-yuzde-63-u-bu-soruya-ulkem-cevabini-verdi,840959> (Date of Access: 25.09.2019)
- Isin, Engin F., Nyers, Peter (Ed.). *Routledge Handbook of Global Citizenship Studies*. London and New York: Routledge, 2014.
- Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.
- Lee, Charles T. "Decolonizing Global Citizenship". *Routledge Handbook of Global Citizenship Studies*. Ed.: Engin F. Isin, Peter Nyer. London and New York: Routledge, 2014, 75-85.
- Miller, Daniel. "A Theory of Virtualism: Consumption as Negation". *The Anthropology of Development and Globalization: From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*. Ed.: Marc Edelman, Angelique Haugerud. Malden, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, 224-231.
- Nathan, Dev, Kelkar, Govind, Walter, Pierre (Ed.). *Globalization and Indigenous Peoples in Asia: Changing the Local-Global Interface*. New Delhi, London: Sage Publications, 2004.
- National Research Council. *Global Networks and Local Values: A Comparative Look at Germany and United States*. Washington, D.C.: National Academy Press, 2001.
- O'Byrne, Darren J. *The Dimensions of Global Citizenship: Political Identity Beyond the Nation State*. London, Portland, Or: Frank Cass, 2003.
- Sabancı, Celal. "The Constitutive Role of Death in Hegel, Heidegger and Levinas". Ph. D. Dissertation. Hacettepe University, The Institute of Social Sciences, Ankara, 2018.
- Soğuk, Nevzat. "Global Citizenship in an Insurrectional Era". *Routledge Handbook of Global Citizenship Studies*. Ed.: Engin F. Isin, Peter Nyer. London and New York: Routledge, 2014, 49-61.
- Staloff, Darren. Deism and the Founding of the United States. <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/eighteen/ekeyinfo/deism.htm> (Date of Access: 09.10.2019)
- Sussman, Herbert. *Masculine Identities: The History and Meanings of Manliness*. California, Oxford: Praeger, 2012.
- Talas, Mustafa, Kaya, Yaşar. "Küreselleşmenin Kültürel Sonuçları". *TÜBAR*. XXII. 2007 Fall, 149-162.
- Touraine, Alain. *A New Paradigm for Understanding Today's World*. Translated by Gregory Elliott. Cambridge, Maiden: Polity Press, 2007.

- Touraine, Alain. *Critique De La Modernité*. Paris: Les Éditions Fayard, 1992.
- Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisi*. Çev.: Hülya Tufan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1994.
- Wilson, J. Zoë, Black David. Foreign Policy and the Politics of Identity: Human Rights, Zimbabwe's "Land Crisis" and South Africa's "Quiet Diplomacy". *Identity and Global Politics: Empirical and Theoretical Elaborations*. (Ed. Patricia M. Goff, Kevin C. Dunn). New York, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2004, 205-220.
- Yeh, Kuang-Hui (Ed.). *Asian Indigenous Psychologies in the Global Context*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019.

**TOPLUMSALIN BASKISINDA BİREYİN ÇIĞLIĞININ
EDEBİYATTAKİ İZDÜŞÜMÜ: FİLİSTİNLİ ÖYKÜCÜ RÎTÂ
‘ÛDEH’İN “KIRMIZI ELBİSE” (الفستان الأحمر) İSİMLİ
ÖYKÜSÜNÜN TAHLİLİ**

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Sami SAMANCI

Selçuk Üniv. İslami İlimler Fak. Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap

Dili ve Belagatı ABD

yusufsami.samanci@salcuk.edu.tr

**THE PROJECTION OF THE SCREAM OF THE INDIVIDUAL IN SOCIAL
PRESSURE IN LITERATURE: THE ANALYSIS OF THE STORY OF
PALESTINIAN STORYTELLER RÎTÂ ‘ÛDAH “RED DRESS” (الفستان الأحمر)**

ABSTRACT

In Arabic literature, especially in modern Arab short story, the theme of the individual struggling for existence in the society in which one lives is one of the frequently studied topics. After the Ottoman rule, the Arab lands which became the colony of the western states, especially England and France, could not get rid of the political and economic instability even after they gained their independence and Arab Literature was affected from this instability. Palestinian Arab society suffered a severe atrocity as a result of the official establishment of the State of Israel in 1948, followed by the Arab-Israeli War of 1967 and the subsequent Yom Kippur War in 1974 with the victory of the State of Israel. Palestinian literature, which took shape during the period under question, was also greatly influenced by these occupations and atrocities. This is observed in the works of Rîtâ ‘Ûdah, one of the modern Palestinian literary writers.

Rîtâ ‘Ûdah was born on September 29, 1960 in Palestine / Nazareth. She is a poet, a story writer and an interpreter. She has a degree in English Language and Comparative Literature and her works have been translated into many languages. Among her literary works, the short story that named “Red Dress” (الفستان الأحمر) is particularly striking. The main character of this short story is a young Palestinian girl. This story, which was constructed in a very short period of time, depicts the cry of a Palestinian girl in the psychic world about the society and environment in which she lives, and in this context the reflections of the Jewish

occupation of Palestine on the individual psychology are expressed in a tragic manner. In our paper, the content and style analysis of Rîtâ 'Ûdah's "Red Dress" (الفستان الأحمر) in the context of the cry of the individual will be discussed.

Key Words: *Short Story, Short Story of Palestine, Rîtâ 'Ûdah, Red Dress*

Giriş

İnsanoğlunun Edebiyatı ve edebi ürünleri, sadece sanatsal kaygılarla oluşturulmuş yapıtlar olarak değerlendirmek büyük bir yanılsamadır. Bu eserler edebî gayelerin yanı sıra, oluşturulduğu tarihin ve coğrafyanın sosyal, siyasal ve kültürel yapı taşlarını barındıran ürünlerdir. Başta şiir ve destanlar olmak üzere en ünlü edebî eserler, ortaya konduğu dönemdeki bir sosyal krizin, mevcut olan ağır bir problemin çözümünün ya da sosyal yapı içerisinde önemli bir kişi, durum veya olayın edebiyata yansıtılmasıyla elde edilmiş ürünlerdir. Cahiliye dönemi Arap şiirinin şaheserlerinden muallaka şiirlerinden biri olan Zuheyr b. Ebû Sulmâ'nın (m. 609)¹ söylediği yaklaşık 60 beyitlik kaside-i mîmiyye bu durumun en bariz örneklerinden biridir. Zuheyr söz konusu kasideyi Abs ile Zubayn adında iki kardeş kabile arasında kırk yıl kadar süren ve pek çok yiğidin ölümüne sebep olan acımasız bir savaşı durdurmak için, kan bedeli olan 3000 deveyi kendi mallarından ödeyerek sonlandıran Benî Murre kabilesinin ileri gelenlerinden Herim b. Sinân ve Hâris b. Avf'ı methetmek için söylemiştir.² Yine İstiklal Marşı şairimiz Mehmet Akif Ersoy'un Çanakkale zaferi için nazmettiği Çanakkale Destanı isimli şiiri bu durumun bir başka örneğidir.³ Yazıldığı dönemin birey ve toplum bazındaki şartlarını ve durumunu ortaya koyan edebi yapıtlar arasında "kısa hikâye" türü de hatırlanması gereken değerli edebiyat ürünleridir.

Arap Edebiyatında, özellikle de modern dönem Arap öykücülüğünde, yaşadığı toplum içerisinde varlık mücadelesi veren birey teması sıkça işlenen konular arasındadır. Osmanlı hakimiyetinden sonra İngiltere ve Fransa başta olmak üzere batılı devletlerin sömürgesi haline gelen Arap toprakları, bağımsızlıklarını elde ettikten sonra da siyasi ve ekonomik istikrarsızlıktan kurtulamamış, bu istikrarsızlıktan Arap Edebiyatı da etkilenmiştir. 1948 yılında resmi olarak İsrail Devleti'nin kurulması, bunun

¹ Süleyman Tülüçü, "Züheyr b. Ebû Sülma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013) 44: 541.

² Ebû Abdullah el-Hüseynî b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti'l-Âsr*, (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1983), 129.

³ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat (Tıpkıbasım)*, 2. Baskı (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005), 579-583.

akabinde 1967 yılında gerçekleşen Arap-İsrail Savaşı'nın ve ardından 1974'te yapılan Yom Kippur Savaşı'nın İsrail Devleti'nin zaferiyle neticelenmesi sonucu Filistinli Arap toplumu son derece ağır bir mezalim yaşamış, söz konusu dönemde şekillenen Filistin edebiyatı da bu işgal ve zulümlerden büyük ölçüde etkilenmiştir. Modern dönem Filistinli edebiyatçılarından Rîât 'ûdeh'in eserlerinde de bu durum gözlenmektedir.

Rîât 'ûdeh, 29 Eylül 1960 tarihinde Filistin/Nasıra'da dünyaya gelmiş şair, öykü yazarı ve tercümandır. İngiliz Dili ve Karşılaştırmalı Edebiyat alanlarında derece sahibi olan Rîât 'ûdeh'in eserleri pek çok dile çevrilmiştir. Edebi çalışmalarının arasında "*Kırmızı Elbise*" (الفستان الأحمر) isimli öyküsü özellikle dikkat çekicidir. Yazarın kısa hikaye türünde kaleme aldığı bu öyküsünün ana karakteri Filistinli genç bir kızdır. Çok kısa bir zaman dilimi içerisinde kurgulanan bu öyküde Filistinli bir kızın, içinde yaşadığı toplum ve çevreye dair ruh dünyasındaki haykırışı konu edilmekte, bu bağlamda Filistin topraklarındaki Yahudi işgalinin birey psikolojisindeki yansımaları trajik bir üslupla dile getirilmektedir. Tebliğimizde Rîât 'ûdeh'in bahsi geçen "*Kırmızı Elbise*" (الفستان الأحمر) isimli öyküsünün yaşadığı toplum içerisinde bireyin çığılığı bağlamında içerik ve üslup tahlili konu edilecektir.

1. KISA HİKAYE/KISSA KASİRA

Hikâyeden farklı bir edebi tür olan "kısa hikâye" XIX. yy'da ortaya çıkmış yeni bir edebi türdür. Temel dinamiklerini hikâyeden alan kısa hikâyenin İngilizce adı short story, Arapça adı ise القصة القصيرة'dır.⁴ İlk kısa hikâye türünde yazan Amerikalı edebiyatçı Edgar Allan Poe (1849) ve Poe'den sonra da Fransız yazar Guy de Maupassant (1893) olmuştur. Bu iki öykü yazarı, kısa hikâyenin temelini atmışlardır. Bunlardan sonra da modern Rus edebiyatı yazarlarından Nikolay Vasilyeviç Gogol ve Anton Pavloviç Çehov kısa hikâyeciliğin esaslarının belirlenmesinde ve tüm dünyaca edebi bir ürün olarak kabul görüp benimsenmesinde önemli adımlar atmışlardır.⁵

Arap edebiyatında kısa hikâyenin edebi bir tür olarak benimsenmesi XX. yy'ın ilk çeyreğinde gerçekleşmiştir. Hem şiir hem de nesir olarak çok köklü edebi bir edebi birikime ve zenginliğe sahip olan Arap edebiyatında tahkiye üslubu ve hikâyeci anlatım tekniği ilk dönem olan Câhiliye döneminden itibaren var olagelmıştır.⁶ Ancak yeni bir tür olan kısa hikâye türünde ortaya

⁴ Mehmet Harmancı, "Kargaşadan Kavramsala Kısa Öykü", *Konya Öykü Günleri 1*, ed. Mehmet Harmancı (Konya: Türkiye Yazarlar Birliği Konya Şubesi, 2004), 31.

⁵ Muhammed Tasa, "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-Uveyyid'in "Sıcak Bir Yaz"ı", *Marife*, 6/2 (2006): 133.

⁶ Şevki Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-Câhili*, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1976), 399-403.

konan ilk yapıt Muhammed Teymûr'ün 1917 yılında yazdığı “Trende/ في القطار” adlı kısa hikâyedir.⁷ Muhammed Teymûr'ün yazdığı bu kısa hikâyeden sonra zamanla Arap edebiyatçıları kısa hikâyeye özel bir ilgi göstermişler, Mısır, Suriye, Irak ve Filistin başta olmak üzere farklı bölgelerde ve farklı üsluplarda yazılan kısa hikâyelerle modern Arap edebiyatında kısasa kasîranın farklı alt türlerde gelişmesini sağlamışlardır.⁸

Arap edebiyatında kısasa kasîra temel dinamiklerini hikâyeden almakla beraber, batıda ve Rus edebiyatında şekillenen kısa hikâyenin etkisinde kalarak, klasik hikâyeden bazı özellikleriyle farklılık gösteren bir yapı sergiler. Bu bağlamda Arap edebiyatının müstakil bir edebi ürünü olarak kısasa kasîranın kendine özgü temel özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür:⁹

1. Kısasa kasîra adıyla uyumlu olarak son derece kısadır. Kısasa kasîranın, hikâyeden ayrıştığı en temel özelliği son derece kısa oluşudur. Bu tebliğde konu edilen Kırmızı elbise (الفسطان الأحمر) isimli kısasa kasîrada da olduğu gibi kimi zaman bir sayfalık bir uzunlukta olabilecek kadar anlatım kısasa tutulur. Anlatımda ayrıntılara, uzun tasvirlerle yer verilmez.

2. Kısasa kasîra okuyucu üzerinde etkileyici ve sarsıcı bir etki bırakır. Kısasa kasîrada belirli bir olay, mekân ya da şahıs üzerinden değil de, daha çok soyut bir anlatım sergilenmesi bu özelliğinin temel sebebidir. Zira kısasa kasîra anlatımında yer, zaman, olay ya da kahraman tasvirleri son derece kısadır. Bunun yerine daha çok duygu yüklü, okuyucunun iç dünyasına hitap eden bir anlatım sergilenir.

3. Kısasa kasîranın kahraman kadrosu az kişiden oluşur. Kısasa kasîranın anlatımında yer alan kahraman sayısı oldukça sınırlıdır. Anlatım örgüsünde yer alan yan karakterlerle birlikte 4-5, en fazla 7-8 kahramana yer verilir. Hatta kimi zaman tek bir karakter üzerinden anlatım kurgulanabilir.

4. Kısasa kasîra genellikle okuyucunun beklentisinin dışında ani bir sonuçla biter. Kısasa kasîrada sonuç bölümüne geçiş oldukça hızlı olur. Anlatım olayların ortasında yani düğüm bölümünün en zirve noktasında sonlanır. Hatta çoğu zaman okuyucunun zihni daha olayların devam etmesini bekleyen bir akıcılıkta kendini kaybetmişken anlatım aniden sonlandırılır. Kısasa kasîranın okuyucu üzerinde etkili olmasının temel

⁷ Musa Yıldız, “Arap Edebiyatında İlk Modern Kısa Öykü”, *Nüsha*, 2/4 (2002): 45-46.

⁸ Muhammed Halid Ramadân, “el-Kıssatu'l-Kasîra fî Süriyye”, *Dirâsât İştirâkiyye* (Dimeşk: 1998), 10-11.

⁹ Nu'aym el-Yâfi, *et-Tatavvuru'l-Fennî li Şekli'l-Kıssati'l-Kasîra fî'l-Edebi's-Şamiyyi'l-Hadîs Suriye Lübnan Ürdün Filistin*, (Dimaşk: Menşûrâtü İttihâdî'l-Kuttâbî'l-'Arabî, 1982), 128.

sebeplerinden olan bu özelliği sebebiyle okuyucu, anlatımın sonlanmasına rağmen kendini hikâye üzerine düşünmekten ve hikâyeyi tamamlamak için zihninde olayların akışını sürdürüp ihtimaller üretmekten kendini alamaz.

Kıssa kasîrada yer alan temel unsurları ise şu şekilde sıralamak mümkündür:¹⁰

1. Çerçeve: Kıssa kasîranın geçtiği zaman ve mekân sınırlılıklarıdır. Kıssa kasîranın zaman çerçevesi kısa ve mekân çerçevesi dar bir yapı arzederer.

2. Düşüm: Kıssa kasîrada işlenen problematik ya da paradigmadır.

3. Kahraman kadrosu: Kıssa kasîrada adı ya da bahsi geçen kişilerdir.

4. Perspektif: Kıssa kasîrada uygulanan anlatım tekniğidir. Kimi zaman yazar olayların başkahramanı olarak kendisini sunar ve anlatımı 1. ağızdan nakleder. Diğer bir perspektif metodu ise 3. şahıs kullanımıyla tahkiye üslubudur. Bu anlatımda yazar olayları bir gözlemci sıfatıyla aktarır. Bazen de yazar iç konuşma metoduyla kendi kendisini konuşturur

5. Ana fikir: Okuyucunun kıssa kasîranın sonunda ulaşması hedeflenen düşüncedir.

6. Olaylar zinciri: Kıssa kasîrada yer alan olaylardır.

8. Olay örgüsü: Olaylar zincirinin dizaynı, sunumu ve sıralanışıdır.

9. Çözüm: Kıssa kasîranın sonuç bölümüdür. Çoğu zaman okuyucunun kendi zihninde çözümü oluşturması için kıssa kasîrada çözüm bölümü bulunmaz. Anlatım öyküdeki paradigmanın son noktasına getirilir ve kıssa kasîra okuyucunun ummadığı bir şekilde sonlandırılır.

2. RÎTÂ 'ÛDEH'İN KIRMIZI ELBİSE (الفسطان الأحمر) İSİMLİ ÖYKÜSÜ

Bu makede konu edilen kıssa kasîranın yazarı Rîtâ 'Ûdeh Filistin asıllı şair, öykücü ve tercümandır. Rîtâ 'Ûdeh 29 Eylül 1960 tarihinde Filistin/Nasıra'da dünyaya gelmiştir. İngiliz Dili ve Karşılaştırmalı Edebiyat alanlarında derece sahibi olan Rîtâ 'Ûdeh'in farklı dillere çevrilmiş pek çok eseri bulunmaktadır. Eserlerini Daha çok internet yoluyla okuyucuya ulaştıran yazarın kendine ait bir blogspotu bulunmaktadır.¹¹

Yazarın basılı eserlerinden bazıları şunlardır:¹²

¹⁰ Muhammed Yusuf Necm, *el-Kıssatu fî'l-Edebi'l-'Arabîyyi'l-Hadîs*, (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1966), 127.

¹¹ el-Hivâru'l-Mutemeddin, "Rîtâ 'Ûdeh", erişim: 04 Kasım 2019, <http://www.ahewar.org/m.asp?i=75>.

¹² Woman Vekâletu Ahbârî'l-Mer'e, "Rîtâ 'Ûdeh/ eş-Şâ'ira ve'l-kâtibe el-filistîniyye es-sâira 'ala's-samt ve kahri'l-mer'e", erişim: 04 Kasım 2019, <http://wonews.net/ar/index.php?ajax=preview&id=16818>.

- 1994 وزارة الثقافة والمعارف- الناصرة-(Suskunluğa Başkaldırı)ثورة على الصمت
- 1998 المدرسة الثانوية البلدية – الناصرة - (Hayal Aynaları)مرايا الوهم
- دار الحضارة – القاهرة- (Sevdalı Bir Çingene Kızın Günlüğü)يوميات عجيبة عاشقة
- 2001
- 2003 دار الحضارة – القاهرة- (Rita'yı Bilmeyen de Kim?)ومن لا يعرف ريتا
- دار الحضارة – (Bir Gözyaşı Damlasında Boğulmadan Önce)قبل الإختناق بدمعة
- 2004القاهرة -
- بيت الشعر الفلسطيني - رام (Bir Kez Daha Sana Çabalayacağım)سأحاولك مرة أخرى
- 2008الله-
- مجموعة قصصية بيت الشعر الفلسطيني - رام الله- (Ben Senin Çılgınlığımı)أنا جنونك
- 2009

Yazarın internet üzerinden yayınladığı bazı yapıtları ise şöyledir:

- 2008 رواية قصيرة - (Gurbet Menekşesi)بنفسج الغربة
- 2007 رواية قصيرة - (Gariplere Ne Mutlu)طوبى للغرباء
- 2010 رواية- (Dönüş Senfonisi)سيمفونية العودة

Rîta 'Üdeh'in yapıtları arasında, 1982'de yazdığı *الفسنتان الأحمر* (Kırmızı Elbise) isimli kısa hikâyesi özellikle dikkat çekicidir. Yazarın kısasa kasîra türünde kaleme aldığı bu öyküsünün ana karakteri Filistinli genç bir kızdır. Bu kısasa kasîrada perpektif olarak 1. şahıs kipiyle anlatım uygulandığı için söz konusu kızın kim olduğu belirtilmeden doğrudan bu kızın ağzından olaylar aktarılmaktadır. Kısasa kasîra özetle şu şekildedir:

Ana karakter olan Filistinli kız, bir atölyede çok düşük maaşla çalışan bir işçidir. Sabah evinden çıkar ve daha dışarı adımını atar atmaz komşu kadınlardan biriyle kısa ve tatsız bir konuşma yapmak zorunda kalır. Bu konuşmada komşu kadının kendisine yönelttiği sorgular tarzındaki sorularına üstünkörü cevap verir ve ardından hızla uzaklaşır. Daha sonra caddeden karşıya geçerken dalgınlıkla kırmızı ışıktaki geçiş ve neredeyse geçmekte olan bir kamyonun altında ezilme tehlikesi yaşar. Yine bu kamyonun şoföründen de azar işitir. Bu azarı pek önemsemez ama şoförün askeri kıyafeti ona Filistin'de yaşanan Yahudi işgalini ve zulmünü hatırlatır. Satır aralarından anlaşıldığı kadarıyla Yahudi yönetimindeki şehir belediyesinin uygulamaya çalıştığı çevre temizliği ve düzeniyle bu manzaralar arasındaki tezatlar genç kızın zihnini meşgul eder. Yolda karnının acıktığını hisseder ama üzerindeki paçavraya dönmüş giysilerle lokantalara girip yemek yiyemeyeceğini düşünür. Bu esnada vardiya vaktine kadar oyalanmak için vitrinlere göz gezdirirken bir giysi mağazasının vitrininde kırmızı bir elbise dikkatini çeker. Büyülenmişcesine mağazaya girer ve elbiseyi ister. Konuşmasından

Yahudi olduğu anlaşılan satıcı kadın onu aşağılayarak elbisenin çok pahalı olduğunu söyler. Genç kız ne kadar olduğunu sorunca kadın “1000” diye cevap verir. Aylığının yarısından fazlası demek olan bu meblağı zorlu bir iç mücadeleden sonra ödemeye karar verip çantasından 1000 İsrail Şekeli çıkarır. Satıcı kadınsa elbisenin fiyatının 1000 Şekel değil, 1000 Amerikan Doları olduğunu söyleyip parayı almaz ve o anda mağazaya giren başka bir müşteriyle ilgilenmek için kızı o halde bırakır. Kız hüsranla mağazadan çıkar.

Ekte verilen kıssa kasfının metni ve çevirisinde de görüleceğı üzere bu kıssa kasfında anlatım çok kısa bir zaman dilimi içerisinde kurgulanmaktadır. Olay örgüsünün tamamı genç kızın evinden çıkması, bir caddeden karşıya geçmesi, yolda yürümesi, sonrasında reklam panolarını ve afişleri okuması, bir lokantanın önünden geçmesi, son olarak da vitrinlerden birinde dikkatini çeken kırmızı bir elbise görmesi sonucu bu elbise mağazasına girmesi ve bu mağazada yaşadıklarından ibarettir. Dolayısıyla hikâyenin tamamı zaman olarak yaklaşık yarım saatlik bir süre içerisinde, mekan sınırlılığı olarak da aynı şekilde son derece dar bir yapıda kurgulanmaktadır.

Rîtâ ‘Üdeh’in söz konusu hikâyesinde kullandığı dil son derece fasihtir. Hikayenin anlatım üslubu ve hikayede kullanılan kelimelerle cümle yapıları son derece sade ve anlaşılır şekildedir. Anlatım sırasında farklı diyalog cümlelerine yer verilmiş olmasına rağmen bu konuşma cümlelerinde yerel kullanımlar yerine fasih cümleler tercih edilmiştir. Yazar sadece bir yerde bu üslubunun hilafında hareket ederek elbise mağazasındaki satıcı kadının konuşmasını fasih üslubun dışında *“Bu pahalı.”* ifadesiyle aktarmıştır. Söz konusu satıcı kadının konuşmasını bu şekilde dillendirirken *“Sonra soğuk bir üslup ve ağır, kaba bir Arapçayla şöyle dedi”* cümleleriyle bu kadının Arapça ifadede yetersizliğine de vurgu yaparak, aslında bu fasih olmayan üslubu kullanmasının satıcı kadının profilini okuyucuya daha iyi aktarma amacıyla olduğunu belirtmektedir.

Bu kıssa kasfının kahraman kadrosu, kıssa kasfı türünün genel özellikleriyle uyumlu olarak az sayıda kişiden oluşmaktadır. Öykünün baş kahramanı, aynı zamanda hikayenin de anlatıcısı olan genç bir kızdır. Bütün olaylar bu genç kız etrafında cereyan etmektedir. Ayrıca öykünün anlatıcısı bizzat bu kahraman olduğı için hikayenin tamamında bu kızın iç dünyasının izlerini görmek mümkündür. İkinci kahraman elbise mağazasındaki satıcı kadındır. Bu kadının profiline dair öykünün örgüsünde bir takım izlere yer verilmiştir. Arapçayı ağır ve kaba bir lehçeyle konuşuyor olması, müşterisi

olan Arap bir genç kızı elbiselerinin eski püskü olması sebebiyle aşağılaması, bu genç kızın kendine uzattığı İsrail parasını küçümseyip elbisenin Dolar birimiyle satıldığını söylerken bıkkınlıkla sırtması, zengin bir müşteri mağazaya girince konuşmakta olduğu kızı bırakıp hemen bu zengin müşteriyle ilgilenmesi, onun bir Yahudi ya da kendi soydaşlarını küçümseyip İsrail toplumu içerisinde Yahudi kültürüne öykünen bir taşralı Arap olduğunu hissettirmektedir. Kıssa kasîradaki diğer kahramanlar ise genç kızın komşusu olan bir kadın, kırmızı ışıktaki caddeyi geçmeye kalkışan genç kıza öfkelenip bağırarak bir kamyon şoförü ve öykünün son kısmında elbise mağazasına giren zengin müşteri hanımdan oluşmaktadır. Bu üç kahramana öykünün anlatımında çok az yer verilmiştir.

Ekim 1973 tarihinde Yahudi İsrail Devleti ile başta Mısır ve Suriye olmak üzere Arap devletleri arasında yapılan Yom Kippur Savaşı'nın İsrail'in kesin galibiyetiyle sonuçlanması üzerine, İsrail bölgedeki hâkimiyetini kesinleştirmiş, özelde Filistin Arap halkının genelde ise diğer Arap devletlerinin Filistin topraklarını İsrail işgalinden kurtarma umutları neredeyse kaybolmuştur.¹³ Arap dünyasında yaşanan bu askeri ve sosyal kriz edebiyata da yansımış, pek çok öykü yazarı hikayelerinde Filistin'de yaşanan Yahudi mezalimi konusunu işlemiştir.¹⁴ Rîâtâ 'Üdeh'in الفستان الأحمر (*Kırmızı Elbise*) hikayesindeki paradigma da Filistin'de yaşanan Yahudi zulmüdür. Söz konusu kıssa kasîranın ana fikri, Yahudi işgali altındaki Filistin sınırları dahilinde yaşamakta olan ve Yahudi olmayan bir bireyin varlık mücadelesi, bir insan olarak bu toplumda ve bu şartlarda var olabilmek için savaş veren bireydir.

الفستان الأحمر (*Kırmızı Elbise*) öyküsünün hemen hemen her cümlesinde Filistinli bir genç kızın, içinde yaşadığı toplum ve çevreye dair ruh dünyasındaki haykırışı konu edilmektedir. Öykünün giriş kısmında bu genç kıza komşusunun, nereye gittiğini sorması üzerine kız gözlerini uzaklara dikip "لا أعلم!" (Bilmiyorum!) şeklinde fısıldamıştır. Aslında öykünün devamında bu kızın atölyedeki mesaisine gitmekte olduğu belirtilmektedir. Yani kız evden belli bir amaç üzerine çıkmıştır. Komşusuna bunu söylememesi kızın içinde olduğu psikolojik bunalımı ortaya koymaktadır. Bu anlatım üslubu söz konusu kızın yaşamakta olduğu hayattan bıkkınlığını, çalıştığı işe zorla gidiyor olduğunu, yaşayamadığı hayallerinin özlemini duyduğunu satır arasında barındırmaktadır.

¹³ Davut Dursun, "İsrail II. Tarihi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 185.

¹⁴ Abdullah Ebû Heyf, *el-Kıssa el-Kasîra fî Sûriye mine't-Taklîd ilâ'l-Hadâse*, (Dimaşk: Menşûrâtü İttihâdî'l-Kuttâbî'l-Arab, 2004), 183.

Öyküden anlaşıldığı kadarıyla hikayenin başkahramanın yaşadığı buhranın pek çok sebebi vardır. Bunların başında ekonomik sorunlar gelmektedir. Zira hikayede betimlendiğine göre yaşadığı Arap mahallesinin pejmürde haline nazaran, aynı şehirdeki diğer yerleşim alanı son derece güzel ve lüks yapıdadır. Bu kız caddede yürürken lokantadan gelen yemek kokusuyla açlığını hatırlamakta, ama üzerindeki eski elbiselerle gidip lokantadaki zengin ve pahalı elbiseli insanlarla beraber yemek yemekten çekinmektedir. Satın almayı istediği kırmızı elbisenin fiyatı 1000 ILS (Yeni İsrail Şekeli)'dir. Bu miktar kızın bir aylık maaşının yarısı kadar tutmakta, üstelik bu maaşla kalabalık ailesini geçindirmekte ve kazandığı meblağ ailesinin geçimine zar zor yetmektedir. Bütün bunlar öykünün başkahramanının içinde bulunduğu ekonomik zorlukları gösteren unsurlardır.

Öykünün başkahramanı olan kızın yaşadığı ekonomik zorluklar, ayrıca vatanının Yahudi unsurları tarafından işgal edilmiş olması ve yaşanan zulümler, beraberinde sosyal ayrışmaya sebep olmaktadır. Öykünün anlatımında günlük yaşantı esnasında askeri bir kamyon caddeden geçmektedir. سَأُطْلَبُ مِنْ "يُوسَى" أَنْ يُرْتَبَ لِي سَاعَاتٍ مِنْ عَمَلٍ لَيْلِيَّةٍ لِتَحْسِينَ رَاتِبِي فِي الْأَشْهُرِ الْقَادِمَةِ. "Gelecek aylarda daha çok kazanacağım şekilde Yusi'den bana gece mesaisi yazmasını isteyeceğim." ifadesinden anlaşıldığı gibi kızın çalıştığı iş yeri sahibi bir Yahudi'dir ve emri altında Filistinli işçiler çalıştırmaktadır. Lüks mağazalar Yahudi unsurlarca işletilmektedir, çünkü kızın satın almayı istediği mağazadaki kadının konuştuğu Arapça lehçe fasih bir dil değildir. Bütün bu verilerin satır aralarında Filistin'de yaşayan Arap halkın yaşadığı sosyal buhran dile getirilmektedir. Bu bağlamda söz konusu öyküde Filistin topraklarındaki Yahudi işgalinin ekonomik, sosyal ve psikolojik alanlarda bu topraklarda yaşamakta olan birey üzerindeki olumsuz yansımaları trajik bir üslupla dile getirilmektedir. Rîtâ 'Udeh'in kaleme aldığı bu öykü, Yahudi işgali altında yaşam mücadelesi veren bireyin gündelik hayatından bir kesit aktararak iç dünyasındaki buhranı ve sessiz çılgınlığını dile getirmektedir.

EK- Kırmızı Elbise (الفسطان الأحمر) İsimli Öykünün Metni ve Çevirisi

الفسطان الأحمر - قصة قصيرة (ربنا عودة)¹⁵

!استوقفني إحدَى جَارَاتِنَا عَلَى بَابِ الْمَنْزِلِ وَهِيَ تَتَسَاءَلُ: إِلَى أَيْنَ

حَدَقْتُ فِي الْأَفْقِ الْبَعِيدِ وَهَمَسْتُ: "لَا أَعْلَمُ!". وَأَخَذْتُ أَتْبَعُ وَصَدَى صَوْتَهَا يُلَاحِظُنِي بِإِصْرَارٍ: فَتَاءَ غَرِيبَةٍ!!!

¹⁵ el-Hıvârü'l-Mutemeddin, "el-Fustânu'l-Ahmer-Kıssa Kaşîra", erişim: 04 Kasım 2019, <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=27719&r=0>.

بَدَأْتُ اغْبُرُ الشَّارِعَ الْفَاصِلَ كَحَذِّ السَّيْفِ بَيْنَ الْحَيِّ الْعَرَبِيِّ الْمُهْمَلِ عَبْرَ سَنَوَاتِ الْجَفَافِ وَبَيْنَ الْحَيِّ الْآخِرِ الْمَرْوَعِ بِالْجَنَّةِ نَفْسَهَا.. خُطَوَاتِي مُتَنَاقِلَةٌ كَسُلَى.. صَرَخَ أَحَدُ السَّائِقِينَ الَّذِي كَادَ يَدْهُسُنِي بِشَاجِنَتِهِ الصُّخْرَةِ:

عَمِي—اء!! الصَّوْءُ أَحْمَرُ!!!!" لَمْ تُثِرْ صَرَخَتُهُ انْفِعَالِي.. لَكِنَّ قَمِيصَهُ الَّذِي دَلَّ عَلَى كَوْنِهِ جُنْدِيًّا " أَثَارَ فُضُولِي..فَبَدَأْتُ تَتَرَاوَعُ فِي ذَاكِرَتِي صَوْرَ أَجْسَادٍ مَبْتُورَةٍ وَبُيُوتٍ مُهَدَّمَةٍ.. دُمُوعٌ.. هَلَعٌ.. دَمٌ..صَوْرٌ تُطَالِعُنَا بِهَا النُّشْرَاتُ الْإِخْبَارِيَّةُ كُلُّ يَوْمٍ..كُلُّ ثَانِيَّةٍ.. حَتَّى أَنَهَا صَارَتْ جُزْءًا أَسَاسِيًّا مِنْ كُلِّ نُشْرَةٍ.

مَرَّتْ بِي شَاجِنَةٌ مُرْدَحِمَةٌ بِالرِّجَالِ فَتَمَلَّكَنِي هَاجِسٌ عَرَاهِمُ.. وَبَدَأْتُ بِالْعَرِّ كَطِفْلَةٍ تَعْلَمْتُ لِنَوَّهَا الْأَرْقَامَ ..الْجِسَانِيَّةُ: جُنْدِي..جُنْدِيَانِ.. ثَلَاثَةُ جُنُودٍ..أَرْبَعَةٌ..خَمْسَةٌ

تَوَقَّفْتُ عَنِ الْعَرِّ حِينَ تَلَفَّتْ أَنْفِي رَانِحَةً طَعَامَ مَا فَكَّرْتُ بِأَقْبَحِ الْمَكَانِ لَكَنِّي أَجْمَعْتُ حِينَ تَذَكَّرْتُ أَنَّ مَلَاسِي الْعَادِيَّةَ لَا تَتَنَاسَبُ وَالْمَلَاسِ الْفَاجِرَةَ عَلَى أَجْسَادِ هَوْلَاءِ وَاصَلْتُ سِنِيرِي.. وَبَدَأْتُ بِقِرَاءَةِ "الإعلانات المصنوعة على أعمدة الكهرباء:" خَافِظُوا عَلَى نِظَافَةِ الْمَدِينَةِ..بِلَدِيَّةٍ خُفِيفَا

ابْتَسَمْتُ ابْتِسَامَةً شَاجِبَةً وَتَمَنَيْتُ لَوْ التَّقِي ثَانِيَّةً بِذَلِكَ الْجَنْدِي الَّذِي صَرَخَ فِي وَجْهِهِ أَنَّ الصَّوْءَ أَحْمَرُ..لَأَسْأَلَهُ إِنْ كَانَتْ الْمَدِينَةُ حَقًّا نَظِيفَةً

تَتَارَلْتُ عَنْ الْفِكْرَةِ سَرِيعًا وَبَدَأْتُ بِالتَّنْقِيبِ عَنْ شَيْءٍ مَا بِلِمَاكِغِهِ إِشْعَالِي نِصْفَ السَّاعَةِ الْمُتَبَقِّيَّةِ عَلَى ابْتِدَاءِ مُنَاقَبَاتِي الْمَسَائِيَّةِ فِي مَعْمَلِ النَّسِيجِ.

رَغْمَ الْمَسَافَةِ بَيْنَنَا .. انْهَمَكْتُ الْمَرْأَةَ بِوَضْعٍ..جَذَبَ انْتِبَاهِي لَوْنُ أَحْمَرٍ لِفُسْتَانٍ مَا عَلَى دُمِيَّةِ الثُّوبِ عَلَى جَسَدِ الدُّمِيَّةِ.. رَكَعْتُ نَحْوَهَا... فَقَدْ جَعَلَ اللَّوْنُ الْأَحْمَرُ دَمِي بِجُرِي بِشْرَاسَةٍ فِي عُرْوَقِي.. إِنَّهُ أَحْمَرٌ.. وَلَكِنَّهُ غَرِيبٌ.. غَرِيبٌ جِدًّا.. أَرَبُكَ أَفْكَارِي.. دَوَّخَنِي.. حَدَّثْتُ بِهِ وَتَهَبْتُ.. كَمْ أَحْسَدُ تِلْكَ الدُّمِيَّةَ الصَّامِتَةَ الَّتِي تَفْتَقِدُ مَشَاعِرَنَا الْإِنْسَانِيَّةَ..إِلَّا أَنَهَا " تَتَمَنَعُ " بِمَا يَنْقُصُنَا نَحْنُ!! تَمَنَيْتُ لَوْ أَتَمَكَّنُ مِنْ وَضْعِ الثُّوبِ الْأَحْمَرِ عَلَى "جَسَدِي" أَنَا!!!.. بَدَلَ هَذِهِ الثِّيَابِ الْبَالِيسَةِ الَّتِي فَقدْتُ لَوْنَهَا مِنْذُ!!إِزْمَن

دُونَمَا تَفْكَيرٍ.. كَأَنِّي أَسْتَفِيقُ مِنْ حُلُمٍ.. دَفَعْتُ جَسَدِي دَاخِلَ الْغُرْفَةِ وَطَلَبْتُ مِنَ الْعَامِلَةِ أَنْ تُتَاوَلَنِي ذَلِكَ الثُّوبَ الْأَحْمَرَ لِأَرْتَدِيهِ عَلَى جَسَدِي.. تَفَحَّصْتُ هِيَ بِنِظْرَةٍ خَاطِئَةٍ ثِيَابِي ثُمَّ أَغْلَنْتُ بِبُرُودٍ "!!!وَبِلَهْجَةٍ عَرَبِيَّةٍ ثَقِيلَةٍ:" دَهْ غَالِي

"..شَعُرْتُ أَنَّ جُذْرَانَ الْغُرْفَةِ تَدُورُ مِنْ حَوْلِي فَسَأَلْتُهَا بِلَهْفَةٍ:"كَمْ!!!!!"... وَهَمَسَتْ بِرُودٍ:"ألف

ألف...!!!! وَدَوَّى هَذَا الرُّقْمُ دَاخِلَ رَأْسِي فَصَارَ رَأْسِي كَخَلِيَّةٍ تَحُلُّ مُضْطَرِبَةً.. يَجِبُ أَنْ أَشْتَرِيَ هَذَا (....!!الثوب. (يَجِبُ وَلَوْ مَرَّةً أَنْ أَشْتَرِيَ شَيْئًا أَتَمَنَاهُ!..سَادَفَ لَهَا مَا يَعَادِلُ نِصْفَ رَاتِبِي..(بَلْ أَكْثَرُ

لَيْتَنِي لَمْ أَكُنْ عَامِلَةً فِي مَصْنَعٍ!! لَيْتَنِي كُنْتُ مُتَعَلِّمَةً كَغَيْرِي مِنَ الْفَتَيَاتِ.. لَكُنْتُ تَقَاضِيْتُ مَبْلَغًا لِتُسَدِّدِ اخْتِيَابَاتِي أَنَا وَأَهْلِي وَأَخَوَاتِي الثَّمَانِيَّةَ الَّذِينَ يَنْتَظِرُونَ رَاتِبِي كُلَّ شَهْرٍ بِفَارَغِ الْأَمَلِ..!! حَسَنًا .. سَأَطْلُبُ مِنْ "يُوسِي" أَنْ يُرَتِّبَ لِي سَاعَاتِ عَمَلٍ لَيْلِيَّةٍ لِحَسِينِ رَاتِبِي فِي الْأَشْهُرِ الْقَادِمَةِ

فَتَحَّتْ الْحَقِيقَةُ وَتَنَاوَلْتُ الْمَبْلَغَ.. ثُمَّ بَسَطْتُ ذِرَاعِي وَعَلَى رَاِحَةِ يَدِي .. أَلْفُ شَاقِلٍ

ابْتَسَمْتُ الْمَرْأَةَ بِاعْيَاءٍ وَلَمْ تَتَنَاوَلْ الْمَبْلَغَ.. ابْتِسَامَتُهَا الصَّفْرَاءُ .. شَلَّتْ حَوَاسِي.. بَعَثَتْ هُدُوءِي.. قَالَتْ:"ألف دولار" .. وَاسْتَدَارَتْ لِخِيَّ امْرَأَةً تَلَفَتْ جَسَدَهَا بِالْفِرَاءِ.. دَخَلْتُ الْغُرْفَةَ تِلْكَ اللَّحْظَةَ.. كَمَا تَدْخُلُ السَّمَكَةُ الْبَحْرَ.

احْمَلْتُ فِي كُلِّ مَا حَوْلِي

تَرَاحُصَتْ شَفَقَتِي

خَرَجْتُ مِنَ الْغُرْفَةِ بِخُطُواتٍ مُخَذَّرَةٍ.

!!ولا أدري لم... في تلك اللحظة بالذات... تَمَلَّكَتْنِي رَغْبَةٌ حَادَّةٌ فِي أَنْ أُبْصِقُ

Kırmızı Elbise_Kısa Hikaye (Rîta 'Üdeh)

Komşularımızdan bir kadın, “Nereye böyle?” diyerek beni kapının önünde durdurdu. Ufka doğru uzaklara gözümü diktim ve fısıldadım: “Bilmiyorum!” Ardından kadından uzaklaşmak için adımlarımı hızlandırdım. Arkamdan ısrarlı sesi beni yakaladı: “Tuhaf kız!”

Kupkuru yıllar boyunca ihmal edilmiş virane Arap mahallesiyle cennet gibi yemyeşil diğer mahalleyi adeta bir kılıç gibi birbirinden ayıran caddeyi geçmeye başladım. Adımlarım ağır ve tembeldi. Şoförün biri bağırdı. Kocaman kamyonuyla neredeyse beni ezip geçecekti. “Kör müsün? Kırmızı yanıyor.” Bağırması beni hiç heyecanlandırmadı, ama asker olduğunu gösteren gömleği dikkatimi çekmişti. Zihnimde parçalanmış cesetlerin ve yıkılmış evlerin görüntüleri dans etmeye başladı. Gözyaşları... Panik ve dehşet... Kan... Her gün, her saniye basında çıkan haberlerde gördüğümüz görüntüler. Bu görüntüler en nihayetinde her yayının ana bölümü haline gelmişti.

Adamlarla tıklım tıklım dolu bir kamyonu rastladım. O anda bu adamları sayma güdüsü kaplayıverdi içimi ve sayıları daha yeni öğrenmiş küçük bir kız gibi saymaya başladım: Bir asker... İki asker... Üç asker... Dört... Beş...

Burnuma yemek kokusu gelince saymayı bıraktım. Koku bana yemeğin bulunduğu mekâna öylece dalıvermeyi düşündürse de, üzerimdeki alelade uygunsuz elbiseyi hatırlayıp orada bulunanların giydikleri gösterişli elbiseleri görünce duraksadım. Yürümeye devam ettim ve elektrik direklerine yapıştırılmış afişleri okumaya başladım: “Şehri temiz tutun. Hayfa Belediyesi”

Belli belirsiz gülümsedim ve bana “Kırmızı yanıyor.” diye bağırان askerle ikinci kez karşılaşmayı ve ona şehrin gerçekten temiz olup olmadığını sormayı diledim bir an. Sonra hızlıca bu düşünceden vaz geçtim ve dokuma atölyesindeki mesaim başlamadan önce kalan yarım saatte beni meşgul edebilecek bir şeyler aramaya koyuldum.

Bir vitrin mankeninin üzerindeki kırmızı bir elbise dikkatimi çekti. Aramızdaki onca mesafeye rağmen hem de... Görevli kadın elbiseyi mankene büyük bir özenle giydirmişti. Ona doğru adımlarımı hızlandırdım. Elbisenin kırmızı rengi damarlarımda akan kanı hızlandırıyor, kanım çılgın gibi dolaşıyordu. Rengi kırmızıydı... Fakat tuhaf... Gerçekten tuhaf... Düşüncelerimi karmakarışık etmişti... Başımı döndürüyordu... Gözlerimi

ona diktim, adeta kendimi kaybetmişim. Şu cansız mankeni nasıl da kıskanıyordum. Bizim sahip olduğumuz insani duyulardan yoksundu, fakat bizim ulaşamadığımız nimetler içindeydi. Bu elbiseyi giyebilmeyi diledim. Evet, ben... Şu üzerimdeki, uzun zaman önce rengini kaybetmiş eski püskü elbisenin yerine... Bizzat benim üzerimde olmasını...

Tamamen bilinçsiz bir şekilde... Adeta bir rüyadan uyanır gibi... Aniden mağazanın içine daldım ve çalışan bayandan üstüme giymek için bu kırmızı elbiseyi bana getirmesini istedim. Kadın o değilden şöyle elbiseme bakıp beni bakışlarıyla tarttı. Sonra soğuk bir üslup ve ağır, kaba bir Arapçayla şöyle dedi: "Bu pahalı."

Mağazanın duvarlarının çevremde döndüğünü hissettim. "Kaç para?" diye sordum sabırsızlıkla. Kadın soğuk bir şekilde fısıldadı: "Bin!"

Bin!... Bu rakam kafamın içinde yankılandı. Başım vızıldayan arı kovanı gibi olmuştu. Bu elbiseyi almalıyım. Bir kez bile olsa istediğim bir şeyi almalıyım... Aylığımın yarısını bu kadına vereceğim, hatta daha fazlasını...

Keşke fabrika işçisi olmasaydım!! Keşke başka kızların yaptıklarını yapabilseydim. Kendimin, ailemin ve her ay boş bir ümitle aylığım bekleyen sekiz erkek kardeşimin ihtiyaçlarını karşılayabilecek miktarda parayı anca kazanıyordum. Peki, tamam... Gelecek aylarda daha çok kazanacağım şekilde Yusi'den bana gece mesaisi yazmasını isteyeceğim.

Çantayı açtım ve istediği parayı aldım... Sonra avucumdaki parayı uzattım... Tam bin şekel.

Kadın usanmış bir şekilde gülümsedi. Parayı almamıştı ve gülümsemesi sapsarıydı. Duyularım felç olmuştu. Tüm sakinliğim paramparçaydı. Kadın: "Bin dolar!" demiş ve denizde yolunu buluveren bir balık gibi o anda mağazaya giren kürklere bürünmüş başka bir kadını selamlamak için dönmüştü.

Çevremdekilerin her birine gözlerimi dikip baktım.

Dudaklarım aralandı.

Uyuşmuş adımlarla mağazadan çıktım.

Niye bilmiyorum... İşte tam o anda... Müthiş bir arzu duydum... Tükürmek için...

KAYNAKÇA

Dayf, Şevki. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-Câhili*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1976.

Dursun, Davut. "İsrail II. Tarih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23: 184-188. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat (Tıpkıbasım)*, 2. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005.

Ebû Heyf, Abdullah. *el-Kıssa el-Kasîra fî Sûriye mine't-Taklîd ilâ'l-Hadâse*. Dimaşk: Menşûrâtü İttihâdî'l-Kuttâbi'l-'Arab, 2004.

Harmancı, Mehmet. "Kargaşadan Kavramsala Kısa Öykü", *Konya Öykü Günleri Öykü Sempozyumu Bildirileri* (Türkiye-Konya, 24 Ekim 2003). Ed. Mehmet Harmancı. 31-34. Konya: Türkiye Yazarlar Birliği Konya Şubesi, 2004. s. 31.

el-Hivâru'l-Mutemeddin. "el-Fustânu'l-Ahmer-Kıssa Kasîra". Erişim: 04 Kasım 2019. <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=27719&r=0>.

el-Hivâru'l-Mutemeddin. "Rîtâ 'ûdeh". Erişim: 04 Kasım 2019. <http://www.ahewar.org/m.asp?i=75>.

Necm, Muhammed Yusuf. *el-Kıssatu fî'l-Edebi'l-'Arabîyyi'l-Hadîs*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1966.

Ramadân, Muhammed Halid. "el-Kıssatu'l-Kasîra fî Sûriyye", *Dirâsât İştirâkiyye*, 171-172. (1998): 10-14.

Tasa, Muhammed. "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-Uveyyid'in "Sıcak Bir Yaz"ı", *Marife* 6/2. (2006): 133-150.

Tülücü, Süleyman. "Züheyr b. Ebû Sûlmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 540-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Woman Vekâletü Ahbârî'l-Mer'e. "Rîtâ 'ûdeh/ eş-Şâ'ira ve'l-kâtibe el-filistîniyye es-sâira 'ala's-samt ve kahri'l-mer'e". Erişim: 04 Kasım 2019. <http://wonews.net/ar/index.php?ajax=preview&id=16818>.

el-Yâfî, Nu'aym. *et-Tatavvuru'l-Fennî li Şekli'l-Kıssati'l-Kasîra fî'l-Edebi's-Şamiyyi'l-Hadîs Suriye Lübnan Ürdün Filistin*. Dimeşk: Menşûrâtü İttihâdî'l-Kuttâbi'l-'Arabî, 1982.

Yıldız, Musa. "Arap Edebiyatında İlk Modern Kısa Öykü", *Nüşa* 2/4. (2002): 43-55.

ez-Zevzenî, Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ahmed. *Şerhu'l-Mu'allakâti'l-'Aşr*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1983.

